

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ЗБАНКО Олександр Васильович

УДК 27–722.5:316.75(477) «20»

ДИСЕРТАЦІЯ

**ПРОЦЕС ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ
В ДИСКУРСИВНИХ ПРАКТИКАХ ВСЕЛЕНСЬКОГО
ПРАВОСЛАВ'Я**

Спеціальність 031 – Релігієзнавство

Галузь знань 03 – Гуманітарні науки

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії.

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

_____ **О. В. Збанко**

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор
Швед Зоя Володимирівна

КИЇВ – 2026

АНОТАЦІЯ

Збанко О. В. Процес інституалізації помісної церкви в Україні в дискурсивних практиках Вселенського Православ'я. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії в галузі знань 03 «Гуманітарні науки» за спеціальністю 031 «Релігієзнавство». – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти і науки України. Київ, 2026.

Актуальність теми дисертації зумовлена комплексом взаємопов'язаних історичних, канонічних, соціокультурних і політичних чинників, які роблять українське церковне питання одним із ключових викликів для сучасного Вселенського Православ'я. Надання Томосу про автокефалію Православній Церкві України у 2019 році стало не лише кульмінацією понад столітньої боротьби українців за відновлення власної церковної суб'єктності, а й каталізатором кардинальних змін у взаємодії між помісними церквами. У нових геополітичних умовах, зокрема в контексті російської агресії проти України, релігійний фактор знову набув стратегічного значення для націєтворчого процесу та формування системи національної безпеки. Водночас дискусії щодо меж канонічної юрисдикції Константинополя, процедури надання автокефалії, застосування апостольського правила 34 та історичних моделей еклезіальної організації стимулювали перегляд усталених богословських та адміністративних підходів у світовому православ'ї. Відсутність єдиного регламентованого механізму автокефалізації, конфлікт між грецькою та московською моделями, а також різноспрямовані політико-дипломатичні впливи роблять вивчення інституалізації ПЦУ необхідною умовою для розуміння трансформаційних процесів у релігійній картині сучасності.

Метою дисертації є всебічний релігієзнавчий аналіз процесу інституалізації Помісної Церкви України в контексті дискурсивних практик

Вселенського Православ'я та системна реконструкція моделей, які визначили сприйняття української автокефалії помісними церквами. Задля досягнення цієї мети дослідження охоплює розширений аналіз теоретико-методологічних основ вивчення українського церковного питання, джерельної бази, практик церковної дипломатії та сучасних еклезіологічних концепцій, що формують відповіді окремих церков на виклики, пов'язані з Томосом ПЦУ. Значна увага приділена порівнянню грецької, московської та модерної європейської моделей автокефалії, зіставленню українського та македонського досвіду інституалізації та оцінюванню впливу визнання ПЦУ на баланс сил у православному світі.

Методологія дослідження спирається на поєднання діалектичного, історико-логічного, компаративного, системного, структурно-функціонального та міждисциплінарного методів. Діалектичний підхід забезпечив виявлення суперечностей між офіційними заявами помісних церков та їх фактичною церковно-політичною практикою. Історико-логічний аналіз дав змогу простежити еволюцію українського церковного питання у зв'язку з трансформацією імперської та постімперської релігійної політики. Компаративний метод дав змогу здійснити зіставлення церковних підходів до автокефалії в Греції, Македонії та Україні. Міждисциплінарний підхід забезпечив можливість інтегрувати в релігієзнавчий аналіз результати досліджень з історії, соціології релігії, політології та геополітики. Усе це дало змогу сформуванню комплексний погляд на інституалізаційні процеси в Православній Церкві України.

Наукова новизна дослідження полягає у вперше здійсненому в українській релігієзнавчій науці системному аналізі взаємодії грецької та московської моделей автокефалії як ключових парадигм, що визначили реакції помісних церков на Томос ПЦУ. У роботі вперше в академічному форматі реконструйовано дискурсивні стратегії трьох давніх православних церков – Александрійської, Елладської та Кіпрської – які не лише визнали ПЦУ, але і сформували підґрунтя для подальшого руху до всеправославного

консенсусу. Уточнено канонічні та історичні механізми, що визначають порядок надання автокефалії: роль апостольського правила 34, обмеження теорії пентархії, залежність церковної юрисдикції від політичної географії та історичних трансформацій. Подальшого розвитку набула концепція міжправославної дипломатії, яка виявилася центральною для розуміння причин різної рецепції українського церковного питання на тлі сучасних політичних напружень. Також розвинено компаративну модель аналізу автокефалій, що дає змогу оцінювати процеси інституалізації як багатофакторні – з урахуванням канонічних, етнокультурних та геополітичних детермінант.

Перший розділ дисертації присвячений формуванню теоретико-методологічного підґрунтя дослідження проблеми інституалізації Помісної Церкви України в контексті сучасного розвитку Вселенського Православ'я. Він обґрунтовує вибір джерельної бази, визначає принципи, категоріальний апарат і міждисциплінарні методи, за допомогою яких здійснюється подальший аналіз церковних, канонічних, політичних і соціокультурних чинників становлення автокефалії ПЦУ.

Другий розділ дисертації присвячений комплексному аналізу моделей вирішення автокефального питання, які історично сформувалися в межах грецької та московської церковних традицій, і які згодом стали концептуальними рамками для оцінки інституалізації ПЦУ. Детально досліджено, як елладська (візантійська) модель, що ґрунтується на історичній тяглоті, юрисдикційній гнучкості та провідній ролі Вселенського Патріархату, співвідноситься із московською моделлю, що акцентує на принципі територіальної цілісності, канонічної «спадковості» та пріоритеті власної церковної традиції у формуванні меж церковного впливу. Порівняльний аналіз показав, що між цими моделями існують сутнісні розбіжності не лише в тлумаченні канонів, але й у способі розуміння природи церковної влади, її джерел і механізмів легітимації. У дисертації наголошено, що саме конкуренція цих моделей стала однією з

головних причин загострення міжправославних суперечностей після надання Томосу ПЦУ. Поряд із цим проаналізовано релігійно-політичні фактори, які впливали на позиції різних церков: історичну пам'ять, національну ідентичність, політичні інтереси держав, дипломатичні стратегії та геополітичні пріоритети. Такий підхід дав змогу виявити механізми, за допомогою яких автокефалія ПЦУ стала не лише церковною, але й цивілізаційною подією для східноєвропейського православ'я.

Третій розділ зосереджується на аналізі рецепції Томосу різними помісними церквами, де значну увагу приділено реакціям Александрійського, Елладського та Кіпрського патріархатів як ключових акторів, що стали першими у формуванні «ланцюга визнання» ПЦУ. У роботі показано, що позиції цих церков не були однорідними, а внутрішні дискусії в єпископатах відображали ширші богословські та політичні тенденції у світовому православ'ї. Досліджено механізми ухвалення рішень, аргументацію щодо канонічності Томосу, специфіку внутрішньоцерковних дебатів і роль зовнішніх факторів – від геополітичного тиску до міжправославної дипломатії. Особлива увага приділена аналізу протистояння в «сім'ї православних церков», де Москва намагалася зберегти власну юрисдикційну парадигму, а Константинополь – відновити свій історичний авторитет як арбітра автокефалій. Також порівняно український та македонський досвід отримання автокефалії, що дало змогу показати загальні закономірності визнання нових церковних структур у ХХІ столітті. Розкрито, що інституалізація ПЦУ стала точкою переформатування міжправославних відносин, у межах яких змінилася конфігурація авторитетів, церковної суб'єктності та моделей взаємодії між центрами впливу.

Теоретичне значення роботи полягає у формуванні нового концептуального підходу до аналізу інституалізації помісних церков, що поєднує класичну еклезіологію із сучасними методами аналізу дискурсивних практик. Запропонована модель дає змогу розглядати

автокефалію не лише як акт канонічної волі, але як результат багаторівневої взаємодії церковних інститутів, держав, культурних традицій та глобальних геополітичних процесів. Практичне значення отриманих результатів виявляється в можливості використання положень дисертації для розробки курсів з історії православ'я, релігієзнавства, соціальної філософії релігії, а також у сфері міжконфесійного діалогу та релігійної дипломатії. Матеріали дослідження можуть бути застосовані під час експертного оцінювання міжправославних конфліктів, аналізу релігійної політики, підготовки державно-конфесійних стратегій.

Ключові слова: автокефалія, Помісна Церква України, Вселенський Патріархат, Московський патріархат, канонічне право, церковна дипломатія, міжправославні відносини, державно-церковні відносини, еклезіологія, Томос, інституалізація.

ABSTRACT

Zbanko O. V. The Process of Institutionalization of the Local Church in Ukraine within the Discursive Practices of the Eastern Orthodox World.

– Qualifying scientific work on manuscript rights.

Dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the field of knowledge 03 Humanities, specialty 031 Religious Studies. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine. Kyiv, 2026.

The relevance of the dissertation topic is determined by a complex set of interrelated historical, canonical, sociocultural, and political factors that make the Ukrainian church question one of the key challenges for contemporary Eastern Orthodoxy. The granting of the Tomos of Autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine in 2019 became not only the culmination of more than a century-long struggle of Ukrainians to restore their ecclesial subjectivity, but also a catalyst for profound transformations in the relationships among the autocephalous Orthodox

Churches. Under new geopolitical conditions—particularly in the context of Russian aggression against Ukraine—the religious factor has once again acquired strategic importance for nation-building processes and the formation of national security. At the same time, debates regarding the boundaries of the Ecumenical Patriarchate’s canonical jurisdiction, the procedure for granting autocephaly, the application of Apostolic Canon 34, and historical models of ecclesial organization have stimulated a reassessment of established theological and administrative approaches within global Orthodoxy. The absence of a unified, regulated mechanism for granting autocephaly, the conflict between the Greek and Moscow models, as well as divergent political and diplomatic influences, make the study of the institutionalization of the OCU essential for understanding the transformative processes shaping the contemporary religious landscape.

