

Праці членів Церковно-Археографічної Комісії  
Апостольського Візитатора для Українців у Західній Європі

Проф. Д-р Д-р Ганс Кох

**Теорія Ш Риму в історії  
відновленого  
Московського Патріархату  
(1917-1952)**

М Ю Н Х Е Н 1953

# **Теорія Третього Риму**

**Збірник праць членів Церковно-Археографічної Комісії  
Апостольського Візитатора для Українців  
у Західній Європі**

**під редакцією  
проф. д-ра І. Мірчука**

Проф. Д-р Д-р Ганс Кох

**Теорія III Риму в історії відновленого  
Московського Патріархату  
(1917=1952)**

„An Stelle des Dritten Rom hat das russische Volk die Dritte Internationale realisiert. In dieser Dritten Internationale vollzog sich die verhängnisvolle Vermählung der russischen nationalen messianischen Idee mit dem internationalen proletarischen Messianismus.“

Nik. Berdjajev,  
Wahrheit und Lüge des Kommunismus.

~~40~~

32900

БІБЛІОТЕКА  
ІМЕНІ О. ОЛЬЖИЧА  
ВУЛ. ГРУШЕВСЬКОГО. 4



М Ю Н Х Е Н 1953

---

ЦЕРКОВНО—АРХЕОГРАФІЧНА КОМІСІЯ АПОСТОЛЬСЬКОГО ВІЗИТАТОРА  
ДЛЯ УКРАЇНЦІВ У ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ

---

Друковано в друкарні «Логос», Мюнхен.

## ПРОГАЛИНА 1917—1918

До початку 19. сторіччя були в Східній Європі три великі східньо-православні територіяльні церкви: османсько-грецька, царистсько-російська і австро-угорська; кожна з трьох була об'єднана територіяльно й державно-церковно, була національно розподілена в дуже складний спосіб, проте скрізь перебувала під єдиним державно-суверенним та єпископальним керівництвом. Між усіма ними існувала здорова ривалізація та поглядна рівновага; але на загальну думку, османсько-грецька церква мала найвищий рівень морального престижу, тимчасом як царистсько-російська посідала першенство щодо зовнішньої потуги.

В цю систему замкнених, чітко оформлених східніх державних та територіяльних церков просяк біля 1829 р. процес відкриття, що тривав до наших часів. Тією бо мірою, якою відпружувалось залізне кільце завойовницької або династичної держави навколо різних територіяльних церков, — самі церкви рівно ж випадали з своїх доти наявних зв'язків і організаційно формувались за відмінними від територіяльно-державних кутами зору.

Започаткував це розпад османської Туреччини; тут грецька поглядна меншина, через свою політичну вмілість і теологічну перевагу, впродовж віків здійснювала керівництво над рештою східніх церков Високої Порти, втілюючи цю керівну роль в інституції Царгородського вселенського патріархату — під державно-церковним зверхнім наглядом султана.

Тож з розпадом османської сфери влади дотогочасні парціяльні церкви теж почали відкриватись і оформлюватись у характері самостійних православних національних церков: в Греції — 1829—1850 р.р.<sup>1)</sup>, в Сербії — 1832 р., в Чорногорії — 1855 р., в Румунії — 1864—1885 р.р., в Болгарії — 1870—1945 р.р., в Боснії й Герцеговині — 1880 р., в Альбанії — 1929—1937 р.р. Впродовж одного сторіччя сфера влади колись світового Царгородського патріархату була обмежена ледве тузенем невеликих митрополій, так що стару османсько-грецьку державну церкву, що колись охоплювала Малу Азію, частини Африки та цілий Балкан, —

<sup>1)</sup> Тут і в дальшому перша дата вказує рік фактичного відділення від дотогочасного (турецько-грецького) Царгородського патріархату, а друга — рік правничого визнання такої „автокефалії” з боку того патріархату (H. F. Schmid: Die gegenwärtige Rechtslage der morgenländischen [orthodoxen] Kirche in Osteuropa; im Osterreichisches Archiv für Kirchenrecht, 1. 2. — 1950), ст. 22 сл.

можна тепер, за допомогою доброго міського пляну Царгороду, трохи не трамбуєм об'їхати<sup>2</sup>).

Але тимчасом як ліквідація європейської Туреччини і пов'язана з цим кристалізація поновлених християнських церков на Балкані розтяглась, сказати б, органічно на ціле сторіччя (1829—1945) і тому може бути названа еволюцією, — розклад обох інших вирішальних для Східньої Європи монархій, Росії і Австро-Угорщини, відбувся, сказати б, раптово — шляхом революції (1917—1918).

З цього починається той ступневий рух церковних змін у східньо європейському просторі, який і собі розподіляється на три періоди:

За першого періоду позбавлені своєї суверенно-територіальної рівноваги, розпорошені та атомізовані рештки колишніх великопросторових церков пробують тимчасово організуватись у характері самостійних східніх національних церков (1917—1939).

За другого періоду найпотужніша з тих національних церков — російська — знову консолідується в характері державної церкви і розпочинає об'єднувати своїх лімітрофів у великопросторовій церкві (1939—1947).

За третього періоду зміцніла великопросторова церква з російсько-слов'янським керівництвом втручається в міжцерковні змагання міжнароднього поза-східнього християнства і протиставить гаданій всесвітній місії Заходу свою вимогу щодо примату Сходу (1948—1952).

## ПЕРШИЙ ПЕРІОД

### Національно-церковне розпорошення 1917—1939

Падіння царату в Росії і цісарства-королівства в Австро-Угорщині залишило по собі на найближчий час державно-церковну прогалину<sup>3</sup>), ще підсилену одночасним зникненням і вирішальною для Східньо-Центральної Європи німецької імперії (1917—1918).

Бо від того часу церковні спільноти, що, сказати б, стали раптом безпритульними, почали, без своєї дотогочасної суверенної противаги, блукати в цілому східньо-центральноевропейському просторі та впорядковуватись на інших засадах, в характері

<sup>2</sup>) Теперішньому Царгородському патріархатові підлягають чотири дієцезії в Туреччині, стільки ж на Додеканезі, далі ще — чернецька республіка Атон; в решті областей східньої церкви вселенський патріархат користується ще лише з застережного канонічного авторитету (Крета, Гелляда) або з потенційної юрисдикції (екзархати в еміграційних церквах Західньої та Центральної Європи, Америки і Австралії) — Н. F. Schmid, там само, 44 сл.

<sup>3</sup>) Hans Koch, Kirchliche Wende im Ostraum? (Zeitwende, München 1935, ст. 349—357).

більш-менш самостійних, під церковно-правничим кутом зору, об'єднань; визначаємо їх за трьома прелімінарними рубриками: 1. дальший розвиток і новотворення національних церков; 2. виділення в характері сепаратно-вільних рухів церковного пробудження; 3. перші кроки до нових, советсько-народньо-демократичних державних церков.

### 1. Молоді східні національні церкви

Вони формувалися в той спосіб, що визволені національні складники дотогочасних великодержав прилучались до вже наявних (евентуально) національних церков власного народу — або ж засновували такі національні церкви зовсім наново.

#### а. Організація

До першої категорії належить східня національна церква в новій Великорумунії, яка, по прилученні Семигороду, Буковини та Басарабії, 1925 р. оформилась наново в характері самостійного патріярхату; сюди належить далі східня церква Великосербії, що її новооживлений Београдський патріярхат охоплював від 1922 р., крім Старої Сербії, ще й Чорногорію, Хорватію-Славонію, Далматію, Боснію, Герцеговину, Македонію та Словінію; навіть невелика східньо-церковна діаспора Альбанії ще виборолала собі 1929—1937 р.р. національну автономію всередині своєї батьківщини.

Проміжне становище між давнішими традиціями колишньої самостійности і новою автокефалією створили собі всередині Советського Союзу три національні церкви — грузинів, вірменів (монофізитів) і українців; втім остання з них по лише дуже короткотривалому існуванні (1921—1930) знову зліквідована.

Поза тим, постали численні російські та українські емігрантські церкви<sup>4)</sup> в Західній та Центральній Європі, на Балкані, в країнах Америки і на Далекому Сході. Церквою з мішаним народнім складом була новозаснована православна церква Польщі, до якої належали зрештою не поляки, але тубільні українці й білорусини та прийшли росіяни.

#### б. Побожність.

Міцне висування національно-церковної самосвідомости мало, звичайно ж, і свою позитивну сторону. Бо подібно до того, як колгоспник охочіше й старанніше обробляє призначену йому особисто ріллю, аніж спільну царину свого совгоспу, чи колгоспу, так і в децентралізованих вже царинах церковного життя почали розвиватись тим сердечніші різновиди справжньої побожности,

<sup>4)</sup> Про стан по 1945 р. пор.: Н. Schaefer, Die orthodoxe Kirche des Ostens. In: Kirchliches Jahrbuch 1949 (Gütersloh 1950), ст. 301 сл. (cit. „Schaefer, Jahresbericht“).

підвищеної свідомости власної спільноти та щирішого духовного піклування.

Кількість єпископів і церковних учбових закладів могла — в позасоветських краях — бути значно збільшена, релігійне письменство рідною мовою зростало, і навіть між „ліберальною” інтелігенцією, що доти ставилась до церкви негативно, наново прокинувся інтерес до теології та церковного життя<sup>5</sup>).

Певною мірою виконувалось навіть місіонерську працю<sup>6</sup>): в Парижі й Берліні російські вчені такого рівня, як от С. Булгаков і Н. Бердяєв, розкривали перед очима Європи таємниці Сходу; в Манджурії та Китаї постали нові факультети східної теології, що мали успіх не лише між емігрантами-слов'янами, але й між тубільцями-монголами.

### в. Посилення російської державної церкви?

Щоправда, і на цьому відродженні церковности лежала похмура тінь: це було питання про поворот російської церкви до європейської міжнародної спільноти — і (в зв'язку з цим) проблема советського секуляризму.

Доводилось усвідомити, що, згідно з непорушно чинним у східній церкві правилом про „симфонію” (співзвучання), про „синергізм” (співдію) церкви з державою<sup>7</sup>), але рівно ж і згідно з фактичним розподілом сил — експансія російської східної церкви може відбутись лише за згодою советів: якої ж вони вимагатимуть ціни? В практиці це значить: яка доза секуляризму складала б той мінімум, якого експортування евентуально поновлена советська церква повинна була б перебрати на себе?

Далі, було відомо, що советський люд — наскільки він лишався віруючим — тим часом розбився був на численні нові та старі парціяльні церкви й секти; дуже значна їх частина запобігала ласки в держави, будучи повсякчас готова до вимаршу назовні; деякі з них вже й посилались на свій успіх за кордоном. Отже, котра з тих груп, запобігаючих державної ласки, а тим самим і евентуально прихильних до советів, мала перемогти в змаганні?

Отже, залежно від ступеня зацікавлености окремих побожних спільнот державою (та засадничче встановленим нею секуляризмом) — численні спільноти такого роду в Советському Союзі та його передпіллі ділились на а) менш зацікавлені державною ласкою, ба навіть схильні уникати її, вільні церкви (секти, рухи пробудження) і б) запобігаючі ласки в советської держави, схильні пропонувати себе до її послуг, потенційні державні церкви.

<sup>5</sup>) Schaefer, Jahresbericht, ст. 306—317.

<sup>6</sup>) Там само, ст. 303—323.

<sup>7</sup>) Georg Stadtmüller: Geschichte Südosteuropas. — München 1950, ст. 162 сл. Пор. також нижче, ст. 19 сл.



## 2. Вільні церкви

Заборонна зона для всякого роду секуляризму, запобігаючого ласки в держави, розвинулась в усюди розквітлих східньо-європейських вільних церквах і сектах.

а. Вони, правда, масово виникали і в тодішніх міжевропейських країнах — проте насамперед на клясичному ґрунті старого сектарства в Советському Союзі.

Тут, де стара й велика державна церква була розторощена або скомпромітована, всяка побожність, як стародавня, так і новопробуджена, ховалась у гуртках, які разом з тим полегшували їй її катакомбове існування.

Під історичним кутом зору, такі гуртки (громадки, „общини“) могли йти за двома докорінно східньослов'янськими зразками: старі російські вільні церкви так званого розколу, що він від 17. сторіччя охоплював численні мільйони віруючих, а тепер, з усіма своїми часто скомплікованими об'єднаннями, одержав новий приплив; а рівно ж більш ніж сторічні групи англосаксонського або швабсько-пієтистського походження („громади пробудження“), що вимагали особистого „навернення“, були організовані дуже по-соціальному і часто розвивали подивугідну місіонерську діяльність, будучи добре замасковані у вигляді советських колгоспів. Навколо 1930 р. число таких баптистів, штундистів, адвентистів, євангельських християн і юдеохристиян складало в самому лише Советському Союзі багато мільйонів дорослих, індивідуально навернених християн<sup>\*)</sup>; советська преса та пропаганда багато разів таврувала їх, проте поліція лише частинно успіла їх здесяткувати.