The aim of the dissertation is to conduct a comprehensive religious-studies analysis of the institutionalization of the Local Church of Ukraine within the discursive practices of the Eastern Orthodox world, and to reconstruct the models that shaped the perception of Ukrainian autocephaly among the autocephalous Churches. To achieve this aim, the study includes an expanded analysis of the theoretical and methodological foundations for researching the Ukrainian church question, the source base, the practices of ecclesiastical diplomacy, and contemporary ecclesiological concepts that inform the responses of specific Churches to the challenges associated with the Tomos of the OCU. Significant attention is devoted to comparing the Greek, Moscow, and modern European models of autocephaly, juxtaposing the Ukrainian and Macedonian experiences of institutionalization, and assessing the impact of the recognition of the OCU on the balance of authority within the Orthodox world.

The methodology of the research combines dialectical, historical-logical, comparative, systemic, structural-functional, and interdisciplinary approaches. The dialectical method made it possible to identify discrepancies between the official statements of the autocephalous Churches and their actual ecclesiastical-political practices. The historical-logical approach enabled tracing the evolution

of the Ukrainian church question in connection with the transformation of imperial and post-imperial religious policies. The comparative method allowed for the juxtaposition of ecclesiastical approaches to autocephaly in Greece, North Macedonia, and Ukraine. The interdisciplinary approach made it possible to integrate insights from history, sociology of religion, political science, and geopolitics into the religious-studies analysis. Altogether, these approaches made it possible to develop a holistic understanding of the institutionalization processes within the Orthodox Church of Ukraine.

The scientific novelty of the study lies in the first systematic analysis in Ukrainian religious studies of the interaction between the Greek and Moscow models of autocephaly as key paradigms that shaped the responses of the autocephalous Churches to the Tomos of the OCU. For the first time in academic scholarship, the dissertation reconstructs the discursive strategies of three ancient Orthodox Churches – those of Alexandria, Greece, and Cyprus – which not only recognized the OCU but also laid the groundwork for further movement toward an all-Orthodox consensus. The canonical and historical mechanisms determining the procedure for granting autocephaly have been clarified, including the role of Apostolic Canon 34, the limitations of the theory of pentarchy, and the dependence of ecclesiastical jurisdiction on political geography and historical transformations. The concept of inter-Orthodox diplomacy has been further developed as central for understanding divergent receptions of the Ukrainian church question under conditions of contemporary political tensions. A comparative model of analyzing autocephalous Churches has also been expanded, making it possible to evaluate institutionalization processes as multifactorial—taking into account canonical, ethnocultural, and geopolitical determinants.

The first chapter of the dissertation is dedicated to forming the theoretical and methodological framework for studying the problem of institutionalizing the Local Church of Ukraine within the context of the contemporary development of Eastern Orthodoxy. It substantiates the choice of the source base and defines the principles, conceptual apparatus, and interdisciplinary methods used in the

analysis of the ecclesiastical, canonical, political, and sociocultural factors involved in the formation of the OCU's autocephaly.

The second chapter is devoted to a comprehensive analysis of the models for resolving the autocephaly question that historically emerged within the Greek and Moscow church traditions, and which later became the conceptual framework for evaluating the institutionalization of the OCU. The study examines in detail how the Greek (Byzantine) model—based on historical continuity, jurisdictional flexibility, and the leading role of the Ecumenical Patriarchate—relates to the Moscow model, which emphasizes territorial integrity, canonical «succession,» and the priority of its own ecclesiastical tradition in forming the boundaries of ecclesiastical influence. The comparative analysis demonstrates that fundamental differences between these models concern not only the interpretation of canonical norms but also differing understandings of the nature of ecclesiastical authority, its sources, and its mechanisms of legitimacy. The dissertation argues that this competition between models became one of the main reasons for intensifying intra-Orthodox conflicts after the granting of the Tomos to the OCU. The chapter also examines the religious-political factors influencing the positions of various Churches: historical memory, national identity, state political interests, diplomatic strategies, and geopolitical priorities. This approach made it possible to identify the mechanisms through which the autocephaly of the OCU became not only an ecclesiastical event but also a civilizational turning point for Eastern European Orthodoxy.

The third chapter focuses on the analysis of the reception of the Tomos by various autocephalous Churches, with particular attention to the reactions of the Patriarchates of Alexandria, Greece, and Cyprus as key actors that became the first to form the «chain of recognition» of the OCU. The study shows that the positions of these Churches were not homogeneous, and that internal episcopal debates reflected broader theological and political trends in global Orthodoxy. The mechanisms of decision-making, canonical arguments, internal ecclesiastical debates, and external factors—from geopolitical pressure to inter-Orthodox

diplomacy—are analyzed in detail. Special attention is devoted to the conflict within the «family of Orthodox Churches,» where Moscow attempted to preserve its jurisdictional paradigm, while Constantinople sought to reaffirm its historical authority as the arbiter of autocephaly. A comparison is also made between the Ukrainian and Macedonian experiences of obtaining autocephaly, demonstrating shared patterns of recognition of new ecclesiastical structures in the 21st century. The institutionalization of the OCU is shown to have become a point of reformatting inter-Orthodox relations, in which the configuration of ecclesiastical authorities, subjectivity, and models of interaction among centers of influence underwent significant change.

The theoretical significance of the dissertation lies in the development of a new conceptual approach to analyzing the institutionalization of local Churches, combining classical ecclesiology with modern methods for analyzing discursive practices. The proposed model allows autocephaly to be understood not merely as an act of canonical will, but as the outcome of a multilayered interaction among ecclesiastical institutions, states, cultural traditions, and global geopolitical processes. The practical significance of the study's findings is reflected in their applicability for developing academic courses on the history of Orthodoxy, religious studies, and the social philosophy of religion, as well as for use in interconfessional dialogue and religious diplomacy. The materials of the dissertation may also be used for expert assessments of inter-Orthodox conflicts, analyses of religious policy, and the preparation of state–church strategies.

Keywords: autocephaly, Local Church of Ukraine, Ecumenical Patriarchate, Moscow Patriarchate, canon law, ecclesiastical diplomacy, inter-Orthodox relations, church-state relations, ecclesiology, Tomos, institutionalization.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України (категорія «Б»):

1. Zbanko, O. (2023). The Issue of Granting Autocephaly as a Challenge to Orthodoxy's Unity. *SOPHIA. Human and Religious Studies Bulletin*, 21(1), 22–24. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.21.6>
2. Zbanko, O. (2024). The Specifics of the Byzantine Model of Granting Autocephaly: From the Past to the Present. *SOPHIA. Human and Religious Studies Bulletin*, 23(1), 14–18. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.3>
3. Zbanko, O (2025). Features of Explication of Inter-Orthodox Relations in Ukrainian Religious Studies. *SOPHIA. Human and Religious Studies Bulletin*, 25(1), 4–8. <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.1>

Праці, які додатково відображають наукові результати дослідження та засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

1. Збанко О. (2023). Православні церкви апостольського походження: релігієзнавчий аналіз, СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», №2 (22), с.105
URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/13>
2. Збанко О. (2024) Вселенське Православ'я як релігієзнавчий феномен. *Дні науки філософського факультету – 2024*: матеріали доповідей та виступів (м. Київ, 18-19 трав. 2024 р.). К.:Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», с. 507-508.
URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/13>
3. Збанко О. (2024) Компаративний аналіз православного вирішення українського і македонського питань, СОФІЯ. Гуманітарно-

релігієзнавчий вісник. К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», №2 (24) с. 86-87

URL: <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/15>

ЗМІСТ

ВСТУП.....	14
РОЗДІЛ 1.....	21
ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ «УКРАЇНСЬКОГО ЦЕРКОВНОГО ПИТАННЯ» У СВІТОВОМУ ПРАВОСЛАВ'І.....	21
1.1 Джерельна база.....	21
1.2. Методологічна стратегія дослідження.....	31
Висновки до розділу 1	57
РОЗДІЛ 2.....	60
ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ	60
2.1. Візантійська (грецька) модель вирішення питання автокефального статусу	60
2.2. Московська (слов'янська) стратегія розуміння отримання автокефалії	88
Висновки до розділу 2	107
РОЗДІЛ 3.....	111
РЕЦЕПЦІЯ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ЩОДО НАДАННЯ ТОМОСУ ПРО АВТОКЕФАЛІЮ ПЦУ: ЄДНІСТЬ І ПРОТИРІЧЧЯ.....	111
3.1. Єдність православних церков у контексті інституалізації Помісної Церкви України	111
3.2. Протиріччя в сім'ї православних церков щодо ПЦУ: шляхи імплементатії.....	128
Висновки до розділу 3	160
ВИСНОВКИ	163
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	172

ВСТУП

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що об'єднання православних спільнот і конституювання помісної Православної Церкви України (*далі – ПЦУ*) 2018 р. мало тривалу передісторію, оскільки йшлося не про реалізацію якогось короткострокового проєкту, а про результат понад столітньої цілеспрямованої боротьби православних українців за автокефалію своєї Церкви та її визнання у Вселенському Православ'ї. Процес здобуття «Патріаршого й Синодального Томосу надання автокефального церковного устрою Православній Церкві України», що завершився його врученням Блаженнішому митрополиту Київському і всієї України Епіфанію Думенку на Фанарі, спонукає до поглибленого переосмислення історичного досвіду боротьби українців за церковну незалежність. Загальновідомо, що релігійний чинник справляв потужний вплив не тільки на духовне життя України, а й на процеси українського націє- і державотворення. Про це свідчить, зокрема, синхронність активізації автокефального руху в православ'ї і національно-визвольної боротьби українського народу.

У ХХ ст. цей рух пройшов три фази розвитку: 1) під час української революції (УАПЦ митрополита Василя Липківського); 2) за нацистської окупації (Адміністрація УАПЦ митрополита Полікарпа Сікорського); 3) наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр., коли було проголошено відродження УАПЦ, а владика Мстислава Скрипника обрано Патріархом Київським і всієї України. Зі свого боку вже на початку ХХІ ст. специфіка сучасного функціонування Вселенського Православ'я особливо яскраво розкрилося в процесі надання Томосу про Автокефалію на початку 2019 року, однак досі це питання ще не стало в центрі уваги вітчизняного академічного релігієзнавства.

Відповідно процес інституалізації Православної Церкви України став одним із ключових факторів трансформації сучасного Вселенського

православ'я, оголивши глибинні канонічні, еклезіологічні та геополітичні суперечності між помісними церквами. Умови повномасштабної російської агресії лише посилили значення релігійного чинника в збереженні національної ідентичності, державної цілісності та формуванні нових моделей церковної дипломатії. Відсутність усталеного механізму надання автокефалії, напруження між давніми патріархатами, різні моделі розуміння канонічного порядку та політичні інструменталізації церковних рішень створюють унікальну ситуацію, коли українське церковне питання фактично стало каталізатором переосмислення базових принципів православної соборності. Саме тому комплексне дослідження шляхів інституалізації автокефалії ПЦУ, її сприйняття Вселенським Православ'ям і впливу цього процесу на конфігурацію міжправославних відносин набуває особливого теоретичного і практичного значення.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Робота виконана відповідно до Комплексної наукової програми Київського національного університету імені Тараса Шевченка «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації» та відповідно до теми науково-дослідної роботи кафедри релігієзнавства «Основні тенденції світового та вітчизняного релігієзнавства в контексті глобалізаційних викликів» (20КФ041–03). Основний внесок автора полягає в дослідженні дискурсивних практик Вселенського Православ'я в контексті процесу інституалізації Помісної церкви в Україні

Мета й завдання дослідження. Метою дослідження є виявити ключові основні критерії та способи інституалізації Помісних Церков та визначити особливості застосованої моделі інституалізації Помісної Церкви в Україні. На основі релігієзнавчого аналізу виявити, систематизувати та проаналізувати основні дискурсивні практики Вселенського Православ'я в питанні підготовки та реалізації процесу інституалізації Помісної церкви в Україні.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність розв'язання таких **завдань**:

- 1) встановити особливості джерельної бази та методологію дослідження процесу інституалізації помісної церкви в Україні в контексті дискурсивних практик Вселенського Православ'я;
- 2) визначити основні фактори та наслідки надання Томосу про Автокефалію ПЦУ;
- 3) виявити спільні та відмінні риси в оцінках Томосу серед помісних православних церков;
- 4) на основі конкретно-історичних прикладів здійснити реконструкцію та провести компаративний аналіз інституалізації автокефалій Помісних Церков у країнах Східної Європи на прикладі Македонії, Албанії, Польщі, Чехії та Словаччини;
- 5) дослідити роль та значення інституалізації Помісної Церкви України в міжправославних стосунках.

Об'єкт дослідження – процес інституалізації Помісної Православної Церкви в Україні

Предмет дослідження – дискурсивні практики Вселенського Православ'я, у межах яких конструюється, легітимується та інтерпретується інституалізація Помісної Церкви в Україні.

Методологія дослідження. Вирішення поставлених завдань у дисертації зумовили використання різних загальнонаукових і філософсько-релігієзнавчих методів. Серед загальнонаукових методів було обрано індукцію та дедукцію, аналіз і синтез, абстрагування і узагальнення. Застосування діалектичного методу допомогло виявити суперечності у внутрішньоцерковній та зовнішньоцерковній діяльності помісних православних церков, що розкрило специфіку розуміння Помісної Церкви України.

Застосування компаративного методу дало змогу виявити спільне та відмінне в динаміці розвитку православних церков у Незалежній Україні;

виокремити та проаналізувати різницю як зовнішніх, так і внутрішніх трансформаційних процесів у вітчизняних православних церквах. Історико-логічний метод у пропонованій дисертаційній роботі надав можливість простежити певні тенденції в сприйнятті ПЦУ та Української православної церкви (далі – УПЦ).

Міждисциплінарний підхід розширив можливості для розкриття специфіки існування вітчизняних православних церков, адже залучення політологічних та історичних джерел допомогло представити дисертаційну працю комплексним дослідженням, що присвячене особливостям функціонування православ'я в Україні. У дослідженні ми дотримуємося загальних наукових принципів академічного релігієзнавства: об'єктивності, позаконфесійності, світоглядного плюралізму, нейтральності в питаннях релігії.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що в дисертації вперше здійснено комплексний аналіз взаємодії моделей інституалізації автокефалії (візантійської/грецької та московської) і їхнього впливу на формування підходів Вселенського Православ'я щодо українського церковного питання. На основі порівняння історико-канонічних передумов та сучасної міжцерковної практики уточнено зміст та структуру еклезіологічних аргументів, які лежать в основі визнання автокефалії ПЦУ зі сторони давніх патріархів. Виявлено внутрішні суперечності та механізми їх подолання в сім'ї православних церков, що дало змогу концептуалізувати інституалізацію ПЦУ як процес багатовимірного міжправославного діалогу, у якому канонічний порядок, церковна дипломатія і геополітичні чинники взаємодіють у складній системній конфігурації. Обґрунтовано цілісне бачення рецепції української автокефалії у Вселенському Православ'ї та окреслено теоретичні рамки її подальшої інституційної консолідації.

Уперше:

1. системно реконструйовано взаємодію двох ключових моделей отримання автокефалії – грецької та московської – у контексті їхнього

впливу на сучасне ставлення Вселенського Православ'я до ПЦУ, з урахуванням історико-канонічних і політико-еклезіологічних передумов;

2. здійснено порівняльний аналіз реакцій трьох давніх православних церков (Александрійської, Кіпрської, Елладської) на Томос ПЦУ як послідовного процесу формування «критичної маси легітимності» української автокефалії;

Уточнено:

1. зміст канонічних передумов інституалізації автокефалії, зокрема еклезіологічну роль апостольського правила 34, залежність церковного статусу від політичної структури імперії та історичні обмеження класичної теорії пентархії;

2. структуру внутрішніх суперечностей у православних церквах щодо ПЦУ, включно з аналізом позицій окремих єпископатів Кіпру та Еллади, що дає змогу трактувати конфлікт не лише як політизований, а як глибинно еклезіологічний;

3. особливості міжправославної дипломатії як інструмента формування позиції церков у питанні української автокефалії, з урахуванням впливу місіонерських, демографічних, культурних та фінансових факторів.

Набули подальшого розвитку:

1. концепція соборності у її сучасному функційному вимірі, зокрема через показ того, як давні патріархати (Александрія, Кіпр, Еллада) застосовують принципи соборності під час вирішення українського питання в умовах геополітичного тиску та міжцерковних конфліктів.

2. компаративна модель аналізу інституалізації автокефальних церков, яка включає зіставлення історично усталених практик (Греція, Македонія, Кіпр) із сучасною українською ситуацією та дає змогу пояснити закономірності визнання нових автокефалій.

Теоретичне значення одержаних результатів полягає в розробці цілісного розуміння політико-правового та церковно-нормативного статусу

функціонування українського православ'я. Аналіз внутрішньоцерковних і зовнішньоцерковних аспектів існування вітчизняного православ'я дає можливість простежити динаміку трансформації функціональних складових. Розкриті положення в дисертаційній роботі якісно доповнюють можливість застосування міждисциплінарного підходу в наукових студіях зі світового православ'я. Результатом пропонованої розвідки є потенційне розширення теоретико-методологічної бази висвітлення особливостей історії та сучасного стану вітчизняного православ'я в академічній релігієзнавчій науці.

Практичне значення дисертації. Пропонована наукова робота в цілому розширює евристичний потенціал вітчизняного релігієзнавства в дослідженні міжправославних відносин у глобальному соціумі. Результати дослідження дають змогу розглядати інституалізацію Помісної Церкви України більш широко, комплексно та систематично, а також відкривають перспективи для подальших дискусій стосовно вирішення проблеми єдності та функціонування світового православ'я. Отже, практичне значення представленого дослідження полягає в тому, що його висновки й основні результати можуть бути використані в процесі визначення стратегії гуманітарної політики в питаннях державно-конфесійних відносин, використання досвіду церковної дипломатії в поширенні інформації про Україну в період геополітичної нестабільності та налагодженні міжконфесійного діалогу та співпраці. Окрім цього положення дисертації можуть бути використані у викладацькій роботі, під час розробки лекційних та семінарських курсів, спецкурсів із проблем релігієзнавства, міжконфесійного діалогу, історії та сучасного стану вітчизняного православ'я та міжправославних відносин.