б. В позасоветських просторах це „пробудження“ не було таким виразним; характеристично, проте, що воно й тут відразу розпалювалось, коли виявлявся міцний „народно-демократичний“ тиск, і що воно скрізь поширювалось через свою моральну поведінку, через вміле використання державних можливостей і — евентуально — через мужне визнання своєї віри; за останній відомий зразок такого розвитку править Болгарія з її свого часу багато обговорюваним судовим процесом „пасторів“

---

<sup>\*)</sup> Hans Koch, Ostproblem, ст. 17—21. — В. Spuler, Die Gegenwartslage der Ostkirche. — Wiesbaden 1948.

Офіційна Советська Енциклопедія нараховує (1947, ст. 1790) три підгрупи розколу („старовірської церкви“).

Нотатка про вільні „церкви пробудження“ (пункт 7) каже (так само) так: „Церква євангельських християн (баптистів) є об'єднанням колись самостійних течій, а саме — євангельських християн, баптистів, і євангельських „вірних Христових“ (зеленосвятців). Нею керує обраний осередок — „Всесоюзна рада євангельських християн-баптистів“, на чолі з одним з найстарших і найвідоміших активістів того руху Я. І. Жидковим, натепер (1947 р.) шістдесятирічним“.

Чисел в обох статтях немає.

1948 р., який торкався аж ніяк не душпастирів якоїсь імпортованої етнічної діаспори, а вільно-церковного духівництва болгарської національності у вільно-церковних болгарських громадах<sup>9)</sup>.

### 3. Потенційні советські та народньо-демократичні державні церкви.

Впрост протилежне до тікаючих від світу „сект” становище займали ті церковні спільноти, які з різних причин прагнули компромісу з світом, себто, в цьому випадку, з державою, що осягла всемогутности.

а. На їхньому лівому крилі розквітнули групи, що вбачали в советській революції здійснення давніх мрій про переворот і тепер намагались заглибити гадані чи справжні гріхи царистської державної церкви через реформістську церкву з большевицьким забарвленням. Різні варіанти цих численних, принагідно не непопулярних, церковних спільнот, дієцезій і організацій стали відомі під ім'ям „Живої Церкви”, „Церкви Відродження”, „Апостольської Церкви” тощо; на апогеї свого розвитку ці „поновники” („обновленці”) нараховували начебто 130 єпископів із приблизно 6.000—7.000 парафій, себто коло 15 мільйонів душ<sup>10)</sup>.

„Ідеологія” цих груп була свого роду церковно обрмованим революційним месіанізмом, а їхня політична лінія вже й натовді дорівнювалась сьогоднішньому „народньо-демократичному” хитанню між ортодоксальним і опортуністичним марксизмом.

Советський уряд сприяв цим групам, доки вони були спроможні вищерблювати або розколювати традиційну правовірну церкву; по такому використанні, їх ліквідовано політично й фізично<sup>11)</sup>.

б. На правому крилі залобігаючих державної ласки груп стояла консервативна остатня церква старого московського православ'я.

Вона по падінні царату насамперед сама себе зреформувала, видаливши зо свого проводу найвидатніших монархістів і скасувавши дотогочасний державно-церковний уряд, т. зв. Святіший Синод (1917 р.); на його місце знову станув припинений колись Петром I (1700 р.) патріярхат, на чолі з канонічно-правно обраним і політично дуже поміркованим патріярхом Тихоном (1917—1925).

<sup>9)</sup> B. Spuler, Internationale Kirchliche Zeitschrift, 1949, рік 39, ст. 173 сл.

<sup>10)</sup> Hans Koch, Das kirchliche Ostproblem, Berlin 1931, ст. 8 (cit. Ostproblem).

<sup>11)</sup> Пізніший московський патріярх Сергій визначає в своїй полемічній, проте для церковознавства дуже плідній книзі „Правда про релігію в Росії” (німецький переклад — „Die Wahrheit über die Religion in Rußland”, Zürich 1944), той час сектярського й схизматського заколоту, як „непроглядний хаос, ... що нагадує той стан, в якому вселенська церква перебувала за часів аріяських блудів ... (ст. 12). — Крім названих вище, він зазначає ще „відосередні групи всередині російських кордонів, напр., іоанніти, іосифляни, вікторіяни, даніліїти, тощо” (ст. 11) — всі за ім'ям своїх тодішніх церковних проводирів.

На найвищому пункті своєї переорганізації, коло 1930 р., ця група нараховувала приблизно 30.000 більш-менш активних парафій, з начебто 200 єпископами і, може, 50 мільйонами душ; вона, отже, все ще була найміцніша советсько-церковна спільнота взагалі, безперечно правна й моральна спадкоємиця історичної царської церкви, за чисельністю своєю цілком до порівняння з колишньою євангеліцькою церквою в тодішній німецькій державі<sup>12</sup>).

Проте советський уряд на перший час відхилив усяку співпрацю саме з цією церковною групою: він заарештував обраного патріярха Тихона і внеможливив по його смерті (1925 р.) всяке нове обрання; навіть намісники патріярхату, що ставали наступниками Тихона за автоматичним ступенюванням рангу, були так само автоматично арештовані, востаннє — найвидатніший представник церкви, митрополит Петро Крутицький (арештований 1926 р., помер на засланні 1930 р.). Причину такого негативного ставлення можна добачати в тому, що ця церква все ще здавалась советському режимові небезпечною, а її обрані ієрархи не досить надійними, — хоч усі вони ревно акцентували, посилаючись на Святе Письмо, свою лояльність супроти наставлених від Бога властей<sup>13</sup>).

Щойно особу приблизно третього чи четвертого за чергою намісника патріярхату — митрополита Сергія Нижегородського — визнано 1926 р. за придатну до толерування<sup>14</sup>), але й йому довелось чекати цілих вісім років, доки йому принаймні дозволили перебрати на себе титул митрополита Московського й Коломенського, 1934 р.; це, мабуть, було полегшене ще й тим, що в міжчасі число віруючих знов таки зменшилось, і підросла була молодша

<sup>12</sup>) Hans Koch, Ostproblem, ст. 7.

<sup>13</sup>) Починаючи від самого патріярха Тихона, чий заповіт (наколи автентичний) тим часом опубліковано у виїмках (Сергій, Правда, ст. 36 сл.). Порівн. також лист ув'язнених на Соловках російських єпископів до советського уряду (1926 р.), в якому вони запевнюють свою лояльність і заявляють про свою засадничу готовість до компромісу з державою (опубліковано М. Польським, Нові російські мученики, російською мовою, Нью-Йорк 1949, ст. 167—177, цит. за H. Schaeder: Die Orthodoxe Kirche im materialistischen Staatssystem. In: Die Freiheit des Evangeliums und die Ordnung der Gesellschaft. München 1952, ст. 95 (cit. „Schaefer, Staatssystem“).

Пізніший патріярх Сергій дистанціювався від монархістичних прихильників традиційної церкви, називаючи їх „опозиціонерами”, які „не можуть примиритися з молитвами за советську владу і з тим, що вони загалом називають нашою „червоністю”” (Сергій, Правда, ст. 11).

<sup>14</sup>) „Сергій, глибоко освічений теолог, потомок низки поколінь духівництва, відомий в історії православної теології також через постановлене ним відлучення від церкви... Сергея Булгакова, заявив вже за російсько-японської війни, що православна церква існуватиме евентуально й без царистського проводу. Він брав участь у прагненнях церковних і соціальних реформ” (Schaefer, ст. 326).

Схоже судження подав про цього історично значущого теолога, в приватній розмові, 1931 р., кол. російський професор Н. Н. Глубоковський, нагоді в Софії.

генерація, не так вже пов'язана з церковним життям<sup>15</sup>). Отже цей льоальний Сергій зважився 1927 р. на односторонній, окремих акт підлеглості, визнавши советський уряд в урочистому посланні, привітавши його, як вітчизняний для всіх віруючих, і навіть закликавши емігрантів до повороту в матірню московську церкву<sup>16</sup>).

Проте його сподіванка одержати таким шляхом визнання з боку держави або, принаймні, осягти деяких полегшень у церковному становищі — лишилась марною: советський уряд прийняв запобігання його ласки, як належну йому дань, без відповіді<sup>17</sup>) — і щойно по 16 роках, за інших часів і в особливо глибоко змінених обставинах, потиснув ту протягнену до нього руку . . .

## ДРУГИЙ ПЕРІОД

### Державно-церковна консолідація

1939—1947

#### 1. Московський конкордат 1943 р.

Від початку 2. світової війни советський уряд раптом почувся поставленим перед konieczністю переглянути свою дотогочасну антирелігійну політику. Зовнішні причини цього є самозрозумілі: 1. вимога з'єднати всі шари людности під патріотичним прапором, заради оборони проти інвазії; 2. узгляднювання християн-альянтів, зокрема англо-саксів. Це рішення полегщувалось тим міркуванням, що від початку антицерковної ери вже підросли аж два зовсім інакше виховані покоління, і що евентуально поновлене толерування церкви торкнеться не занадто вже численних її прихильників.

З другого боку, церква й сама зрозуміла свою шансу: відразу по початку воєнних дій митрополит Сергій прилюдно зголосився, в заклику до „православного русского народу”, по боці загроженої держави і знов запропонував їй церкву в характері союзника: „Рівно ж і тепер церква не залишає свого народу. Вона дає чинам, що чекають тепер на весь народ, своє небесне благословення. Було б негідне нас, церковних пастирів, в часі, коли батьківщина кличе всіх до чину, стояти осторонь у характері мовчазних спостерігачів . . . А якщо мовчанка душпастиря або його байдужність до злиднів своєї парафії виявилася б, поза тим, хитрим розрахунком на евентуальні вигоди поза кордоном, то це очевидна зрада

<sup>15</sup>) В його інтронізації, 2. травня 1934 р., в Богоявленському соборі в Москві, брали участь, за його власними словами, 20 єпископів (а рівно ж 41 священник) (Сергій, Правда, ст. 44), що аж ніяк не становить надто великої кількості, в порівнянні з начебто тодішнім числом його прихильників.

<sup>16</sup>) Передрук м. ін. в Сергій, Спадщина, ст. 59—63, рос. мовою, дата — просте „прохання про ресстрацію патріяршої церкви” (Сергій, Спадщина, ст. 37).

<sup>17</sup>) Советською урядовою мовою цей акт іще 1947 р. окреслювався як 29. 7. 1927. — Далі в: Dokumente des K. A., 1 (2. Aufl.), Anhang.

батьківщини і своїх духовних обов'язків... Церква Христова благословляє всіх віруючих на оборону священних кордонів своєї батьківщини!"<sup>18)</sup>.

Вже по кількох тижнях держава дала відповідь, очевидно, за плянованим розподілом ролей: спілка „воюючих безбожників” була розв'язана, публікація її бойового органу „Безбожник” припинилась у вересні 1941 р.; немов за наказом, дипломатичні представники Советського Союзу за кордоном почали офіційно бути приявними на християнських богослужбах; московське радіо запровадило „християнську годину”; прилюдні богослужби в доти закритих церковних приміщеннях були знову дозволені; навіть у новій урядовій резиденції, в Куйбишеві (Самарі), відбулась на великдень 1942 р. врочиста воскресна літургія в стилі старих пишнот. На ній вже прилюдно молились за „христоролюбне воїнство Советського Союзу”<sup>19)</sup>.

Подібні ж полегшення були допущені стосовно до другої за величиною релігійної спільноти в Советському Союзі — до ісламу, включно з усю їх позитивними вторинними впливами на мусульман Пакістану й Персії<sup>20)</sup>: отож ішлося, очевидно, про широко закросний поворот у церковній політиці, за всією лінією всередині держави та за кордоном.

Тим часом підбадьорена церковна дипломатія Московського патріархату провадила й собі зближення з советським урядом: в 23 (у сукупності) посланіях патріяршого намісника вона пристрасно зголошувалась по боці zagrożеної батьківщини, закликала до молебнів, збирала пожертви на танки, кулемети та літаки<sup>21)</sup>; 19.серпня 1941 р. патріярший намісник прилюдно виступив проти дотогочасної тези, що в Советському Союзі церква є переслідувана, і сформулював обережне твердження, що такі переслідування „давно вже більше не відбувались”<sup>22)</sup>.

---

<sup>18)</sup> Датовано: Москва, 22 червня (день початку війни) 1941; передрук: Сергій, Правда, ст. 16—18. „Духом сорокових років, що яскраво відрізнявся від покутної настави патріярха Тихона за двадцятих років — тим духом найвного, патріотично-християнського, воюючого антифашизму — були керовані й заклики „До християн всесвіту”, видані московським єпископськими нарадами від вересня 1943 р. і від лютого 1945 р.” Порівн. Сергій, Правда, ст. 165 сл. (Schaefer, Jahresbericht, ст. 329).

<sup>19)</sup> Сергій, Правда, ст. 126.

<sup>20)</sup> Spuler, Gegenwartslage, ст. 36.

<sup>21)</sup> Сергій, Спадщина, ст. 43 сл. Зібрані суми начебто складали в сукупності 100 мільйонів рублів.

Посвятна промова з приводу передачі фундованої церквою танкової кольони „Св. Дмитро Донський” червоній армії, 7. березня 1944 р. — див. Николай, Слова, речи, послания, Москва, 1947, I, 190—192.

<sup>22)</sup> В другому році війни дотична формула звучала так: „Правда, що в Росії (!), як відомо, існує антирелігійна пропаганда, що її свобода є гарантована конституцією. Відомо також, що комуністична партія засвоїла цю антирелігійну ідеологію. І само з себе зрозуміло, що цей факт глибоко засмучує церкву”. (Редакційний вступ від 10. 4. 1942 до Сергій, Правда, ст. 22).

Раз заангажувавшись у пропаганді, Московський патріархат (точніше — його заступництво) перейшов далі до заяв адресованих за кордон: воно давало інтерв'ю англо-саксонським редакторам<sup>23)</sup> і обмінювалось офіційними привітаннями з східними й англо-саксонськими церковними достойниками<sup>24)</sup>; в страсну п'ятницю 1942 р. вперше по довгій перерві вийшла з друку збірка історично значущих церковних актів, видана самим митрополитом Сергієм, під пропагандивним заголовком (що його зокрема англосакси таки й сприйняли значною мірою серйозно) — „Правда про церкву в Росії”<sup>24a)</sup> — яка знову заперечувала наявність переслідування християн і виводила евентуальні державні репресії з самого лише політичного спротиву.

Наступний крок зробив уже з свого боку уряд: 4. вересня 1943 р. патріарший намісник митрополит Сергій був прийнятий Сталіном; при цій нагоді Сергій висловив прохання дозволити замінити вакантний патріархат через правне обрання. „Голова уряду Й. В. Сталін прихильно поставився до цієї ініціативи і заявив, що з боку уряду немає до цього перешкод”...<sup>25)</sup>.

За чотири дні, 8 вересня 1943 р., в Москві засідав Виборчий Синод, в складі 19 єпископів, що одногосно обрав через аклямацію дотогочасного патріаршого намісника митрополита Сергія на патріярха<sup>26)</sup>; ще за чотири дні, 12 вересня 1943 р., він був інтронізований у присутності 20 ієрархів.

12. жовтня 1943 р. советський уряд влаштував постійний „Уряд у справах православної церкви”, що його новопризначений керівник комуніст Г. Гр. Карпов, на одному офіційному прийманні так схарактеризував церковно-політичний поворот советського режиму: нова лінія „не є випадкова або короткотривала, рівно ж і не тактичне маневрування, а була обміркована советським урядом іще перед II світовою війною і розвинена впродовж війни; вона правно впливає з чинної конституції і означає схвалення позиції церкви за останнього десятиріччя, а зокрема війни...”<sup>27)</sup>.

## 2. Діалектично-матеріалістичні засновки Московського конкордату

Є поважні причини думати, що заяви московського достойника об'єктивно правдиві.

Безсумнівно, час і привід великого церковно-політичного по-

<sup>23)</sup> Сергій, Правда, ст. 67—19; Spuler, Gegenwartslage, ст. 36.

<sup>24)</sup> Spuler, Gegenwartslage, ст. 35 сл.; щодо пізнішого часу — Сергій, Спадщина, ст. 48 сл.

<sup>24a)</sup> Німецький переклад Laure Wyss, Zürich 1944.

<sup>25)</sup> Известия, Москва, 5. 9. 1943, ч. 210; Сергій, Спадщина, ст. 44.

<sup>26)</sup> Обрання було не цілком канонічне; якщо йти за прецедентом попереднього обрання патріярха Тихона, треба б спершу обрати тасмним голосуванням трьох кандидатів, а вже з-поміж них — патріярха, через жеребкування. Проти цього вирішального застосування жереба патріярх Сергій небезпосередньо полемізує в „Правді”, ст. 40 сл.

<sup>27)</sup> Сергій, Спадщина, ст. 308.

вороту були подиктовані випадком, себто тимчасовою історичною загроженістю держави. Поза тим, одначе, держава мала за собою низку принципових, сказати б, революційно-теоретичних засад, що підтримували її в її начебто опортуністично-тактичних потягненнях, може, навіть уможливлювали ці останні взагалі.

#### а. Діалектика Леніна.

Гільдегард Шедер у своїй праці про православну церкву в матеріялістичній державній системі<sup>28)</sup> привернула увагу до того, що в большевицькій тактиці від часів Леніна існує славнозвісна теорія „липнення” та „стоплення”: аванґард революції, — вчить Ленін, — повинен так довго „липнути” до відповідної історичної доби, що наближається до свого кінця, аж доки йому вдасться остаточно „стопитись” з великою масою, що має бути революціонізована; до кожного революційного наступу належить уповільнюючий чинник, який треба щоразу вчасно розпізнати та узгодити з темпом революційного „активу”. Всякий передчасний, форсований, не синхронізований відрив „активу від колективу”, „липнучого аванґарду” від революційних, проте ще відсталих мас, є ненормальним і небезпечним. Завдання активу в колективі полягає не в тому, щоб затискати активність мас, а навпаки, в тому, щоб в усякий спосіб співактивізувати та вдосконалювати тих, хто відстає. Тим складникам маси, які готові до зближення з активом, треба, — вчить Ленін, — чинити поступки, а всі інші, не схильні до приєднання складники повинні, навпаки, зазнавати уперсліджування . . .

Отак каже Ленін. Досить лише заступити поняття „відсталих мас” та „уповільнюючого чинника” поняттям „церкви”, щоб зрозуміти, з якою послідовністю советський режим „липне” до „ар’єрґарду історичної доби, яка наближається до свого кінця”, „чинить поступки” її „схильному до приєднання” складникові та стримує революційний „актив” так довго, аж доки остаточно вдасться його „стоплення” з масами, що пасуть задніх.

Зауваження Г. Шедер можна потвердити численними іншими вказівками Леніна, що, як відомо, правлять у советській системі за підручник з революції й політики. Тут зазначимо лише його славнозвісний 14. пункт з-поміж тих (у цілому шістнадцятьох) елементарних засад, які він визначає як „сутність діалектики”, а саме: „Позірний поворот до старого (заперечення заперечення)”<sup>29)</sup>. Це значить, за Леніном: в діалектичному матеріялізмі „заперечення заперечення” означає не знищення минулого взагалі, а таке заперечування, яке зберігає все попередю осягнене позитивне. Процес розвитку (історії, революції, держави і . . . церкви) уподіб-

<sup>28)</sup> Schaefer, Staatssystem, ст. 90 сл.

<sup>29)</sup> Ленин, В. И.: Философские тетради (Філософічні зошити), Москва 1947; німецькою мовою: W. J. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß, Exzerpte und Randglossen. Berlin, 1949.

нюється через це спрямованій до гори спіралі: поворот до вихідного пункту є лише позірним; рух, щоправда, здається скерованим до вихідного пункту, але насправді він досягає первинного становища все на вищій площині. Це ж і є лєнінське „повторення на вищій площині певних рис, властивостей тощо нижчої стадії на вищій і . . . позірний поворот до старого (заперечення заперечення)”<sup>30</sup>).

В застосуванні до Московського конкордату, директива Лєніна означала б, отже, таке: советська церковна політика не повинна задовольнятися тим, щоб заперечувати або нищити церковне минуле взагалі, але повинна зберігати з нього „попереду осягнене позитивне”, напр., вірність державі, здатність централістичного впливу всередину й назовні, „моральний капітал” і т. і. Коли советська держава складає пакт із церквою — що сама з себе є відстала, проте „очищена” попередніми революційними подіями, — то цей рух, щоправда, здається скерованим до вихідного пункту (царистська державна церковність), але насправді він осягає первинного становища на вищій площині, а саме — на площині советської державної церковности: заперечення заперечення, літерально за 14. пунктом Лєнінної (3. пунктом Енгельсвої) діалектичної схеми.

Вирішальну відповідь на питання, — „коли” є наявним випадок справжнього уповільнення і тому потрібним є розв’язання через „позірний поворот до старого”, себто через „заперечення заперечення”, Лєнін переносить у досвід, що повинен бути „тверезо скалькульованим”. Що він, як на власну особу, був готовий провести таку калькуляцію й фактично, — це він довів запровадженою ним „ноюю економічною політикою” (НЕР), в якій він фактично — принаймні, на ґрунті тодішньої соціальної структури суспільства 1922—1927 р. р. — вчинив щось подібне до позірного повороту до старої (передреволюційної) економічної політики.

### б. Вчення Сталіна про еволюцію.

Перенести подібне рішення також у сумнівну й скомпромітовану незліченими політичними акціями церковну сферу могла лише людина з рівним Лєніновому авторитетом — Сталін.

Він вже в своїй юнацькій статті „Анархізм чи соціалізм?”, 1906—1907<sup>31</sup>), виступив був проти тих теоретиків катастрофи, які визнавали справжній „діалектичний розвиток” лише в формі „якісних змін”, себто ґвалтовної революції, і заперечували всяку „кількісну зміну”, себто еволюцію. Супроти них Сталін формулює своє вчення про „скоки” — з революції в еволюцію. Такий

<sup>30</sup>) Формулювання Лєніна (та його школи) становлять дальший розвиток встановленого вже Ф. Енгельсом („Діалектика природи”) третього (і останнього) однойменного закону діалектики про „заперечення заперечення”.

<sup>31</sup>) И. В. Сталин, Сочинения, Москва, I, 1946; J. V. Stalin, Werke, Berlin, I, 1950. Пор. Efraim Briem, Kommunismus und Religion in der Sowj. Union. — Basel (1948), ст. 372—434. —



скок є, висловляючись діалектично-популярно, одним із можливих переходів від безперервності до переривності. Він є закономірним і кінечним для евентуального перетворення наявних у старому (= передреволюційному) потенційних можливостей. В „антагоністичному”, себто ще класово організованому суспільстві скок є гвалтовним, елементарним, революційним, вибуховим, — проте в „не-антагоністичному” безкласовому, советському суспільстві він є лише еволюційним, без вибуху, поступовим, ступневим, — отак, напр., у (советському) стахановському русі, в (советському) колгоспному господарстві і т. і. До проблеми „еволюція чи революція” Сталін іще раз і вирішально повертається в своїх відомих листах про мовознавство<sup>32</sup>). В першому з тих листів сказано: „Взагалі треба товаришам, що занадто захоплюються гвалтовними переворотами, сказати, що закон переходу від старої якості до нової через гвалтовний вибух („взрив”) не лише не надається до історичного розвитку мови, — він навіть не скрізь надається до інших суспільних явищ, що належать до категорій бази або надбудови. Він є конечно чинний для суспільства розколеного на ворогуючі класи. Проте він аж ніяк не конечно чинний для суспільства, яке не містить ворогуючих клас. Впродовж вісьмох-десятьох років ми перевели в сільському господарстві нашої держави перехід від буржуазної системи індивідуального селянського господарства до соціалістичної системи колгоспів. Це була революція, що усунула на селі стару буржуазну систему господарства і створила нову соціалістичну систему. Цей перехід відбувся, проте, не в формі падіння наявної влади і створення нової, а в формі ступневого переходу від старої буржуазної аграрної системи до нової. Він вдався тому, що він був революцією згори, і тому, що зміну переведено за ініціативою наявної державної влади, з підтримкою з боку головних мас селянства”.

Звідси, отже, і той висновок, старанно й відразу витягнений учнями Сталіна: в „антагоністичному” (класовому) суспільстві „скок” від „старої до нової якості” провадиться в той спосіб, що маси знизу здійснюють гвалтовний переворот, себто революцію. В „не-антагоністичному” (безкласовому) суспільстві скок, проте, відбувається за ініціативою згори, при чому держава (советська) наказує перехід від старої якості до нової, революційні маси дисципліновано виконують той наказ і в такий спосіб доходять суттю, правда, до революції, проте формально — до еволюції.