Особистий внесок здобувача. Дисертація виконана автором самостійно. Усі положення, узагальнення та висновки роботи отримані та сформульовані автором самостійно на основі результатів, отриманих у процесі дослідження.

Апробація результатів дослідження. Основні положення й результати дисертаційного дослідження були оприлюднені та обговорені на методологічних семінарах та засіданнях кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, а також на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях: Міжнародній науковій конференції ІХ Танчерівські читання «Релігієзнавство в Київському університеті: проблеми та перспективи викладання», 30 жовтня 2023 р. (м. Київ); Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2024», 18-19 травня 2024 р. (м. Київ); Міжнародній науковій конференції Х Танчерівські читання «Релігієзнавчі студентські візії в Київському університеті: історія та сучасний стан (до 190-річчя заснування Університету)», 26 жовтня 2024 р. (м. Київ).

Публікації. Основні теоретичні положення і висновки дисертаційної роботи знайшли своє відображення в публікаціях: 3 наукових статей; 3 тез доповідей на науково-практичних конференціях.

Структура та обсяг дисертації. Дисертація складається з анотації (українською та англійською мовами), вступу, трьох розділів, 6 підрозділів, висновків до кожного розділу роботи й загальних висновків до дисертації та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить 191 сторінку, з них основного тексту – 171 сторінка. Список використаних джерел містить 186 позицій.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ «УКРАЇНСЬКОГО ЦЕРКОВНОГО ПИТАННЯ» У СВІТОВОМУ ПРАВОСЛАВ'І

1.1 Джерельна база

Дослідження процесу інституалізації помісної церкви в Україні в дискурсивних практиках Вселенського Православ'я передбачає звернення до різнорівневого масиву джерел, що фіксують як нормативно-канонічні засади церковного буття, так і сучасні форми їх інтерпретації та застосування в умовах міжправославної взаємодії. З огляду на складність і багатовимірність досліджуваного феномена, джерельна база формувалася з урахуванням необхідності поєднання інституційного, історико-канонічного та науково-аналітичного вимірів, що дає змогу простежити не лише факт надання автокефалії Православній Церкві України, а й механізми її рецесії, легітимації та проблематизації в просторі світового православ'я.

Принциповим для цього дослідження є розуміння джерел не як суто інформативного матеріалу, а як складників дискурсивного поля, у межах якого конструюються уявлення про канонічність, соборність, церковну юрисдикцію та інституційну суб'єктність. Саме тому джерельний масив було структуровано на кілька взаємопов'язаних груп залежно від їх походження, функційного призначення та ролі у формуванні церковного дискурсу. Такий підхід забезпечує можливість цілісного аналізу процесу інституалізації помісної церкви в Україні як динамічного й відкритого процесу, що розгортається на перетині канонічної традиції, історичної пам'яті та сучасних міжцерковних практик.

Першу й фундаментальну групу джерел дисертації становлять офіційні документи Вселенського Патріархату та інших Помісних Православних Церков [Уложенная грамота 1999; Томос 2019; Holy Synod of

Bulgaria 2018; Holy Synod of Romania 2019; Holy Synod of Serbia 2019; Statement of the Georgian Church 2019; Declaration of the Jerusalem Patriarchate 2020; Church of Cyprus 2020], які репрезентують нормативно-канонічний і публічно-інституційний рівень православного дискурсу щодо української автокефалії. Саме ця група джерел є ключовою для аналізу процесу інституалізації помісної церкви в Україні, оскільки в ній безпосередньо зафіксовано механізми церковного визнання, аргументаційні моделі, еклезіологічні позиції та межі канонічної легітимації в сучасному Вселенському Православ'ї.

Центральне місце в цій групі джерел посідає Томос про надання автокефалії Православній Церкві України, виданий Вселенським Патріархом Варфоломієм 6 січня 2019 року [Томос 2019]. Томос виступає не лише канонічним актом, а і програмним текстом, у якому закладено нормативну модель існування нової автокефальної церкви в системі диптиху Вселенського Православ'я. У дискурсивному вимірі Томос фіксує еклезіологічну логіку Константинопольського патріархату щодо історичної тяглості Київської митрополії, права Вселенського престолу на надання автокефалії та принципів соборності і єдності православної ойкумени. Аналіз цього документа дає змогу простежити, яким чином канонічна аргументація поєднується з історичною реконструкцією та пастирською риторикою, формуючи інституційний фундамент ПЦУ.

До цієї ж групи належать офіційні заяви, комюніке та рішення Священних Синодів Помісних Церков, що реагували на українське церковне питання у 2018–2023 роках [Holy Synod of Alexandria 2019; Church of Greece 2019; Church of Cyprus 2020; Holy Synod of Romania 2019; Holy Synod of Bulgaria 2018; Statement of the Georgian Church 2019; Holy Synod of Serbia 2019; Declaration of the Jerusalem Patriarchate 2020; Polish Orthodox Church 2019; Orthodox Church of the Czech Lands and Slovakia 2019]. Йдеться, зокрема, про рішення та заяви Александрійського, Елладського, Кіпрського, Румунського, Болгарського, Грузинського, Сербського, Єрусалимського

патріархатів, а також Православних Церков Польщі, Чехії і Словаччини. Ці документи фіксують багатовекторність православного дискурсу, у межах якого українська автокефалія осмислюється крізь призму канонічної традиції, міжцерковної дипломатії, геополітичних чинників та внутрішньоцерковних ідентифікаційних процесів.

Особливу аналітичну цінність становлять синодальні рішення Александрійського патріархату, Елладської та Кіпрської Церков про визнання ПЦУ [Alexandrian Patriarchate 2019; Church of Greece 2019; Church of Cyprus 2020], у яких простежується процес поступової інституційної інтеграції нової автокефалії до структури світового православ'я. Літургійне поминання Предстоятеля ПЦУ в диптиху, офіційні повідомлення патріархатів і проповіді предстоятелів у зв'язку з визнанням мають не лише канонічне, а й символічне значення, адже вони транслюють нову конфігурацію церковної легітимності та переосмислюють межі «канонічної території».

Натомість заяви церков, які утрималися від визнання або зайняли критичну позицію, зокрема Сербської, Грузинської, Антіохійської та Єрусалимської Церков, формують альтернативний дискурсивний сегмент, у якому акцент робиться на поняттях «розколу», «неканонічності», «порушення соборності» або «геополітичного тиску». Аналіз цих документів дає змогу виявити межі консенсусу у Вселенському православ'ї та показати, що інституалізація ПЦУ відбувається не як одномоментний акт, а як тривалий і конфліктний процес дискурсивного узгодження.

Відповідно, офіційні документи Вселенського Патріархату та Помісних Православних Церков утворюють ядро джерельної бази дослідження. Вони дають змогу реконструювати інституційний вимір української автокефалії, простежити динаміку її сприйняття у світовому православ'ї та проаналізувати дискурсивні механізми, за допомогою яких відбувається легітимація або делегітимація Помісної Церкви України в межах сучасної православної ойкумени.

Другу ключову групу джерел дисертаційної роботи становлять канонічні та історико-канонічні тексти Православної Церкви, а також їх класичні й сучасні інтерпретації, які формують нормативно-теоретичне підґрунтя аналізу автокефалії як інституційного феномена [Джерела канонічного права 1997; Книга правил 2008; Milash 1911/1996; Znosko 2000; Lototskyi 1935/1999a; Lototskyi 1935/1999b; Meyendorff 1989; Sanderson 2005]. Саме ця група джерел дає змогу розкрити глибинні еклезіологічні механізми, через які в православній традиції осмислюються питання церковної самостійності, юрисдикційної повноти, соборності та співвідношення між Вселенською і Помісними Церквами.

Базовим пластом цієї джерельної групи є корпус канонічних правил – правила святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, а також канонічні послання і постанови святих отців, зафіксовані в збірниках церковного права. До них належать, зокрема, «Книга правил святих апостолів, Вселенських і помісних соборів і святих отців» [Книга правил 2008; Джерела канонічного права 1997; Milash 1911/1996], перекладені та прокоментовані корпуси канонів, а також джерела донікейського та пізньоантичного періодів. Ці тексти становлять нормативну матрицю, у межах якої історично формувалися уявлення про канонічний порядок, межі церковної влади, принципи апостольської спадкоємності та територіальної організації Церкви.

Особливу аналітичну цінність у контексті дослідження української автокефалії мають історико-канонічні тлумачення класичних канонів, зокрема праці Н. Мілаша [Milash 1911/1996], П. Гідулянова [Gidulyanov 1905], а також сучасні дослідження джерел церковного права й канонічної традиції [Znosko 2000; Sanderson 2005; Lototskyi 1935/1999a,b]. У цих працях канони розглядаються не як застигли нормативні формули, а як історично зумовлені тексти, що набувають конкретного значення лише в контексті еклезіологічної практики певної епохи. Такий підхід є принципово важливим для дисертації, оскільки дає змогу уникнути

догматизації канонів і розкрити їх як частину дискурсивної традиції православ'я.

Окремий сегмент цієї джерельної групи становлять спеціалізовані історико-канонічні дослідження, присвячені проблемі автокефалії, її генезі, типології та історичним моделям реалізації. У працях митр. Димитрія (Рудюка), митр. Даниїла (Чокалюка), прот. С. Колота, В. Єленського, О. Сагана [Димитрій (Рудюк) 2000; Даниїл (Чокалюк) 1997; Колот 2008; Єленський 1997, Єленський 2002, Єленський 2013; Саган 2001, Саган 2004], а також у дисертаційних роботах українських авторів [Балух 2014; Висоцька 2020; Бутинський 2014; Галуха 1997; Марчишак 2007] автокефалія постає не як виняткова подія, а як повторюваний інституційний механізм у історії православ'я, що реалізовувався в різних соціально-політичних і культурних умовах. Залучення цих джерел дає змогу порівняти український кейс із попередніми прикладами становлення Помісних Церков у Польщі, Болгарії, Румунії, Сербії, Албанії та Північній Америці.