Отакою „революцією суттю та еволюцією формально” був, безсумнівно, Московський конкордат з російською східньою церквою. Опортуністична сторона пакту править, очевидно, лише за частинний вигляд; його складення — на основі „досвідів” у двадцятьох роках церковного „спротиву” та тимчасового історичного становища — було, очевидно, „діалектично скалькульоване” і ви-

<sup>32</sup>) И. В. Сталин, Марксизм и вопросы языкознания (Марксизм і проблеми мовознавства). Москва, изд. „Правда”, 1950.



знане за принципово допущене: той факт стоїть, під кутом взору Кремля, приблизно на однаковому рівні з хронологічно попереднім „скоком” до нової колгоспної та до стаханівської системи та з хронологічно пізнішими „революціями згори” в „народно-демократичних” міжевропейських країнах: діалектичне поєднання протилежностей, в сенсі тактичних принципів Енгельса—Леніна—Сталіна.

### 3. Теологічно-церковні засновки Московського конкордату.

Московський конкордат від 8. вересня 1943 р. є однією з наймаркантніших подій в новітній історії східньо-європейських церков: за найдешевшу ціну, а саме — дозвіл скромного мінімуму існування, советський уряд забезпечив собі серйозного партнера для власних внутрішньо- та зовнішньополітичних потягнень. Це свідчить про його мудрий реалізм, — що він, раз вирішивши змінити напрям, не пов'язався з будь-якою з численних запобігаючих його ласки церковних груп, що „ідеологічно” наближались до нього, але використав — як колись такі самі тверезі татарські хани — іншого роду ієрархію, яка, правда, була поглядно консервативною, проте посідала найбільший моральний престиж і найдавнішу церковну традицію<sup>38</sup>).

#### а. Традиція Царгороду, „другого Риму”.

Мимоволі пригадується історична паралеля, що відбулась рівно натоді 490 років раніше: інший не-християнський володар, Мохаммед II, османський султан, склав серед руїн щойно завойованого ним Царгороду свій славнозвісний конкордат з доти вороже трактованою східньою церквою, 1453 р.; але на партнера він обрав собі не будь-якого з тих ієрархів, які вже впродовж сливе цілого сторіччя (1389 р. — битва на Косовому полі, завоювання слов'янського Балкану) служили його предкам, а голову консервативно-ортодоксальної партії, Геннадія Схолярія; саме його він дає обрати на патріярха (Геннадій II, 1453—1459), саме його він призначає своїм міністром церковних справ, з рангом пащі, і саме йому він передає фактичне керівництво над усіма християнськими церквами в новозаснованій османській імперії. Навіть давньо-східні патріярхати османської держави — Єрусалимський і Антіохійський — зазнають „релігійної координації і політичної субординації” стосовно до Царгородського патріярхату.

Отож коли цей візантійський церковний достойник, з свого боку, перейняв із рук світського, до того ж — „поганського” володаря той тяжкий і двозначний уряд, розпочавши тим славнозвіс-

<sup>38</sup>) Питання, чи Московський патріярхат мав тоді й пізніше право діяти в імені цілої підсоветської східньої церкви — розглядається німецькою наукою (і церковним зовнішнім урядом євангелицької церкви в Німеччині), як внутрішня справа східньої церкви (Gerh. Stratenwerth, Nachwort zum Studienheft I des Kirchlichen Außenamtes über Orthodoxie und Evangelisches Christentum, 1, 87).

но-сумнівну (згодом) політику так званого фанаріотства<sup>34</sup>), то він мав для цього поважні теологічні й церковні підстави. Хоч би як парадоксально це звучало: значна частина тих підстав лишилась чинною ще й п'ять сторіч по тому в слов'янській доньчиній церкві, в Росії, коли ця церква одержала можливість знову пов'язатися з державою — і за цим разом, з державою „поганського” характеру. Ми побачимо з дальшого, що коли Московський патріарх ухопився за ту можливість, він тим самим лише вів далі ту церковну політику, яка впродовж сторіч була йому наперед окреслена грецькими патріярхами в Фанарі; таким чином „третій Рим” (Москва) ішла за тими самими традиціями, що й „другий Рим” (Царгород).

#### б. Теологічний поворот до місії серед поганства.

За теологічний засновок до поновного встановлення стосунків між православною церквою і „поганською” державою правили для Царгороду 1453 р. і для Москви 1943 р. дві доктрини — про „цезаропапізм” і про „симфонію”.

Першу з них згадуємо тут лише для того, щоб звести її до її первісного значення; вона бо не означає, за своїм початковим вжитком, те надуживання державної влади, яке загально править за ознаку „візантинізму”, але становить обережно зважену систему поділу влади, і ця система краще надається до виразу через друге та надрядне поняття „симфонії”.

Навряд, чи можна також — як це безперечно траплялось стосовно до російських ієрархів, від Тихона (1918) аж до Сергія (1930) — визначати серйозні церковні мотиви, що призводили їх до зближення з державою (незалежно від її політичного ладу та ступеня правности), як опортуністичне запобігання ласки перед цезарями. Вже аж ніяк не належать до цієї категорії щирі заяви про лояльність з боку арештованих єпископів у Соловках (1926)<sup>35</sup>), а рівнож і те біблійне теологічне вчення про владу<sup>36</sup>),

<sup>34</sup>) Фанарій — царгородський маяк, що поблизу нього найвизначніші грецькі фамілії лишились мешкати й після завоювання; з їхнього середовища вербувались пізніше високі турецькі урядовці, що ставали незамінними для султана в характері перекладачів, кредиторів і дипломатів, а за це одержували певні поступки для своїх родин („фанаріоти”) або свого народу.

<sup>35</sup>) Оpubліковані М. Польським. Нові російські мученики (російською мовою). Нью-Йорк 1949, ст. 167—177.

<sup>36</sup>) „Самі лише кабінетні мрійники можуть мріяти про те, щоб така величезна спільнота, як наша православна церква з усією своєю організацією могла спокійно існувати в державі, сховавшись від уряду.” „Для християнина — немає випадковостей, і в тому, що в нас трапилось, ідеться, як скрізь і завжди, про десницю Божу.” „Залишаючись православними, не забуваймо свого обов'язку бути громадянами Советського Союзу, не лише заради карі, але й заради сумління — як учив нас апостол (Рим. 13, 5).” „Не без причини кличе нам апостол, що можемо провадити спокійне й мирне життя в усій ласці Божій. лише підкоряючись законним властям (І. Тим. 2, 2), інакше бо повинні ми обличити спільноту (І. кор. 5, 10—12 сл.)” Документи К. А., I, Додаток (2. вид.).

яке штовхнуло митрополита Сергія до його багатого на наслідки послання 1927 р. Тому й новітня російська візантиністика заперечує наукову точність терміну „цезаропапізм” стосовно до візантійської системи, хоч і визнає цілу низку загальновідомих тиранічних висловів і чинів грецьких володарів супроти церкви<sup>37)</sup>. „Але все це не узус (вжиток), а абузус (надужиток), не згідне з системою, а противне системі”<sup>38)</sup>. Саму систему ліпше позначати терміном „симфонія”.

Цей принцип „симфонії” між державою і церквою, практично запроваджений за Константина Великого (306—337) і теоретично зформульований за Юстиніяна I (527—565), вбачає „найсправедливіший і найефективніший розподіл влади” у всебічній державно-церковній та церковно-державній гармонії: „Подібно до людини, держава (імперія, нація) складається з частин і часток, що з них найважливішими і найконечнішими є цісар і патріарх. Тому однодушність і гармонія цісарства та священства у всіх справах означає мир і щастя підданців щодо плоті й душі” (Єпанагога, III, 8). То було лише методичним загостренням та формулюванням фактичних подій, здійснюваних упродовж наступних сторіч, коли первісна „пан-симфонія” та „все-гармонія” набула форми т. зв. діархії, цебто розвинулася з співзвуччя всіх „частин і часток” на частинне співзвуччя обох керівних голосів — „цісарства та священства”: „В сьому житті відаю дві різні влади, священство і цісарство. Першому з них творець доручив душпастирство, другому — правління плоттю. Коли жадна з обох частин не зазнає лиха, то й у світі панує добробут”<sup>39)</sup>.

Взаємне просякання цих обох елементів, характер їх взаємного впливу та зв'язку — не позбавлені, як на східній погляд, певного містичного складника. Не випадково їх історично чинне формулювання — між Константином у 4. віці і Юстиніяном у 6. віці — розпочалось за часів т. зв. Халькедонського собору (451), на якому встановлено славетне вчення про дві природи в особі Христа: немає нічого ближчого, аніж припустити, що спосіб, в який ті дві природи пов'язані між собою в особі Христа — „незлитно й незмінно, але й неподільно й нероздільно” — був застосований також до обох діархічних верхівок вселюдської симфонії<sup>40)</sup>.

<sup>37)</sup> Г. В. Вернадський, Візантійські вчення про владу цісаря і патріарха: *Récueil à la mémoire de Kondakoff*. Прага 1926.

Г. Острогорський, Стосунки між церквою і державою в Візантії: *Seminarium Kondakovianum. Et. Byz. IV*. Прага 1931.

<sup>38)</sup> Отак, особливо переконливо, А. Kartaschow, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin d. G., ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption*. In: *Kirche und Kosmos*, Witten-Ruhr, 1950, ст. 137—152.

<sup>39)</sup> Отак у коронаційному і стосовному до державного ладу оголошенні одного візантійського узурпатора 10. сторіччя, що мусів був спершу, сказати б, реабілітуватись і легітимізуватись через його застосування (Іоанн Цимісхій, 969—976; за Карташовим, ст. 149).

<sup>40)</sup> Різниця між східньою та західньою державно-церковними теоріями (між східньою концепцією „симфонії” і західньою „двох мечів”) є очевидна: там, на Сході, священство і цісарство обидва є рівноправні дари Божі;

До містичного взаємопросякання державної влади і священства належало, отже, те, що, з одного боку, „не міг бути Христос без держави”, а з другого боку, що цареві лишався привілей правити вселенною<sup>41)</sup>, ба навіть „для зовнішніх справ самому бути єпископом”<sup>42)</sup>.

Це останнє повновластя цареве, що походить від певної нотатки в „Житті Константина” Євсебія (IV, 24), містить, як нам здається, ключ до розуміння дальшого розвитку. З однієї бо новітньої розвідки<sup>43)</sup> дізнаємось, що дотеперішній переклад того повновластя („цар є єпископом для зовнішніх справ”) не зовсім задовольняє, і що правильніше перекладати: „цар є єпископом над поганями”. Проте як же, наколи сам цар чи то державна влада стали поганями? То ж тоді, силою того зазначеного вище містичного взаємопросякання та правниче рівного обов'язку, „єпископство над поганями” переходить від царя на патріярха, а царя деградується з попереднього учасника місіонерства аж на відтеперішній (поганський) об'єкт місіонерства. Так воно трапилось 1453 р., коли поганський султан перейняв владу, і так воно трапилось 1943 р., коли поганський советський уряд перейняв належну йому участь у всезагальній симфонії.

Як Другий Рим (Царгород), так і Третій Рим (Москва), добачали в своїх конкордатах із поганськими державними урядами — свідомо чи несвідомо — можливість, ба навіть завдання повної та енергійної місії серед поган, завдання, якому вони безпристрасно підпорядковували всякого роду сумніви, пов'язані з таким пактом<sup>44)</sup>.

### в. Сарматська церковна вісь Софія—Москва.

Отакий характер мала, отже, новоутворена 1943 р. спілка („симфонія”, „синергізм”) між советською державою і російською церквою: під внутрішньо-політичним кутом зору, вона не зв'язу-

обидва походять із того самого начала (принципу) і впорядковують життя людське; обидва несуть однакову відповідальність одно за одного і за доручені їм народи; — так висловлюється вже сам цар Юстиніян, і цього тримається ціла значуща державно-церковна символіка.

А тут, в західній атмосфері, священство і царство перебувають рангово у взаємостосунку надрядности й підрядности; намісник Христа Петро і його наступники посідають як духовний, так і світський меч; папі римському є не лише натепер, але й у майбутньому підвладне кожне створіння людське, і то заради спасення душі; отак за відомою буллею „Unam sanctam” від 18 листопада 1302 р., яка й насьогодні зберігає свою засадничу чинність.

<sup>41)</sup> H. Schaefer, Staatssystem, ст. 94.

<sup>42)</sup> H. Berkhof, Kirche und Kaiser, Zürich 1947, ст. 60.

<sup>43)</sup> H. Berkhof, Ton ektos Episkopos (Nederld. Archief voor Kerkgeschiedenis, 1943, ст. 24—28).

<sup>44)</sup> До схожих висновків приходять, на основі зовсім іншої аргументації, і H. Schaefer (Staatssystem, ст. 86): „Матеріалістично-большевицька державна система і православна церква взаємно зустрічаються — зокрема після загрози для існування російського народу за 2. світової війни — вже не з переважною тенденцією до взаємного нищення політичною й духовною зброєю, але кожне з скерованою на другий табір тенденцією до місіонерства, так що ці протилежні тенденції просякають себе взаємно.”