Важливим методологічним компонентом цієї групи є праці з еклезіології та мета-еклезіології, у яких канонічні норми осмислюються у взаємозв'язку з питаннями церковної ідентичності, соборності та влади. Зокрема, концепції постструктуральної еклезіології та мета-еклезіологічного аналізу, представлені в працях К. Говоруна [Говорун 2018а, б; Говорун 2019], дають змогу інтерпретувати канонічну традицію як відкриту систему смислів, що постійно трансформується в умовах нових історичних викликів. У цьому контексті українська автокефалія постає не як «порушення канонів», а як спроба їх актуалізації в умовах постімперського та постколоніального церковного простору.

Крім того, до другої групи джерел належать історіографічні дослідження інституційного розвитку Церкви, у яких аналізуються механізми формування церковних структур, роль державної влади в процесах автокефалізації та трансформація моделей державно-церковних відносин [Власовський 1998а, б, в, г; Костюк 2002; Саган 2004; Пауркаріу

1991; Tarasar & Erickson 1976; Department of History and Archives 1975]. Праці, присвячені історії Вселенської Церкви, розвитку патріаршого устрою, утворенню нових церковних центрів, дають змогу вписати український церковний процес у довготривалу історичну перспективу та виявити повторювані структурні патерни.

У дискурсивному вимірі канонічні та історико-канонічні джерела відіграють подвійну роль. З одного боку, вони використовуються як аргументативний ресурс у сучасних міжцерковних дискусіях, слугуючи засобом легітимації або делегітимації автокефалії. З іншого боку, вони самі стають об'єктом інтерпретації та переозначення, що дає змогу розглядати канонічний дискурс як динамічну складову процесу інституалізації Помісної Церкви в Україні.

Отже, друга група джерел забезпечує теоретичну глибину та історичну контекстуалізацію дослідження. Вона дає змогу поєднати нормативний аналіз канонічних текстів із сучасними еклезіологічними підходами, що є необхідною умовою комплексного осмислення української автокефалії як складного інституційного й дискурсивного феномена в межах Вселенського Православ'я.

Третю групу джерел дисертації становлять сучасні наукові монографії, статті у фахових рецензованих виданнях, колективні праці та аналітичні дослідження українських і зарубіжних авторів, у яких проблематика української автокефалії та ширше – трансформацій Вселенського Православ'я – розглядається в богословському, релігієзнавчому, соціально-філософському та політико-інституційному вимірах [Bremer 2020; Kalaitzidis 2020; Papastathis 2020; Papastathis 2021; Rimestad 2022; Kattan 2021; Kormina, Luehrmann 2021; Shkarovsky 2020a; Shkarovsky 2020b; Саган 2020; Гайдук 2021; Гайдук 2022; Бабинський 2020; Бабинський 2021; Климов 2021; Караколіс 2022]. Саме ця група джерел забезпечує концептуально-аналітичний рівень дослідження та дає змогу осмислити інституалізацію Помісної Церкви в Україні як складний

дискурсивний процес, вбудований у глобальні зміни сучасного православного світу.

Значне місце в цій групі посідають праці закордонних дослідників, у яких українська автокефалія аналізується як частина ширших процесів трансформації церковної влади, канонічної території та міжправославних відносин. Зокрема, у дослідженнях Т. Бремера [Bremer 2020] українське церковне питання інтерпретується крізь призму напруження між канонічним правом і геополітичними чинниками, що дає змогу виявити структурні обмеження та можливості сучасного православ'я в умовах глобалізованого світу. Подібний підхід представлений і в роботах С. Ріместада [Rimestad 2022], де вводиться поняття «часткового визнання» як специфічної моделі інституційної рецепції нових автокефалій у православному просторі.

Вагомий внесок у розуміння дискурсивної природи української автокефалії роблять праці П. Калайцідіса [Kalaitzidis 2020] та К. Папастатіса [Papastathis 2020; Papastathis 2021], у яких поєднується богословський аналіз із політичною філософією та еклезіологією. У цих дослідженнях Вселенське Православ'я постає як простір постійного напруження між універсалістською логікою соборності та національно-державними формами церковної інституалізації. Український кейс у цьому контексті розглядається не як виняток, а як симптом глибших структурних зрушень у православному світі.

Окремий напрям у межах цієї групи становлять дослідження, присвячені політиці визнання та символічним практикам легітимації, представлені в працях Дж. Корміної та С. Люерманн, М. Шкаровського [Kormina, Luehrmann 2021a,b; Shkarovsky 2020a, b], А. Каттана [Kattan 2021]. Автори аналізують українську автокефалію через призму міжцерковних конфліктів, боротьби за канонічну територію, механізмів символічного включення або виключення з православної ойкумени. Такий підхід є принципово важливим для дисертації, оскільки дає змогу

розглядати інституалізацію ПЦУ не лише як юридично-канонічний акт, а як тривалий процес формування нової церковної реальності в просторі символічних і владних відносин.

Вагому частину третьої групи джерел становлять праці українських дослідників, у яких українська автокефалія аналізується з позицій релігієзнавства, філософії релігії та соціальної філософії. Монографії та статті О. Сагана, В. Єленського, В. Гайдука, А. Бабинського, А. Климова, П. Петракова та інших авторів [Бабинський 2020, 2021; Саган 2020, 2001, 2004; Єленський 1997, 2002, 2013; Гайдук 2021, 2022; Климов 2021; Петраков 2020] формують цілісний науковий корпус, у межах якого простежується еволюція наукового осмислення українського церковного питання від проблеми «канонічного статусу» до аналізу інституційної суб'єктності ПЦУ в глобальному православному контексті.

Особливе значення мають дослідження, у яких українська автокефалія розглядається як чинник трансформації православної ідентичності та національного державотворення. У цих працях Помісна Церква інтерпретується не лише як релігійна інституція, а як соціокультурний актор, залучений до процесів формування колективної пам'яті, політичної лояльності та символічного суверенітету. Такий підхід дає змогу поєднати аналіз церковного дискурсу із ширшими теоріями ідентичності, інституціоналізму та соціального конструювання реальності.

Водночас у межах цієї групи представлені і критичні та альтернативні інтерпретації, у яких українська автокефалія розглядається як джерело нових конфліктів, фрагментації православного світу або інструмент політичного впливу. Залучення таких праць є методологічно важливим, оскільки дає змогу уникнути апологетичності та забезпечити збалансований аналіз наукового дискурсу, виявляючи його внутрішні суперечності та межі.

У цілому сучасні наукові монографії та статті становлять аналітичне ядро дослідження. Вони забезпечують теоретичну рамку для інтерпретації офіційних документів і канонічних джерел, дають змогу поєднати

нормативний та дискурсивний рівні аналізу й осмислити процес інституалізації Помісної Церкви в Україні як складний, багатовимірний і відкритий процес у просторі Вселенського православ'я.

Четверту групу джерел становлять дисертаційні роботи, спеціалізовані релігієзнавчі праці, навчальні посібники та методологічні дослідження, у яких закладено теоретичні, поняттєві й методичні засади аналізу релігійних інституцій, церковної ідентичності та державно-церковних відносин [Конотоп 2020; Лях 2021; Плахтій, Сулятицька 2023; Титов та ін. 2004]. Саме ця група джерел забезпечує внутрішню наукову рефлексію над предметом дослідження та дає змогу вписати аналіз процесу інституалізації Помісної Церкви в Україні в ширший контекст вітчизняної та світової релігієзнавчої традиції.

Важливе місце в цій групі посідають дисертаційні роботи українських учених, присвячені проблемам автокефалії, інституалізації православної церкви, релігійної ідентичності та моделей державно-церковних відносин. Зокрема, роботи В. Бондаренка, В. Бутинського, Т. Висоцької, Л. Галухи, С. Колота, І. Кліменка та інших авторів [Бондаренко 1993; Бутинський 2014; Висоцька 2020; Галуха 1997; Кліменко 2010; Колот 2008] формують системний корпус наукових підходів, у межах якого автокефалія осмислюється як історично змінний і соціально зумовлений процес, а не як виключно канонічна проблема. Ці дослідження є принципово важливими для виявлення наукової еволюції підходів до українського церковного питання – від описово-історичних моделей до інституційно-аналітичних і дискурсивних інтерпретацій.

Окрему підгрупу становлять дисертації та монографічні праці, присвячені релігійній ідентичності та соціальним функціям Церкви, у яких православ'я аналізується як чинник формування національної самосвідомості, символічного порядку та соціальної інтеграції. Праці О. Кліменка, І. Клімука, В. Кобетяка, О. Предко, Є. Харьковценка та інших авторів [Кліменко 2010; Клімук 2014; Кобетяк 2019, 2022; Предко 2021;

Харьковщенко 2022] дають змогу інтерпретувати Помісну Церкву не лише як канонічну структуру, а як соціокультурний інститут, що бере участь у процесах конструювання колективної ідентичності та легітимації суспільних смислів. Такий підхід є методологічно значущим для дисертації, оскільки відкриває можливість поєднання еклезіологічного аналізу з інструментарієм соціальної філософії та релігієзнавства.

Значну роль у формуванні методологічної рамки дослідження відіграють праці з теорії та методології релігієзнавства, зокрема роботи, присвячені принципам міждисциплінарності, компаративного аналізу, історико-генетичного та герменевтичного підходів. Дидактичні й теоретичні дослідження з релігієзнавства, історії релігії та філософії релігії (зокрема праці, підготовлені в українській академічній традиції) забезпечують поняттєву коректність використання категорій «інституалізація», «релігійна ідентичність», «церковна структура», «дискурс» та «соціальна функція релігії».

Окремо варто виділити методологічні праці з історії та філософії науки, у яких розглядаються проблеми інтерпретації історичних джерел, співвідношення нормативного й описового рівнів аналізу, а також принципи критичної реконструкції соціальних процесів. Залучення цих джерел дає змогу уникнути редукціонізму та забезпечує рефлексивний характер дослідження, у якому канонічні тексти, офіційні документи й наукові інтерпретації розглядаються як різні рівні одного дискурсивного поля.

Важливим аспектом четвертої групи джерел є також методичні праці, що систематизують сучасні підходи до аналізу релігійних процесів і використовуються як інструмент верифікації поняттєвого апарату дослідження. Їх залучення забезпечує методологічну прозорість і дозволяє чітко розмежувати богословський, канонічний і релігієзнавчий рівні аналізу, що є особливо важливим у дослідженнях, присвячених православ'ю.

У підсумку, дисертаційні, релігієзнавчі та методологічні праці четвертої групи виконують функцію теоретико-методологічного стабілізатора дослідження. Вони забезпечують наукову наступність, дають змогу інтегрувати аналіз української автокефалії в ширший контекст гуманітарного знання та створюють концептуальне підґрунтя для цілісного осмислення процесу інституалізації Помісної Церкви в Україні в дискурсивних практиках Вселенського православ'я.

Отже, джерельна база дисертації є багаторівневою, репрезентативною та методологічно виваженою. Вона охоплює офіційні документи Вселенського Патріархату й Помісних Православних Церков, канонічні та історико-канонічні тексти, сучасні наукові монографії і статті, а також дисертаційні, релігієзнавчі та методологічні праці, що в сукупності відображають нормативний, історичний, інституційний і дискурсивний виміри процесу інституалізації Помісної Церкви в Україні. Така структура джерел дає змогу поєднати аналіз канонічної традиції з осмисленням сучасних міжправославних практик і наукових інтерпретацій, забезпечуючи комплексний підхід до досліджуваної проблематики.

Залучення різнорідних за походженням і функційним призначенням джерел створює можливість реконструювати українську автокефалію не лише як формально-канонічний акт, а як тривалий і суперечливий процес дискурсивної легітимації в просторі Вселенського православ'я. Саме в цій перспективі джерельна база виступає не просто сукупністю інформаційних матеріалів, а інструментом виявлення логіки взаємодії еклезіологічних ідей, інституційних стратегій та символічних практик, що визначають сучасний стан і перспективи розвитку Помісної Церкви в Україні.

1.2. Методологічна стратегія дослідження

Методологічна стратегія пропонованої дисертації ґрунтується на принципах академічного релігієзнавства - об'єктивності,

позаконфесійності, світоглядного плюралізму та нейтральності щодо доктринальних питань - і передбачає поєднання низки взаємодоповнювальних загальнонаукових та історико-філософських методів і підходів, а саме діалектичного, історико-логічного, компаративного, системного та структурно-функціонального, міждисциплінарного. У сукупності ці методи забезпечили формування цілісного, науково обґрунтованого бачення процесу інституалізації Помісної Церкви України як багатовимірного релігієзнавчого феномену.

Розгляньмо надалі докладніше кожен із них.

Принцип позаконфесійності є фундаментальною методологічною настановою сучасного академічного релігієзнавства, що забезпечує науковий характер дослідження релігії, унеможливаючи підміну аналітичних процедур богословськими судженнями чи конфесійними інтерпретаціями, а тому спрямовує дослідника на відмову від конфесійної упередженості у вивченні релігії [Плахтій & Сулятицька, 2023, с.13].

У межах дисертації, присвяченої процесу інституалізації Помісної Церкви України та її сприйняттю у Вселенському Православ'ї, позаконфесійність відіграє ключову роль, адже дає змогу аналізувати конфесійні дискурси, канонічні аргументи та міжправославні суперечності без упередженості, зберігаючи наукову нейтральність і коректність щодо сторін церковного конфлікту. Саме цей принцип забезпечує можливість досліджувати релігійні структури як соціокультурні, інституційні та дискурсивні феномени, а не як об'єкти богословського оцінювання, що є необхідною умовою для адекватного аналізу автокефалії ПЦУ в умовах різних конфесійних інтерпретацій, канонічних традицій і політичних впливів.

В академічному релігієзнавстві позаконфесійність розуміється не як байдужість чи дистанціювання від предмета дослідження, а як чітке методологічне розмежування між *описом* і *оцінюванням* релігійних явищ. Дослідник не має права займати позицію «правильної» чи «неправильної»

віри, «канонічності» чи «неканонічності», «істинності» чи «хибності» богословських тверджень. Натомість релігієзнавець працює з концептами, які підлягають емпіричній, історичній, соціологічній та ідеологічній реконструкції. Для релігієзнавства ПЦУ, УПЦ, патріархати Александрії чи Константинополя – це не духовні суб'єкти, а соціальні організації, які виробляють певні дискурси, формують правила поведінки, структурують релігійне життя та репрезентують власні моделі легітимності. Саме тому принцип позаконфесійності дає змогу аналізувати їхні аргументи щодо автокефалії без оцінювання богословського змісту: важливим стає не те, чи «правильна» канонічна позиція, а які соціальні, політичні чи історичні смисли вона репрезентує.

У контексті дослідження інституалізації ПЦУ позаконфесійність необхідна також через полівалентність та конфліктність інтерпретацій українського церковного питання в православному світі. Константинопольський патріархат, Александрія, Еллада та Кіпр апелюють до візантійської моделі автокефалії та історичної ролі Вселенського Патріарха як арбітра церковного порядку. Московський патріархат натомість ґрунтується на принципі територіальної цілісності та «канонічної спадковості», наполягаючи на ексклюзивному праві Матері-Церкви надання автокефалії. Водночас у самій Україні існують внутрішні церковні та суспільні дискурси, що визначають різні моделі розуміння ПЦУ й УПЦ, їхньої легітимності та ролі в національній ідентичності. Позаконфесійність дає змогу не ототожнюватися із жодним із цих підходів, розглядаючи їх як рівноправні релігієзнавчі дані – елементи дискурсивного поля, що репрезентують певні інституційні інтереси та історичні традиції.

Ключовим аспектом позаконфесійності є методологічний нейтралітет щодо богословських категорій: такі поняття, як «єдність Церкви», «канонічність», «істина віри», «апостольське спадкоємство», у релігієзнавчому аналізі розглядаються не як метафізичні реальності, а як елементи релігійного дискурсу, що виконують соціальні й організаційні

функції. Наприклад, канонічний аргумент про необхідність «згоди першого серед єпископів» (Апостольське правило 34) може бути досліджений у його історичному розвитку, політичній інструменталізації чи семантичній еволюції, але не може оцінюватися з позиції «правильного» чи «неправильного» тлумачення. Так само ідея «канонічної території» є не стільки догматичною істиною, скільки інституційним механізмом легітимації церковної влади, що постає в конкретних історичних обставинах. Саме такий підхід дає змогу розглядати конфлікт між грецькою та московською моделями автокефалії як зіткнення не богословських істин, а різних історичних парадигм і соціально-політичних інтересів.

Позаконфесійність також передбачає уникнення нормативних висновків щодо внутрішньоцерковних процесів. Дослідник не має визначати, яка Церква «правильно» трактує процедуру автокефалії, яке тлумачення канонів є «більш автентичним», чи які рішення окремих Синодів є «легітимними». Усі ці питання залишаються в площині богословського чи канонічного дискурсу, тоді як релігієзнавчий підхід спрямований на розуміння змісту, структури та функції цих дискурсів. Тому в дисертації оцінюється не істинність або хибність аргументації церков, а логіка її побудови, історичні передумови, соціокультурні наслідки та роль у формуванні сучасних міжправославних конфліктів. Такий підхід дає змогу уникнути будь-якої форми упередженості та забезпечує академічну незаангажованість.

Важливою складовою принципу позаконфесійності є чітке розмежування богословського та релігієзнавчого мовлення. Якщо богослов'я прагне осмислення віровчення, релігієзнавство аналізує його як культурний і соціальний текст. Тому під час дослідження української автокефалії богословські аргументи подаються не як авторитетні джерела істини, а як прояви еклезіологічних моделей, що відображають самоідентифікацію конкретних церковних спільнот. Для академічного релігієзнавства важливо не те, чи відповідає Томос 2019 року певним

«істинним» канонічним нормам, а те, як різні інституції інтерпретують його значення, яку роль він відіграє у формуванні міжцерковної комунікації, у яких політичних чи культурних контекстах опиняється його рецесія.

Позаконфесійність уможлиблює також використання міждисциплінарних підходів, що виходять за межі суто богословських інструментів: політичної теорії, соціології релігії, антропології, геополітичного аналізу, історії інституцій. Саме в позаконфесійній оптиці стає можливим аналіз взаємодії церковної дипломатії та глобальних політичних процесів, впливу національної ідентичності на канонічні аргументи, ролі церков у формуванні державної політики. Завдяки цьому процес інституалізації ПЦУ розкривається не лише як церковна подія, а як багатовимірний соціокультурний феномен.