вала панівної в державі комуністичної партії, бо антирелігійна пропаганда цієї останньої є гарантована конституцією і залежить, щодо ступеня своєї інтенсивності, лише від практичних міркувань; під правним кутом зору, вона унормувала змодифіковану, згідно з часом і обставинами, форму однозначної державно-церковної зверхності політбюро над патріярхом; під історичним кутом зору, вона повторила — свідомо чи несвідомо — той давній османсько-грецький Царгородський конкордат 1453 р.; тільки тодішню грецьку ідею заступила тепер слов'янська ідея, а тодішню провінційну балканську вісь Царгород-Београд — теперішню сарматська вісь Софія-Москва.

Оця сарматська, закріплена в поновленому Московському патріярхаті вісь піднеслась — після Ялти й Потсдаму — раптом і доти невідомою мірою, аж на центральну духовну й церковно-політичну потугу в цілій Східній Європі, ба навіть у світовому масштабі. Адже сфера її дії — моральної, теологічної, церковної і політичної — почала охоплювати як це констатує Т. Шедер у своїй досконалій аналізі<sup>46)</sup>, чотири різні області впливу, що подібно до концентричних кіл, простягаються й замикаються одно навколо одного: „Найвужче коло — Советського Союзу (советський патріотизм), наступне коло — слов'янської етнічної спільноти (панславізм), ще ширше коло — решти православних народів Балкану та Переднього Сходу (православ'я), і нарешті охопне коло — християнського людства (вселенна)“.

Посідаючи отаку сферу дії, зміцніла советська церква вже не мала чого турбуватись про збереження власного існування або про теологічне уґрунтування свого новітнього пакту, але вона зайнялась вищими цілями: приматом всередині решти християнського („чужославного“) світу.

Вона це чинила — і чинить — у потрійному напрямку:

1. великорусько-панславістська церковна політика;
2. політика всеправославного об'єднання;
3. місіонерський наступ проти решти християнських церков.

Жадним із цих шляхів церква не йшла сама — одна, а скрізь посувалась, із зрозумінням і готовістю, позаду держави — як колись, позаду царської держави, так тепер — советської.

## ТРЕТІЙ ПЕРІОД.

### Російська претенсія на всехристиянський примат (1948—1952)

#### 1. Церковна політика „великої слов'янської ідеї“.

До безперечних висновків сходознавства належить, що, коли грецький патріярхат Царгороду склав 1453 р. спілку з мусульманською державою, він мав, поряд із своїми теологічними мотивами, ще й церковно-політичні заміри. Це був гігантський плян: про-

<sup>46)</sup> Schaefer, Jahresbericht, ст. 331—333.

довжити, принаймні, в культурно-духовій площині вже загрожене існування свого грецького народу та врятувати його обхідним шляхом через церкву. Якщо грецьке цісарство знищено, і Візантію позбавлено ролі політичної метрополії грецької імперії, — що ж, у такому випадку „велика ідея” грецизму мала існувати й далі в особі вселенського, себто грецького патріярха і сяяти з того самого Фанара, що й попереду. Це й була славетна мегале ідея („велика ідея”) церковно маскованого, нібито прилученого до османства, а проте духово неушкодженого, навіть оновленого та агресивного грецизму, що під його знаком опановувано національні східні церкви османської держави від 1453 до 1878 р. Під тим самим знаком цього „підпільного” грецизму — підпертого авторитетом османського падишаха — безперервно грецизувалось сербські, болгарські, альбанські, молдавські й волоські єпископати Балкану, грецизувалось їхню слов'янську, румунську, шпикетарську церковну мову, і ще 1871 р. (на синоді в Царгороді) розвивалось церковне вчення, яке забороняло творення очолюваних негреками дієцезій, як „племінну прихильність” („філетизм”).

Аналогічну ідею здійснює нині й поновлена 1943 р. московська державна церква. Проте наново заснований російський патріярхат має, звичайно ж, на увазі не застарілу, як на нього, грецьку, а покликану до нового життя великоруську і всеслов'янську ідею.

#### а. Великоруська ідея.

Великоруська ідея, що виросла в „симфонічному” співзвуччі з самосвідомою російсько-советською імперією, виявилась між іншим у переважно національно-російській організації суцільної церкви: протилежно до всіх засад советського „федералізму”, які, напр., залишають у прикордонних та в парціяльних внутрішніх областях деяку роллю офіційній національній мові дотичної підсоветської народности, — нова советська державна церква знає лише одну-єдину церковну мову — російську.

Вона є мовою навчання у вищих теологічних учбових закладах, розмовно-побутовою мовою всіх ієрархів советської державної церкви, офіційною мовою синодів, в тому числі й не-російських місцевих синодів, а також всесовєтських багатонаціональних соборів. Без узгляднювання того, що й поновлена советська державна церква охоплює багато мільйонів віруючих не-росіян (українці, білоруси, кавказці, тюркська й сибірська діаспора), російська мова править за єдину писемну мову в дипломатичних взаєминах церковного уряду назовні і в його діяльності всередині.

Впродовж 2. світової війни був, напр., із зрозумілих політичних мотивів, за державною допомогою, заснований окремий „екзархат західних областей України і Білоруси” (1940—1941), з теоретичною резиденцією в Луцькому; було б зрозумілим — доручити цей високий церковний пост, за зразком хоча б советської грузинської церкви, українцеві або білорусові; замість того, наді-

слали виразного великоруса, білоруського походження, єпископа Ніколая (натоді митрополита Волинського й Луцького, пізніше — митрополита Крутицького й Коломенського). Рівно ж коли 1941 р. наново організувалось церковний провід суцільної України, то це відбулось не в формі, скажімо, патріархату (як це, напр., впродовж сторіч було в у двадцять разів меншій грузинській церкві), а лише на канонічно нижчому ступені екзархату; а на екзарха знов таки висвятили не українця, а бувшого біло-, тепер великоруса, вже згаданого вище митрополита „Волинського й Луцького” Ніколая, що відтоді, в характері „митрополита Київського й Галицького”, отже владики двох українських митрополій, продовжував собою низку систематично скеровуваних туди національних великорусів (1941—1943); рівно ж і по його відході Київ одержав „екзархом” великоруса.

По офіційному складенні конкордату цей принцип став очевидним: нововисвячених єпископів і митрополитів, майже скрізь великорусів за походженням або вихованням, безоглядно призначається в окремі іншонаціональні області, і вони правлять там, як колись у царській державі, за чинників русифікації, за носіїв „великої російської ідеї”. Про це свідчать між іншим їхні „відомості”, казання й послання, скрізь публіковані російською мовою. Маємо перед собою — щоб обмежитись на самому лише цьому прикладі — послання, скеровані названим вище екзархом Ніколаєм Київським до „духівництва й віруючих України” за 1942—1943 р.р.<sup>46)</sup>: вони складені скрізь російською мовою, всякий український національний рух у них засуджується, як „політику петлюрівщини”<sup>47)</sup>; навіть у перекладанні літургійних книг з давньоцерковнослов’янської мови українською (з визнаною Ніколаєм „ціллю наблизити богослужбу до розуміння рядового українця”) запідозрюється „чорний замисел”, а саме — „бажання відділити українську церкву саме в її літургійній мові від її матірньої російської церкви”; мовляв, таке самостійне відділення становить схизму, що позбавляє віруючих благодаті Божої і веде їх душі до вічного засуду<sup>48)</sup>.

Проти того наміру Ніколай звертається навіть не в характері екзарха України, а, за особливим самоїменуванням, як „екзарх матірньої Московської Церкви” — інакше кажучи, як речник „великої російської ідеї”.

#### б. Всеслов’янська ідея.

На підбудові „великоруської ідеї” базує Московський конкордат, простуючи вслід за проблемами й успіхами 2. світової війни, надбудову панславізму. Отепер, разом із пропагандивною діяльні-

<sup>46)</sup> Митрополит Н и к о л а й, Слова, речи, послания (Проповіді, промови, послання) (1941—1946). Москва, изд. Патриарш., 1947, I, ст. 237—253.

<sup>47)</sup> Мимоволі пригадується анатема, оголошена грецькими єпископами Царгороду 1871 р., коли вони засудили аналогічну національно-федералістську церковну політику болгарів як „філетизм” („племінну прихильність”).

<sup>48)</sup> Послання від 28. березня 1942 (Н и к о л а й, Слова, I, 241 сл.).



стю держави та її далекосяжним просуванням до міжєвропейських країн, збирається врожай, що був посіяний, починаючи від теорії про Москву, як Третій Рим, через слов'янофільський рух, аж до славнозвісного гасла Уварова: „Самодержавство, православ'я, народність”<sup>49</sup>). В цих концепціях пангрецизм „Другого Риму” (Царгороду) знайшов собі історично значущого наступника.

Всеслов'янський мотив виринає за 2. світової війни, сказати б, раптово в казаннях і промовах російських князів церкви. Із 17 промов і 5 посланій, що їх, приміром, опублікував згаданий вище митрополит Ніколай (Крутицький і Коломенський) за 1941—1946 років<sup>50</sup>), дві промови<sup>51</sup>) і одно посланіє присвячені всеслов'янським проблемам, в тому числі, напр., „Заклик до слов'янських народів із приводу другої річниці 2. світової війни”, складений Ніколаєм ще в характері „екзарха України”<sup>52</sup>).

У промові, зверненій до сербського митрополита Іосифа (дієцезії Скопле) югославський народ дуже значуще названо „єдинокровним з російським народом”<sup>53</sup>); в іншому зверненні — до чеського декана євангеліцького теологічного факультету в Празі — особливо акцентується заслуги російської східної церкви перед всеслов'янським рухом: „Наша церква взяла за воєнних років участь у всеслов'янському русі, який за часів війни виконав своє велике завдання (сделало свое большое дело), об'єднавши слов'ян і піднісши їх дух до перемоги над ворогом”<sup>54</sup>). Рівно ж і у внутрішньо-церковних, душпастирських казаннях раз-у-раз повертається всеслов'янська тема: підкреслюється, за Гердером, велику миролюбність слов'ян, чиєю головною властивістю є — „також і за свідомством інших народів — м'якість, жалісливість, сумирність (мягкость, сострадательность, кротость)”<sup>55</sup>).

Попри ці запевнення про слов'янську миролюбність, не бракує, проте, найгостріших випадів проти німецьких „варварів”, „людодів” та „бандитів”. Численні казання ще й інших князів церкви є спотворені виразною расовою зненавистю слов'ян проти германців<sup>56</sup>), — а інде: розвивається напівмістичний, по-всеслов'янському забарвлений месіанізм<sup>56a</sup>).

<sup>49</sup>) Споріденність між слов'янською ідеєю (слов'янофільство, панславизм) і східною церквою (під російським керівництвом) може вважатись тут за відому. Порівн.: Alfred Fischel, *Panslavismus bis zum [1.] Weltkrieg*, Stuttgart-Berlin; Nik. Berdjajev, *Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus*, Luzern 1937. — Дотичні вислови Ф. М. Достоєвського зібрав останньо Hans Koch, *Klassiker der Staatskunst*, Wien 1950, 6.

<sup>50</sup>) Ніколай, Слова, I, ст. 175—253.

<sup>51</sup>) Промова на Всеслов'янських Зборах у Москві, 9. травня 1943 (Слова, I, ст. 182—186); промова на Всеслов'янському Конгресі в Београді, 9. грудня 1946 (Слова, I, ст. 231—236).

<sup>52</sup>) Заклик до слов'янських народів із приводу другої річниці війни, 22. червня 1943 (Слова, I, ст. 248—250).

<sup>53</sup>) Ніколай, Слова, I, ст. 202.

<sup>54</sup>) Ніколай, Слова, II, ст. 384.

<sup>55</sup>) Ніколай, Слова, II, ст. 124.

<sup>56</sup>) В одному казанні, в Москві, 26. червня 1941 р., митрополит Сергій

після виявленої спочатку готовости — на певній дистанції; в болгарській церкві обраний під советським впливом перший екзарх<sup>60</sup>) був скоро (1948 р.) позбавлений свого уряду. Лише в Альбанії і Румунії зв'язок із Московським патріархатом здається ще міцним, — тимчасом, як у слов'янських державах панславістський цемент, очевидно, вже стає крихким.

### 3. Місіонерський наступ Сходу.

Проте церковна політика Москви не дала розчарувати такими зворотними реакціями.

15. травня 1944 р., ще за війни, помер новообраний патріарх Сергій, у віці 77 років. Його наступником став його найближчий співробітник, дотогочасний митрополит Ленінградський Алексій, нагороджений орденом за участь в обороні своєї резиденції, натоді 66 років, одинадцятий патріарх у списках свого рангу.