Отже, принцип позаконфесійності забезпечує наукову валідність і методологічну чистоту дослідження, створює умови для комплексного аналізу релігійних інституцій та їхніх дискурсів, а також відкриває можливість критичного, але нейтрального розгляду міжправославних суперечностей. Він є ключовою умовою об'єктивності релігієзнавчого підходу і визначає інтелектуальну рамку, у межах якої здійснюється аналіз інституалізації Помісної Церкви України у світовому православному контексті.

Поряд із принципом позаконфесійності, у системі академічного релігієзнавства принцип об'єктивності і світоглядного плюралізму є однією з базових засад, що забезпечує незаангажоване відтворення дослідником об'єктивних властивостей досліджуваного феномена як на теоретичному, так і на практичному рівні [Клімук, 2014, с.71–72]. У контексті дослідження інституалізації Помісної Церкви України цей принцип має особливе значення, оскільки українське церковне питання перебуває в центрі багаторівневих полемік – канонічних, історичних, політичних, геополітичних і культурних – що часто супроводжуються конфесійно забарвленими інтерпретаціями, спекуляціями або спробами ідеологічного

впливу. Об'єктивність у цьому дослідженні полягає не в запереченні багатоманітності поглядів, а в строгому методологічному розмежуванні між описом і оцінюванням, між аналізом фактів і зверненням до конфесійних нормативів, між науковим дослідженням і богословською аргументацією.

На рівні релігієзнавчої епістемології *принцип об'єктивності* означає, що жодна з позицій – Константинопольського патріархату, Московського патріархату, ПЦУ, УПЦ, Александрійського патріархату, Елладської чи Сербської церков – не може бути апіорно проголошена «правильною» чи «неправильною» з огляду на богословські критерії. Адже науковий аналіз не має на меті встановлювати істинність доктринальних тверджень або оцінювати канонічну легітимність тієї чи іншої моделі автокефалії. Натомість завданням релігієзнавця є реконструкція логіки аргументації, аналіз історичних передумов, виявлення соціальних функцій, оцінювання культурних наслідків і розуміння динаміки церковної самоідентифікації. Об'єктивність у цьому сенсі виступає гарантією того, що дослідження залишатиметься в межах наукової раціональності, не переходячи в площину апологетики чи критики певних церковних традицій.

Принцип світоглядного плюралізму тісно пов'язаний із принципом об'єктивності, адже він передбачає готовність приймати багатоманітність релігійних позицій, інтерпретацій та традицій як природну частину релігійного життя та як легітимні дані для наукового аналізу. У дослідженні інституалізації ПЦУ це означає, що різні концепції автокефалії, різні історичні наративи про походження Київської митрополії, різні підходи до розуміння канонічних норм, різні моделі міжправославних взаємодій мають розглядатися не як взаємовиключні істини, а як дискурсивні позиції, що відображають інституційну історію, культурну пам'ять, політичний контекст і символічні орієнтири відповідних церковних спільнот. Світоглядний плюралізм дає змогу аналізувати ці позиції одночасно, не протиставляючи їх у термінах «правильне/неправильне», а виявляючи механізми їхнього виникнення, взаємодії та конфліктів.

Особливої ваги цей принцип набуває в ситуації, коли церковні дискурси безпосередньо залучені в політичні, державотворчі та цивілізаційні процеси. Після 2014 року, а особливо після 2019 року, українське церковне питання стало частиною національної безпеки, міждержавних відносин та ширших світоглядних структур, пов'язаних із відновленням суб'єктності України. У таких умовах дослідження автокефалії ПЦУ повинно уникати редукції, що могла б підмінити науковий аналіз політичними чи ідеологічними оцінками. Об'єктивність у цьому контексті полягає в здатності розглядати ПЦУ й Московський патріархат не як «правильні» чи «неправильні» політичні позиції, а як суб'єкти із власною історичною логікою функціонування та релігійною ідентичністю. Саме такий підхід дає змогу окреслити українську автокефалію як явище, що має історичну природу, навіть якщо воно набуло потужного суспільного й політичного резонансу.

На рівні методологічної практики об'єктивність означає застосування перевірених наукових інструментів, уникнення однобічності, систематичний аналіз джерел, обов'язкове зіставлення альтернативних інтерпретацій і врахування як внутрішньоцерковних, так і зовнішньополітичних контекстів. Це передбачає роботу з канонічними текстами, історичними документами, офіційними заявами, дослідженнями, статистичними даними, медіадискурсами та експертними оцінками. Об'єктивність дозволяє інтегрувати ці джерела у єдине дослідницьке поле, не перетворюючи їх на інструмент легітимації певної церковної позиції. З іншого боку, світоглядний плюралізм допомагає уникнути спроб ігнорувати чи нівелювати ті інтерпретації, що не збігаються з певною культурною або політичною перспективою.

У релігієзнавстві об'єктивність неможлива без усвідомлення власних аналітичних меж. Дослідження не може встановлювати, яка модель автокефалії є «правильною», але воно здатне показати, чому вони відрізняються, які історичні ресурси стоять за кожною з них, які соціальні

механізми їх продукують і як вони впливають на міжправославні конфлікти. Водночас світоглядний плюралізм передбачає готовність визнавати, що різні церковні спільноти можуть мати різні підходи до еклезіології, канонічної території, пріоритету честі, ролі національного фактору, співвідношення сакрального та політичного. Завдання релігієзнавця – не розв’язувати ці суперечності, а артикулювати їх науково, описувати їхню логіку та соціальне підґрунтя.

У контексті дослідження ПЦУ принцип об’єктивності дає змогу уникнути одночасно двох крайнощів: богословської апологетики та політичної інструменталізації церковного питання. Він уможливлює зважений аналіз позицій Константинополя та Москви, внутрішнього розвитку українського православ’я, історичних моделей автокефалій на Балканах та в інших православних країнах. Аналогічно принцип світоглядного плюралізму забезпечує інтелектуальну відкритість до різних еклезіологічних традицій – грецької, слов’янської – і дає змогу розглядати їх як рівноправні форми історичного існування православ’я.

Отже, можна зазначити, що принцип об’єктивності та світоглядного плюралізму створюють методологічний фундамент, який забезпечує збалансованість, неупередженість і наукову коректність дослідження дискурсивних практик Вселенського Православ’я щодо інституалізації Помісної Церкви в Україні, уможливлюючи рівновіддалений аналіз усіх залучених сторін, історичних моделей та еклезіологічних традицій.

Водночас *діалектичний підхід* займає ключове місце в методологічній архітектоніці дослідження, оскільки саме він дає змогу розкрити внутрішню суперечливість процесу інституалізації Помісної Церкви України та динаміку взаємодії церковних інституцій у контексті сучасного Вселенського Православ’я. Для релігієзнавства, яке працює з явищами, що поєднують духовний, соціальний, політичний та культурний виміри, діалектика є не просто універсальним філософським методом, а найбільш адекватною аналітичною оптикою, здатною охопити складну і

водночас полівимірну природу міжправославних взаємин. Саме тому застосування діалектичного методу є необхідним для аналізу як конфліктів, так і механізмів їх подолання, для виявлення причин появи альтернативних моделей автокефалії та їхнього впливу на канонічну, церковно-політичну й культурно-ідентифікаційну динаміку.

У межах цієї дисертації діалектичний підхід використовується передусім для аналізу суперечностей, які стали видимими після надання Томосу про автокефалію ПЦУ. Слушно буде зауважити, що в розвитку діалектики як одного з ключових напрямів європейської філософської традиції чітко окреслюються дві принципово відмінні форми її осмислення: діалектика як форма діалогу (діалогіка) та діалектика як метод мислення і пізнання. Перша модель бере свій початок в античній грецькій філософії, де її концептуальне оформлення пов'язують передусім із постатями Сократа і Платона. Натомість друга інтерпретація сформувалася в межах німецької філософії Нового часу й найпошлідовніше репрезентована у філософській системі Г. Гегеля. Принаймні на формальному рівні відмінність між цими двома підходами є доволі очевидною, що зумовило їх стале розмежування, а нерідко і протиставлення в історико-філософській традиції. Підґрунтям такого розрізнення слугує уявлення про те, що діалектика як діалог орієнтується на множинність і співприсутність різних позицій, утілюючи свій антропологічний вимір, тоді як діалектика як логіко-методологічна процедура має переважно монологічний характер і відтворюється у фіксованій, нормативно заданій формі [Лисий, 2013, с.35].

Втім, ми спиралися на перший підхід, адже проголошення автокефалії ПЦУ Вселенським Патріархатом оголив багатовікові напруження між візантійською та московською моделями церковної автокефалії, між різними тлумаченнями апостольського правила 34, між історично сформованою роллю Вселенського Патріархату та сучасними політичними претензіями Московського патріархату на статус надрегіонального центру впливу. На рівні внутрішньоукраїнських процесів діалектика дозволяє

осмислити суперечність між виникненням ПЦУ як автокефальної Церкви та існуванням УПЦ зі збереженням історично сформованих внутрішніх механізмів церковної ідентичності. Ці суперечності не є випадковими: вони є результатом тривалої історичної взаємодії канонічних норм, політичного контексту, імперських спадщин та модерних національних ідентифікацій.