На час його урядування припадають усі чини, з яких дається визначити зовнішню політику поновленого патріархату. Це є: ціла система просторих пропагандивних і візитаційних подорожей, насамперед його власна велика проща до Святої Землі — перша в історії російського патріархату; далі — два московські синоди, які були скликані з незвичайно коротким міжчасом трьох років (1945—1948), і на які в обох випадках були запрошені визначні ієрархи закордонних церков<sup>61</sup>); до цього належать і два значущі церковні уряди зовнішньої політики, що своїм постановам і цілеспрямованням показують, що — після першої серії зовнішньо-церковних, сказати б, автоматичних успіхів — тепер мається на увазі досягати нової серії успіхів через пляново цілеспрямовану працю: один із тих двох урядів зветься „Всеросійська Церковна Місійна Рада” і має до діла з ісламом (в арабів, пакістанців, турків), шінтоїзмом (в японців) і буддизмом (в китайців); другий уряд зветься „Церковний Уряд Зовнішніх Справ”, він підпорядкований керівництву одного з найобдарованніших ієрархів Советського Союзу — вже не раз згаданого вище колишнього „екзарха України” (1940—1943), від 1944 р. митрополита Крутицького і Коломенського Ніколая — і призначений обробляти позасоветські християнські церкви<sup>62</sup>).

Так звані зовнішньополітичні інвестиції подають вже й досить матеріялу, щоб зрозуміти їх духовий зміст: це є однозначна місіонерська настанова (отже „офенсива”) з потрійним напрямом удару: а) проти грецько-вселенського Царгородського патріар-

<sup>60</sup>) Митрополит Стефан Софійський: звільнення від уряду відбулось „на власне прохання, з огляду на стан здоров'я і на певні церковні підстави (Болгарський церковний офіціоз, 1948, 29—30; журнал Московського (!) патріархату, 1949, 3, 7).

<sup>61</sup>) Автентичні матеріяли про 1. синод (1945 р.): Сергій, Спадщина, ст. 321—340; про 2. синод (1948 р.): Документи Церковного Уряду Зовнішніх Справ, 1949, I (цитуються тут за 1. виданням).

<sup>62</sup>) Schaefer, Jahresbericht, ст. 337—356, — порівн. Николай, Слова, т. I—II, Москва 1947—1950.

хату; б) проти міжнародньо-вселенського руху (Женевського); в) проти римської курії у Ватикані.

#### а. Наступ проти грецько-вселенського Патріярхату.

Суперництво Москви супроти грецького патріярхату в Фанарії є таким самим старим, що й сама російська церква. Воно було загострене нерозв'язаною від кінця 18. сторіччя суперкою, хто має церковно опікуватись головною масою турецької спадщини. В міжчасі між війнами, 1918—1940 р.р., здавалось, що між двома суперниками триває свого роду внутрішнє замирення, бо ж обидва перебували якоюсь мірою „в катакомбах” — цей під Леніном—Сталіном, а той під Кемаль-пашею. Результат 2. світової війни насамперед змінив співвідношення на користь московського суперника: тимчасом, як грецький патріярхат (двічі вакантний за найкритичніших років, 1946 і 1948) був заплутаний в муки грецької громадянської війни та в усі лиха на Передньому Сході, Москва зібрала навколо свого престолу, на своєму першому „показовому” синоді 1945 р., майже всіх східних патріярхів або їх заступників<sup>63</sup>), відчувила від греків важливий російський закордонний екзархат в Західній Європі (Париж), відділила від Царгородського патріярхату більшість балканських церков — і в такий спосіб тимчасово виграла перший бій, в характері всеправославного об'єднувального руху під слов'янським керівництвом<sup>64</sup>).

Проте вже в справі II Московського синоду, що був скликаний (1947), в характері всезагального східного церковного собору, очевидно, в протигагу заповідженій тим часом світовій конференції церков в Амстердамі (1948), грек із Золотого Рогу надолужив: він запертендував, що право на подібні церковно-політичні запрошення світового масштабу належить у східній церкві виключно його власному патріярхатові, і добився того, що решта патріярхів Переднього Сходу (Олександрія, Антіохія, Єрусалим) стали по його боці, а вслід за ними й Атени, Кіпр і — Београд. Таким чином, призначений на 1947 рік II Московський синод мусів бути відкладений на рік пізніше; а коли він 1948 р. все ж таки відбувся, то вже не мав назви всезагального східного собору, а мав далеко скромнішу — „міжцерковної православної конференції” (9—17. липня 1948 р.).

<sup>63</sup>) Олександрія, Антіохія, Царгород (в заступництві), Єрусалим (в заступництві), Сербія (в заступництві), Румунія (в заступництві), Грузія, США (в заступництві), — порівн. С е р г і й, Спадщина, ст. 322.

<sup>64</sup>) 4. лютого 1946 р. митрополит Ніколай Крутицький, керівник церковного уряду зовнішніх справ Московського патріярхату, проголосив в офіційній вчистій промові, що „православні слов'янські церкви розглядають сьогодні Московського патріярха, як голову цілого православного слов'янського світу” (журнал Московського патріярхату, 1946, II, 5). — Сам патріярх прославив свого небіжчика-попередника, як „правдивого пастиря, зверхнього ієрарха, якому Христос як колись Петрові, доручив паству” (журнал Московського патріярхату, 1947, IV, 43).

Рівно ж і в його фактичному складі виявилось, що спротив Царгороду спромігся стримати від участі в ньому східних і грецьких ієрархів: поза кількома представниками меншого рангу, жаден східній патріарх не з'явився за цим разом особисто, Єрусалим був демонстративно відсутній; присутніми були лише самі керівники сателітних церков. Протоколи конференції підписали рівно ж самі лише представники сателітів, а присутні грецькі та східні спостерігачі не дали свого підпису під найважливішими ухвалами, — також і в такий спосіб підкресливши свою дистанцію від московського осередку всеправославного єднання. Певна стабілізація російсько-грецької напруги настала, коли 1947 р. російський закордонний екзархат у Парижі знов підпорядкувався Царгородському патріярхові, і коли на престол того патріярхату покликано (на початку 1949 р.) енергійного американського грека Атенагора.

Назовні стосунки між двома всеправославними ривалями ще й натепер визначаються традиційною застиглою чемністю; проте впадає в очі, що в московських публікаціях загально уникається вживання титулу „вселенського патріярха” (себто патріярха вседержавного, в ужитку від 518 р п. Н. Р.) на означення ієрарха з Золотого Рогу<sup>65</sup>).

#### **б. Наступ проти вселенського руху.**

Супрека між Москвою і вселенським рухом, продискутована переважно на тому II Московському (анти-) синоді<sup>66</sup>), надала росіянам насамперед того успіху, що балканські східні церкви — доти улюблені й охочі<sup>67</sup>) учасниці вселенського руху, від Стокгольму 1925 р. аж до Утрехту 1938 р. — за цим разом були суцільно відсутні. Форма уґрунтування цієї відсутности — попри сердечне запрошення — може бути названа поглядно чемною: мовляв, вселенський рух відкидається лише „за його сучасним пляном”, бо він „працює над об'єднанням церков не благословенними методами та засобами” і „знизив та скоротив

<sup>65</sup>) До цього й до попереднього порівн. Schaefer, Jahresbericht, ст. 303 сл. і 323—325; Bertold Spuler: Zur Entwicklung der Orthodoxie. Ost-Europa, Heft 4, Jahrgang 3, ст. 300 сл.

<sup>66</sup>) Ухвали а) до питання „вселенський рух і православна церква”, б) до питання „англіканська ієрархія” (Документи I, ст. 32—36).

Далі, „Послання до християн всесвіту” (заклик до миру) (Документи I, ст. 39—41).

До того ще й судження геттінґенського євангелицького історика церкви Ернста Вольфа: „Доведеться з певним струшенням сконстатувати, що про розуміння того, як у вселенському русі, насамперед саме в теологічному перерозподілі в протестантському таборі, розкривається проблема церкви та питання про дійсність церкви, згідно з її посеїбичною реальністю, — в цьому московському документі не міститься нічого” (див.: Orthodoxie und Evang. Christentum. Studienheft 1, 1949, 67).

<sup>67</sup>) Вони з'являлись не без застережень, зокрема стосовно до болісно відчуваних ними догматичних розходжень і щодо свого власного, теж ніколи не втраченого з ока, місіонерського завдання. Порівн. Schaefer, Jahresbericht, ст. 317—323.

передумову того об'єднання аж до одного-єдиного пункту визнання Ісуса Христа Господом нашим”.

Вражає в тих ухвалах гордо-поблажливий тон супроти англiканства. Цьому останньому, що з ним iще на великих офіційних відвідинах у червні 1945 р. у Вестмінстері та Бакінгемі врочисто побратались були<sup>68)</sup>, подано тепер пораду, „щоб англiканська церква (наколи вона прагне визнання її посвячення з боку східньої церкви) змінила своє вчення під догматичним, канонічним і еклесіологічним поглядом, а зокрема — засадничим для нього розуміння св. таїнств, особливо ж у частині про рукоположення”<sup>69)</sup>.

Скільки відкидання вселенського руху уґрунтовується догматично, то наведені доводи, хоч і не є нові, а проте повинні розглядатись серйозно. Не слід обминати того, що східня церква (також у своїх прихильно настроєних західніх і південних складниках) почувается втомленою від неплідних — як їй видається — дискусій вселенського руху, ба навіть принагідно вбачає в них „всепротестантство”<sup>70)</sup>. Оцю поважну течію наново закривізована сарматсько-православна советська вісь підтримала тепер своїм по-советському беззастережним „ні”.

Скільки відкидання вселенського руху походить врешті-решт із церковно-політичних мотивів, не слід замовчувати того, що тут виявляється смілива спроба протиставити гаданому всепротестантству потужність об'єданого за слов'янською лінією всеправослав'я<sup>71)</sup>: „Православна церква не посідає навіть адміністраційного об'єднання своїх місцевих церков”, — так сказано там, з ясным натяком на власне прагнення зверхности, — „чого ж вона має брати участь в адміністраційному об'єднанні iнакше мислячих християнських організацій?”... — „I далі: яке місце можуть зайняти православні слов'яни в рамках цього об'єднання? Аж ніяк не таке, яке відповідало б їхній значущості. Адже на зборах в Амстердамі допущено лише три мови — французьку, англійську й німецьку, але жадної слов'янської...”<sup>72)</sup>.

<sup>68)</sup> Російська церковна делегація була тоді прийнята англійським королем а рівно ж і архієпископами Кентерберійським і Йоркським. Вона написала про це в своєму щоденнику подорожі: „Ця авдієнція свідчить про високе значення делегації російської церкви в країні, чії церковні кола вже здавна схиляються до російського православ'я...” (Сергій, Спадщина, ст. 336).

Висловлені при цих нагодах три самовпевнені промови церковного „міністра закордонних справ”, митрополита Ніколая — дів.: Николай, Слова, I, ст. 218—225).

<sup>69)</sup> Документи, I, 35 сл.

<sup>70)</sup> Schaefer, Jahresbericht, ст. 321.

<sup>71)</sup> „Становище православних церков супроти вселенського питання стає вповні зрозумілим лише на тлі їхніх власних об'єднувальних потяжень” (Schaefer, Jahresbericht, ст. 323).

<sup>72)</sup> Промова патріярха Алексія перед відкриттям Московської Православної Народи, 9. липня 1948 р. (Документи, I, ст. 25).

## в. Наступ проти Римської Курії.

Просторий розділ „Москва і Ватикан” не надається тут до розгорненого викладу — це була б ціла розвідка сама з себе; тому він може бути тут лише сумарно накресленим.

Почалось з часів між двох світових воєн із того, що римська церква, по захопленні влади большевиками, втратила в Советському Союзі свій біологічний і канонічний стан посідання; після кількох показових судових процесів зліквідовано найвидатніших прелатів і обмежено католицьке релігійне життя самими лише нечисленними місцями богослужби при амбасадах у столиці. По тому римська курія скріпила свої посілості при східньому кордоні трьома конкордатами (з Латвією 1922 р., з Польщею 1925 р., з Литвою 1927 р.), заснуванням двох нових архієпископств у Ризі й Ковні та з'єдиненого (уніятського) місійного єпископства на Волині і посиленою підтримкою з'єдинених церков у Західній Україні й Румунії<sup>73</sup>).

В ході 2. світової війни розірвано й цю мережу: конкордати й місійні заклади зникли разом з дотичними державами, залишились на перший час самі лише аванпости унії серед українців і румунів. Саме проти них був скерований перший головний наступ поновленого Московського патріархату. В двох майже однаково зорганізованих та одночасних акціях, спершу українська (1946), а потім румунська (1948) з'єдинені церкви були, начебто за власним і однодушним бажанням, виключені з-під дотогочасної юрисдикції Ватикану і підпорядковані східній церкві: в цілому чотири українські дієцезії<sup>74</sup> з 7 єпископами й коло 2500 священниками, за якими стояло приблизно 4,5 мільйонів віруючих, — а рівно ж п'ять румунських дієцезій<sup>75</sup> із приблизно 100 священиками та щось із 1,5 мільйонами душ. Цим актом збурено результат багатовікової місійної праці (Фльорентійський собор 1439 р., Берестейський 1599 р. і Блязendorfsький 1697 р.); римська курія втратила зокрема останні аванпости унії серед корінної східньої людности і є натеper, під канонічним кутом зору, обмежена, щодо того, на дотичні еміграції.

Римсько-католицька церква т. зв. латинського обряду існує нині лише на „західній периферії Советського Союзу”, тобто в новоприлучених балтицьких краях. Офіційна Советська Енциклопедія від 1947 р. нараховує щодо того (ст. 1790) одного — натовді

<sup>73</sup>) Hans Koch, Ostproblem, ст. 10—14.

<sup>74</sup>) Сергій, Спадщина, ст. 372—374; Die ersten Opfer des Kommunismus, Weißbuch über die religiösen Verfolgungen in der Ukraine, і простора інша література різними мовами. — Аналогія між цими антиунійними потягненнями Москви (Третього Риму) і рівнозначно боротьбою Царгороду (Другого Риму) проти Фльорентинської унії — є очевидна.

<sup>75</sup>) Бюлетень Московського патріархату, 1949, I, ст. 5; Nicolae Pop: Kirche unter Hammer und Sichel. Die Kirchenverfolgung in Rumänien 1945-1951. Berlin 1953. від тисячі років були виборені від православ'я” (Schaefer, Jahresbericht, ст. 33).

71-річного — митрополита, одного архієпископа і двох єпископів, без точніших чисельних або льокальних відомостей. Навряд чи можна сподіватись, що дотичні парафії уникнуть долі інших у тих країнах<sup>76</sup>).

Другий московський наступ був скерований проти властиво-латинських церков Сходу поза Советським Союзом як таким<sup>77</sup>). Він іде пляново з півдня на північ, мав свої центри ваги в Загребі—Будапешті—Празі і стоїть натеper під Варшавою. За мету йому править, висловлюючись у термінах церковного права, — державна церковність під зверхністю Політбюра; висловлюючись у термінах політики — свого роду церковна „народна демократія”; висловлюючись в історичних визначеннях — галліканізм під знаком советів<sup>78</sup>). Сприйнятливість дотичних церков супроти всіх цих претенсій є відмінна: міцнішими виявляються консервативно-селянські спільноти; під загрозою перебувають старі, обтяжені галліканськими традиціями, опозиційні церкви, як ось чеська<sup>79</sup>) (проте не словацька), і такі, що сподіваються собі від нового становища, всупереч усій належній християнській солідарності, політичної користи, як от, наприклад, польська церква в змаганні за колишне Бреславське єпископство.

Звичайно ж, по-людському кажучи, навіть унормоване законами толерування якоїсь церковної спільноти всередині або з сторони Советського Союзу аж ніяк не становить чогось остаточного. Про це офіційна Советська Енциклопедія, під рубрикою „Релігія і церква в Советському Союзі” (1947), на ст. 1782 (передостаннє видання), висловлює стільки, що немає потреби в будь-яких дальших висновках. Там сказано літерально: „Як довго релігія не відмирає, як довго вона не випускає з своїх обіймів і кайданів певну частину повноправних советських громадян, — так довго советська держава рахується з існуванням релігійних уявлень і, спираючись на статті 124<sup>80</sup>) Сталінської Конституції, аж ніяк не обмежує свободи виконання релігійних культів”.

<sup>76</sup>) „Після того, як папа Пій XI за 30-х років вже вбачав був у римсько-католицькій церкві наступницю, мовляв, відмираючої православної церкви в Східній Європі і вирішив був її до цього завдання, — його наступник Пій XII змушений допускати її плянове витиснення з просторів, що від тисяч років виборені в православ'я” (Schaefer, Jahresbericht, ст. 335).

<sup>77</sup>) Із просторої дотичної літератури назвемо тут лише орієнтаційну статтю: Christoph Frh. v. Imhoff, Rom-Konstantinopel-Moskau (Stimme der Gemeinde, Stuttgart 1950, II, 2, ст. 13 сл.).

Попівн. також: Hans Koch, Kreml und Vatikan in der Weltperspektive (Evan-gelische Welt, Bethel 1950, IV, 13, ст. 385—388).

<sup>78</sup>) „Gründen die Sovjets eine Ostkirche?” — in Le Figaro, Paris 1959, 4—5. II. (Ost-Probleme, Bad Nauheim, 1950, II, 9, ст. 262 сл.).

<sup>79</sup>) Hierarchie, Klerus, Volk. Lehren aus der Tragödie in der Tschecho-Slovakischen Republik (Wort und Wahrheit, Wien 1951, IV, ст. 241—246).

<sup>80</sup>) Стаття про свободу релігійних культів у Советському Союзі. Про це див.: Giuseppe Schweigl, S. J. I. „L'articolo 124 della costituzione sovietica sulla libertà dei culti. Raccolta di leggi”. Roma 1946. 2. „Il nuovo statuto della chiesa russa e l'art. 124 della costituzione sovietica”. Roma 1948. (Обидві праці опубліковані в Documenti e studi di espansione christiana, 3. e 4. Edizioni „La civiltà cattolica”).

Щоправда, Ватикан, як такий, здається, виключений і з цієї доби толеранції.

Не хто менший, як згаданий вище II Московський синод 17. липня 1948 р. врочисто „засудив” його, щоб не сказати — прокляв. Проте, коли такого роду прокляття в інших церковних актах здебільшого угрунтовується лише догматично або теологічно, вирішальна „ухвала”<sup>81)</sup> цього синоду є — після звичайної теологічної полеміки — ще й політично розроблена: „Впродовж численних сторіч і аж до наших днів папізм намагався наVERTати православних до католицтва кривавими війнами та всякого роду насильствами... за останньої війни 240.000 сербів, альбанців, хорватів, як рівно ж і в Чехо-Словаччині, Польщі, Україні й Білорусі...” — „Римські єпископи, ті королі світської держави, ... були завжди по боці могутніх сього світу та проти слабих і визискуваних...” „Отак і натеper діяльність Ватикану скерована проти інтересів працівників. Ватикан є осередком міжнародних інтриг проти інтересів народів, зокрема слов'янських. Він є осередком міжнароднього фашизму. Він є одним із паліїв двох імперіалістичних воєн і бере нині найактивнішу участь в розпалюванні нової війни та взагалі в політичній боротьбі проти світової демократії...”

І нинішнього папу згадується такими словами: „в очах його прихлонників, видається чесною політична діяльність цього папи, тобто його участь у роздмухуванні братовбивчих воєн, в боротьбі проти демократії та в обороні фашизму...” — „Всі християни, без різниці нації та віроісповідання, не можуть не заплямувати цю політику Ватикану, як антихристиянську, антидемократичну і антинаціональну...”<sup>82)</sup>.

Рік пізніше, на російському „конгресі миру” в Москві, 26. серпня 1949 р., вже не раз згаданий єпископ зовнішніх церковних справ Ніколай — в офіційному виступі — знов плямує Ватикан: „Російсько-православна церква, що з любов'ю йде назустріч віруючим католицької церкви, не може обминути вчинків певної групи людей, які захопили владу й право в тій церкві, що ідейно й реально втілює воєнну гістерію наших часів. Впродовж цілої 2. світової війни, з височини папського престолу не було чути ні єдиного протесту проти катів людства, на захист мільйонів замордованих, тортурованих, зогнилих у в'язницях, повішених або розстріляних або загинувших у жахливих газових камерах. Лише один-єдиний раз піднісся голос (папи), а саме, коли... почали судити вбивців. Тоді цей голос зазвучав — в оборону вбивців. Нині

<sup>81)</sup> Документи, I, ст. 28 сл.

<sup>82)</sup> Підписаний цей присуд лише Москвою та її сателітними церквами (Грузія, Сербія, Румунія, Болгарія, Польща, Альбанія і Чехія); єдині підписи поза цим колом — це підписи двох командированих митрополитів „від Антіохійської церкви” і „від Олександрійської церкви” (Документи, ст. 30), зокрема бракує підписів грецького й вірменського представників, що були присутні.



зверхній голова католицької церкви, старий заклятий ворог Советського Союзу, засліплений своєю старою ненавистю до православних і до слов'ян, зокрема до російських советських людей, одверто перейшов до темного табору паліїв нової війни... Цілий світ знає його, як агента американського імперіялізму. Своє антихристиянське обличчя, в усій його духовній потворності, папа римський нещодавно виявив у своєму екскомунікаційному декреті проти комуністів та їхніх однодумців — в декреті, що докорінно суперечить усім засадам євангельсько-християнського вчення, і що був покликаний до існування звірячою ненавистю зверхнього голови римсько-католицької церкви...<sup>83)</sup>.

### Вселенська місія всеправослав'я.

Було б занадто просто — добачати в цих незвичайних вибухах лише заперечення та критику. За всією гострістю нецерковної мови виразно ховається намір протиставити всехристиянському патосові Риму власний всехристиянський патос Москви.

Проте гострість цієї мови вказує ще й на те, що за московською претенсією є деяка непевність: це з одного боку, як Г. Шедер твердить у іншому зв'язку, страх перед секуляризмом, якого вдарили лишили слід на власному тілі, і перед яким хочеться, в порядку слов'янсько-східного співчуття, застерегти ближніх Заходу.

Але, з другого боку, це й характеристична стурбованість пропагандиста, що почувується якось непевно в своїй дефенсиві і воліє перебільшувати розділове, аніж по-християнському акцентувати єднальне. Такого роду турбота перед — мовляв — непорозумінням виявляється, наприклад, у статті Г. Разумовського, заступника керівника російського церковного уряду зовнішніх справ, на тему „Амстердам і східня церква” (квітень 1949), де він відмежовується супроти католицьких заходів: „Ми не хочемо ні Першого, ні Другого Риму, бо вони були засновані на антихристиянській зарозумілості. І наша російсько-православна церква не прагне й бути Третім Римом, як це вороги православ'я так безнастанно навівають за кордоном слабим душам, щоб відірвати православних від правдивої єдності з родиною православних церков...<sup>84)</sup>”.

В одному документі, що був 1946 р. опублікований офіціозом Московського патріархату — певною мірою програмово-наочно виражено цілу новопробуджену самопевність „Третього Риму — Москви”, але й великий страх, пов'язаний з власним почуттям вселенської місії: „Для світового православ'я кордони Советського Союзу є на сьогодні завузькі, як колись церква не могла обмежитись кордонами римської держави. Ще ніколи православна церква, в особі свого московського провідника, не виявила з такою силою,

<sup>83)</sup> Николай, Слова, II, ст. 319.

<sup>84)</sup> H. Schaedel, Jahresbericht, ст. 337.

від переповненого серця, свою всеохопну, всесвітню, вселенську любов, як насьогодні... Православ'я не є лише східньою формою християнства, одним із типів християнської побожності. Воно має радше світове значення. Якщо церква мусіла тимчасово обмежуватись кордонами Сходу, то це не значить, що таке відповідає її природі. Її всеохопна любов простягається на цілий всесвіт. Її надприродній дух, за природою своєю, не обмежений земними рубежами<sup>85)</sup>.

На зформуванні російською східньою церквою цього самовпевненого, але й зобов'язуючого її саму визнання до „всеохопної любови в надприродньому дусі” — волиємо зупинитись.

Був колись російський митрополит в одній українській дієцезії, що навів одного разу слова англіканського єпископа на єгипетському митрополічному престолі: „Перегороди між церквами не сягають до неба”<sup>86)</sup>.

---

<sup>85)</sup> Архиепископ Ковалевський: Журнал Московського патріархату, 1946, X, 48 сл.

<sup>86)</sup> Вислів англіканського єпископа Єгипту Гвінна, наведений російським митрополитом Київським Платоном (Городецьким) — див.: Harald v. Rautenfeld, Zeitgeschichte und ökumenische Zusammenhänge der Moskauer Botschaft seit der Zeitwende. (Orthodoxie und Evang. Christentum. Witten-Ruhr 1949, Studienheft 1, 72).

## DIE RUSSISCHE STAATSKIRCHE IM RINGEN UM DEN INTERCHRISTLICHEN PRIMAT

Von  
Hans Koch

### I.

Bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts gab es in Osteuropa nur drei östliche Großraumkirchen: in der osmanischen Türkei, im zaristischen Rußland und im monarchischen Österreich-Ungarn. Die Bildung von Nationalstaaten im 19. bis zum 20. Jahrhundert hat diese Landeskirchen atomisiert und in kleine Nationalkirchen umgeformt; es gab eine griechische, serbische, bulgarische, später rumänische, albanische usw. Splitterkirche.

Alle diese Nationalkirchen konnten sich solange ungehindert entwickeln, als die ehemals russische Landeskirche geschwächt und durch den aussichtslosen Kampf mit dem antitheistischen Sowjetstaat neutralisiert war (1917—1949).

Das nationalkirchliche Gleichgewicht wurde entscheidend gestört, als der Sowjetstaat mit seiner christlichen Ostkirche ein Konkordat abschloß (September 1949), die bisher verfolgte Kirche praktisch zur Staatskirche erhob und nach seinem Siege zum verlängerten Arm seiner Politik gestaltete (1945 ff.).

Die Voraussetzungen dieser scheinbar unorganischen Politik waren nicht nur taktischer Art (Rücksicht auf die angelsächsischen Bundesgenossen, Propaganda in der eigenen Bevölkerung), sondern entsprachen auch der Doktrin des Dialektischen Materialismus, der für gewisse Fälle sogenannte „Sprünge“ der Revolution gestattet, ja selbst den Übergang zur „Evolution“ erlaubt.

Die Moskauer Ostkirche nahm das gewagte Spiel ihrerseits auf, weil sie darin eine Fortsetzung der alten byzantinischen Kirchenpolitik erblickte (Moskau, das Dritte Rom) und weil sie sich verpflichtet fühlt, im heidnischen Staat erst recht christliche Mission zu treiben.

### II.

Die unter so merkwürdigen Voraussetzungen geformte neue „sarmatische Kirchenachse“ stößt nun nach den Erfolgen von Jalta und Potsdam in dreifacher Richtung vor: Sie einigt die oben geschilderten nationalen Splitterkirchen unter großrussisch-panslavischer Losung; sie erhebt den Führungsanspruch im allgemein-orthodoxen Kirchenraum; und sie missioniert sogar unter den anderen christlichen, nicht-orthodoxen Kirchen.

Die großrussisch-panslavische Einigung aller orthodoxen Kirchen des sowjetischen Satellitenbereiches ist gelungen; von den baltischen Ostkirchen bis Albanien unterstehen sie alle in irgendeiner Form dem Moskauer Patriarchat, nehmen an seinen Kon-

zilien und (Friedens-) Kongressen teil, erhalten und befolgen sein „Kirchliches Amtsblatt“ und werden von seinen Abgesandten brüderlich kontrolliert; in kleinere Kirchen entsandte Moskau seine eigenen Hierarchen als kanonische Bischöfe, in größeren wirkt es moralisch und durch theologisch-kirchliche, manchmal auch sprachlich-russische Beeinflussung.

Den Führungsanspruch im allgemein-orthodoxen Kirchenraum betätigt Moskau, indem es zwischenkirchliche Streitigkeiten autoritär schlichtet (z. B. zwischen Konstantinopel und Sofia) oder die orthodoxen Welpatriarchate Antiochien, Alexandrien, Jerusalem zu steuern versucht (manchmal gegen deren Willen) oder gar in die Bereiche der ablehnenden griechischen Kirche hineinregiert (Bürgerkrieg in Hellas, Streit um den Primat mit Konstantinopel).

Am signifikantesten wirkt sich der Moskauer Versuch aus, nicht nur die eigenen Glaubensgenossen zu beherrschen, sondern auch die nicht-orthodoxen Christen der westlichen Welt zu missionieren.

In diesem Sinne arbeitet das seit 1948 bestehende Moskauer „Kirchliche Außenamt“ nach doppelter Richtung:

Die ökumenische Bewegung wird als Panprotestantismus heftig abgelehnt, die anglikanische Kirche als heterodox verurteilt, alle übrigen evangelischen Denominationen als reduziertes Christentum oder als angelsächsische Agentur bekämpft.

Noch schärfer wendet sich die orthodoxe Mission gegen die römische Kirche: sie wurde von dem Boden des sowjetischen engeren Bereiches physisch entfernt (Schauprozesse 1923 ff, Umsiedlungen nach dem II. Weltkriege) und im Bereiche des zwischeneuropäischen Raumes zur Ohnmacht verurteilt (Stepinac, Mindszenty, Beran, Wyszynski). Darüber hinaus, wurden auch hier ganze Kirchenprovinzen vernichtet, indem z. B. durch die sog. „freiwilligen Reunionen von 1948“ die beiden unierten Diözesen der Westukrainer (4,5 Mill. Seelen) und der siebenbürgischen Rumänen (1,5 Mill. Seelen) mit einem Federstrich aus der Jurisdiktion Roms ausgegliedert und der Kontrolle Moskaus gewaltsam unterstellt wurden; der Patriarch von Moskau hat gegen die im Zuge dieser „Reunionen“ erfolgte Verschleppung und Gefangensetzung eines Dutzends uniierter Bischöfe und einiger Hunderte von Priestern nicht protestiert.

All dies erklärt sich aus dem letzten Machtanspruch, der diesem kirchlichen Partner des Kreml offensichtlich vorzuschweben scheint: er will den interchristlichen Primat über Orthodoxe, aber auch über Protestanten und Katholiken; seine Losung heißt „Moskau, das Dritte Rom und — sein Patriarch der oberste Kirchenfürst der gesamtchristlichen Welt“.

## THE RUSSIAN STATE CHURCH AND ITS STRUGGLE FOR LEADERSHIP IN CHRISTENDOM

By

Hans Koch

### I.

Up to the beginning of the nineteenth century Eastern Europe had only three Churches functioning as state churches in large empires, — in Osman Turkey, Czarist Russia and Austro-Hungary. But after the formation of national states in the course of the nineteenth century and the beginning of the twentieth, these state churches were split up and transformed into national churches; thus we find several branches of the old

church — a Serbian Church, a Greek Church, a Bulgarian Church, and later, a Rumanian Church, an Albanian Church, etc.

It was possible for all these national churches to develop freely as long as the former established church of Russia was weakened and neutralized by its hopeless fight against the anti-theistic Soviet State (1917—1943).

The national churches were, however, seriously disturbed when the Soviet State entered into a concordat with the Christian Church in Russia, thus raising what had been a persecuted church to the status of a state church and an instrument of policy after the victory of the Allies (1945 et seq.).

The conditions determining this apparently unorganic policy were partly tactical (consideration for the Anglo-Saxon Allies, propaganda at home). They also corresponded to the doctrine of dialectic materialism which, in certain cases, permits „jumps“, as it were, in revolution, and even a transition to „evolution“.

The Eastern Church of Moscow was ready to play her part in the dangerous game which she regarded as a continuation of the old Byzantine church policy (Moscow, the Third Rome); moreover, she held it to be her first duty to conduct a Christian mission in the pagan state.

## II.

After the successes of Yalta and Potsdam this new "Sarmatian ecclesiastical axis", which came into being in the strange circumstances we have just described, has advanced in three directions: it unites the national rump churches mentioned above under the banner of Great Russian Panslavism; it claims leadership over the whole field of the Orthodox Church; it even conducts a missionary campaign among other Christian Churches.

The Great Russian Panslav union of all Orthodox Churches in the Soviet satellite states has been successfully accomplished. All Eastern Churches, from the Baltic States to Albania, are in some way or other subordinate to the patriarchate of Moscow, attend the latter's councils, take its „Church Gazette“ and follow the instructions therein, and are under the fraternal supervision of Moscow's representatives; in the case of the smaller churches, Moscow reserves the right to appoint its own bishop, and in larger churches it exercises moral pressure and strengthens its influence by promoting the use of the Russian language.

Moscow assumes leadership throughout the area of the Orthodox Church by settling disputes in an authoritarian manner (e. g. the dispute between Constantinople and Sofia) or by trying to lead the patriarchates of Antioch, Alexandria and Jerusalem (sometimes against their will) or by interfering even in the affairs of the more or less hostile Greek Church (civil war in Greece, dispute for supremacy with Constantinople).

Still more striking than Moscow's efforts to lead churches belonging to its own creed are its attempts to proselytize other Christians in the Western World. In this field of activity, the „Foreign Office of the Church“, founded in 1948, pursues a two-fold policy.

The ecumenical movement is decried as pan-Protestanism, the Anglican Church condemned as heterodox, while all other evangelical denominations are opposed as diluted Christianity or as Anglo-Saxon agencies.

The Orthodox Mission is still more violently antagonistic to the Roman Catholic Church. In Soviet Russia itself, this Church has been stamped out, at least physically

(show trials in 1923 and later, forced migrations after World War II) while it has been robbed of all power in the satellite states (Stepinac, Mindszenty, Beran, Wyszynski). In addition, whole church provinces have been wiped out, e. g. by the so-called „voluntary reunions of 1948“, by which the two Uniate Dioceses of Western Ukraine (4.5 million souls) and of the Rumanians in Siebenburgen (1.5 million souls) were transferred by a stroke of the pen from the jurisdiction of Rome and compelled by force to acknowledge the supremacy of Moscow. The patriarch of Moscow uttered not a word of protest against the forcible removal and imprisonment of a dozen bishops and several hundred priests of the Uniate Church, which was one of the results of this „Reunion“.

All this is explained by the latest claim to a power which is obviously the aim of the Kremlin's ecclesiastic partner. It aspires to the leadership, not only of the Orthodox Church, but also of all Protestants and Catholics. Its slogan is "Moscow, the Third Rome, whose Patriarch is the supreme church dignitary in the entire Christian world."

# Зміст збірника

## Verzeichnis der Beiträge Table of Contents

- 1. Проф. д-р Олександр Оглоблин:** Московська теорія III. Риму в XVI.—XVII. стол.  
**Prof. Dr. Ohloblyn:** Die Moskowitsche Theorie des III. Rom im XVI. und XVII. Jahrhundert.  
**Prof. Dr. Ohloblyn:** The Theory of Moscow as the Third Rome in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries.
- 2. Проф. д-р Наталія Василенко-Полонська:** Теорія III. Риму в Росії протягом XVIII. та XIX. стол.  
**Prof. Dr. N. Wasvlenko-Polonska:** Die Theorie des III. Rom in Rußland im XVIII. und XIX. Jahrhundert.  
**Prof. Dr. N. Wasvlenko-Polonska:** The Evolution of the Theory Moscow — the Third Rome during the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries.
- 3. Проф. д-р Борис Крупницький:** Теорія III. Риму і шляхи російської історіографії.  
**Prof. Dr. B. Krupnyckyj:** Die Idee des III. Rom und die Wege der russischen Geschichtsforschung.  
**Prof. Dr. B. Krupnytskyj:** The Idea of the Third Rome in Russian Historical Research.
- 4. Проф. д-р Іван Мірчук:** Історично-ідеологічні основи теорії III. Риму.  
**Prof. Dr. I. Mirschuk:** Die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Theorie des III. Rom.  
**Prof. Dr. I. Mirchuk:** The Historical and Ideological Background of the Theory of the Third Rome.
- 5. Проф. Василь Гришко:** Історично-правне підґрунтя теорії III. Риму.  
**Prof. W. Hryshko:** Die historisch-rechtliche Grundlage der Theorie des III. Rom.  
**Prof. V. Hryshko:** The Legal Basis of the Theory of the Third Rome.
- 6. Проф. д-р Петро Курінний:** Модерна форма теорії III. Риму.  
**Prof. Dr. P. Kurinnyj:** Die moderne Form der Theorie des III. Rom.  
**Prof. Dr. P. Kurinnyj:** The modern Version of the Theory of the Third Rome.
- 7. Проф. д-р д-р Ганс Кох:** Претенсії Москви на примат у відношенні до інших християнських віроісповідань.  
**Prof. Dr. Dr. Hans Koch:** Moskaus Primatansprüche gegenüber anderen christlichen Konfessionen.  
**Prof. Dr. Dr. Hans Koch:** Moscow's Claim to Supremacy over other Christian Creeds.
- 8. Проф. д-р Юрій Шерех:** Від Теофана Прокоповича до Радіщева. Риси ідеологічного стилю доби російської літератури XVIII. стол. у зв'язку з теорією III. Риму.  
**Prof. Dr. J. Schered:** Von Th. Prokopowytch bis Radischtschew. Die Grundzüge des ideologischen Stils in der russischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Theorie des III. Rom.  
**Prof. Dr. J. Sherekh:** From Th. Prokopovych to Radishchev. The main Traits of the Ideological Style in the Russian Literature of the 18<sup>th</sup> century in Connection with the Theory of the Third Rome