У діалектичному сенсі аналіз українського церковного питання неможливий без врахування того, як у різні історичні періоди змінювалися самі підстави церковної легітимності. З одного боку, Константинополь ґрунтується на історичній тяглості та ролі «першого серед рівних», що дає змогу йому брати на себе функцію арбітра в питаннях автокефалії. З іншого боку, Московський патріархат висуває власну концепцію канонічної спадковості, яка постає як антитеза до візантійського бачення і функціонує як елемент самоутвердження постімперського релігійного простору. Діалектичний підхід дає можливість зрозуміти, що конфлікт між цими моделями є не лише ієрархічним або канонічним, але глибоко еклезіологічним і політичним: він відображає зіткнення двох різних парадигм розуміння природи церковної влади, її джерел і механізмів легітимації.

Сутність діалектичного підходу полягає також у виявленні переходів від одних якісних станів церковних інституцій до інших. У випадку ПЦУ це означає аналіз того, як внутрішньоцерковна ідентичність українського православ'я трансформувалася під впливом суспільно-політичних змін, геополітичних викликів та еволюції релігійної свідомості українського народу. Діалектичний підхід допомагає пояснити, чому автокефалія ПЦУ розглядається не лише як церковна подія, але як елемент національного самоствердження, як відповідь на кризові виклики ХХ–ХХІ століть, й одночасно як фактор руйнування усталених міжправославних структур. У цьому контексті діалектика дає змогу простежити історичний рух від імперської моделі церковності до постімперської, у межах якої національні

Церкви дедалі активніше обґрунтовують свою ідентичність через власну історію, мову, культуру та політичну самостійність.

Ключовим для діалектичного аналізу, на нашу думку, є усвідомлення того, що міжправославні суперечності не є статичними, а перебувають у постійній динаміці. Зіткнення інтересів різних Церков, яке загострилося після 2019 року, одночасно створює передумови для нових форм взаємодії. Саме діалектичний метод дає змогу побачити, як «криза» в сім'ї православних церков породжує нові механізми комунікації: наприклад, роль міжправославної дипломатії, активізацію позицій давніх патріархатів, оновлення дискурсу про соборність та історичну відповідальність кожної Церкви. Суперечності, як це передбачає діалектична логіка, виступають не лише деструктивним, а й конструктивним чинником: вони стимулюють перегляд традиційних канонічних моделей та сприяють формуванню нових форматів церковної взаємодії.

Діалектичний підхід дає змогу також аналізувати внутрішню суперечливість аргументації церков. Наприклад, Московська модель наполягає на непорушності територіального принципу, хоча сама історія утворення РПЦ демонструє численні винятки із цього правила. Константинополь, зі свого боку, стверджує власний пріоритет у питаннях автокефалії, але водночас змушений адаптувати свої рішення до сучасних політичних умов, що не завжди збігаються з візантійськими традиціями. Діалектичний аналіз виявляє, як ці суперечності стають точками напруги, але також як вони сприяють формуванню нової конфігурації міжправославних відносин.

Особливу роль діалектичний підхід відіграє в дослідженні рецепції Томосу різними помісними церквами. Різні позиції – від визнання до неприйняття – є проявами загальної діалектичної динаміки, що охоплює як богословські, так і політичні інтерпретації. Аналіз реакцій Александрійського, Елладського та Кіпрського патріархатів демонструє, що їхня підтримка ПЦУ є результатом складної сукупності чинників:

історичних зв'язків із Константинополем, прагнення зберегти соборність православ'я, власних інституційних інтересів. Діалектичний підхід дає змогу побачити, як ці чинники взаємодіють, вступають у конфлікт, але в підсумку формують певний синтез – появу «ланцюга визнання», що став основою для набуття ПЦУ більшої легітимності у світовому православ'ї.

У ширшому сенсі діалектичний підхід забезпечує можливість включити українську автокефалію в глобальний контекст трансформацій. Він показує, що сучасне православ'я перебуває в стані перегляду власних парадигм під впливом глобалізації, зростання ролі національних Церков, зміни геополітичних реалій, появи нових форм комунікації та зростання релігійної мобільності. Діалектика дає можливість осмислити ці процеси як взаємозалежні та синхронізовані: конфлікти в одній частині православного світу резонують у всіх інших, а зміна балансу сил у центрі впливає на периферію та навпаки.

Отже, діалектичний підхід є не просто одним із методів, а фундаментом аналітичної логіки дослідження. Він дозволяє виявити глибинні суперечності між моделями автокефалії, реконструювати історичні закономірності їхнього розвитку, зрозуміти динаміку міжправославних взаємодій та оцінити інституалізацію ПЦУ як процес, що розгортається в умовах багатовимірної конфліктності. Саме діалектика забезпечує можливість академічно, неупереджено та структурно пояснити сучасні трансформації православного світу, не зводячи їх до богословських суджень чи політичних інтерпретацій, а розкриваючи їх як складний соціально-релігійний процес.

Тим часом *історико-логічний метод* теж має важливу роль у науковому релігієзнавчому дослідженні, оскільки дає змогу не лише відтворити послідовність історичних подій, але й аналітично зчитати їх внутрішню логіку, закономірності та структурні зміни, що формують сучасну систему міжправославних взаємин. Як зауважує С. Лях, цей метод – це спосіб наукового пізнання, що передбачає дослідження історичних

явищ у логіці їх становлення і еволюції: від початкових форм виникнення до завершальних етапів існування або сучасного стану. За своєю методологічною природою він належить до аналітично-індуктивних підходів, оскільки ґрунтується на переході від поодиноких фактів і конкретних подій до узагальнених теоретичних висновків, а за способом репрезентації знання має переважно описовий характер. У межах цього методу історичний об'єкт постає у вигляді своєрідної «біографії» – держави, нації, інституції чи соціального процесу [Лях, 2021, с.95].

У контексті аналізу дискурсивних практик Вселенського Православ'я щодо інституалізації Помісної Церкви в Україні, історико-логічний підхід забезпечує можливість поєднати аналіз давніх канонічних норм, імперських церковних систем і модерних концепцій автокефалії в цілісну реконструкцію, яка пояснює, чому українське церковне питання набуло саме такої форми в ХХ–ХХІ століттях. Цей метод дає змогу уникнути фрагментарності та поверховості, оскільки розглядає кожен етап церковного розвитку не окремо, а як елемент довготривалої історико-еклезіологічної логіки.

Сутність історико-логічного методу полягає в поєднанні двох ключових процедур:

1. історичної реконструкції (фактичного опису подій, процесів, рішень, документів, контекстів);
2. логічної інтерпретації (виявлення причинно-наслідкових зв'язків, внутрішніх структур, повторюваних моделей, принципів організації церковної влади).

На відміну від суто історичного методу, який зосереджений на хронологічній послідовності, історико-логічний підхід спрямований на виявлення закономірностей розвитку, прихованих структурних тенденцій і тих еклесіальних передумов, що визначили сучасний стан українського православ'я. Саме тому він є ключовим у дослідженні автокефалії ПЦУ, оскільки дає змогу встановити, як історичні практики Візантії, Київської

митрополії, Московської держави, Османського періоду, синодальної епохи, радянської церковної політики та руху за Незалежність України поєдналися в складній еволюції, що завершилася Томосом 2019 року.

У застосуванні до українського церковного питання історико-логічний метод передбачає насамперед реконструкцію історичного контексту формування автокефальних моделей. Візантійська традиція накреслила канонічні правила утворення помісних церков через принципи соборності та провідної ролі Константинополя. Водночас Московська держава виробила альтернативну логіку церковного розвитку, що ґрунтується на територіальному принципі та концепції «канонічної спадковості», сформованих в умовах імперського розширення. Логічна інтерпретація цих моделей дає змогу виявити, що їх зіткнення після 2018–2019 років не є випадковим, а ґрунтується на глибинних історичних розбіжностях у розумінні змісту автокефалії, ролі Матері-Церкви, природи церковної першості та співвідношення між церковною і політичною владою.

Застосування історико-логічного підходу дає змогу також пояснити, чому українська автокефалія не була реалізована раніше, незважаючи на тривалу боротьбу за церковну самостійність. Історично українська церковна традиція перебувала в різних політичних юрисдикціях – Речі Посполитої, Московської держави, Російської імперії, Австро-Угорщини, СРСР – і кожен із цих контекстів обмежував або трансформував механізми церковного самоврядування. Логічне осмислення цих етапів дає змогу дійти висновку, що автокефальне прагнення українського православ'я внутрішньо визрівало впродовж століть, але не було реалізовано через структурні обмеження політичної залежності, асиміляційні політики, інституційний контроль і відсутність консенсусу між помісними церквами.

Історико-логічний метод також дає можливість простежити еволюцію рецепції українського церковного питання у світовому православ'ї. Якщо у ХІХ ст. домінували імперські моделі підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату, то в ХХ ст., починаючи з 1918–1921 років,

формується перша спроба релігійного самоствердження українців у формі УАПЦ. Друга хвиля автокефального руху під час Другої світової війни відображає логіку опору тоталітарним системам. Третя хвиля кінця ХХ ст. пов'язана з відновленням української державності. Логічний аналіз цих хвиль дає змогу зрозуміти, що інституалізація ПЦУ є не «новою» подією, а результатом тривалої трансформаційної кривої, у якій історичні невдачі переходять у нові можливості, а церковні конфлікти – у нові моделі єдності.

Особливо важливою є логічна реконструкція того, як трансформувалися канонічні аргументи впродовж століть. У візантійський період автокефалія визначалася соборними структурами та політичною географією імперії. Після падіння Константинополя церковний простір став багатополярним, а автокефалії часто оголошувалися під впливом національних рухів (Сербія, Болгарія, Греція, Румунія). Логічний аналіз показує: жодна із цих автокефалій не виникла «за чистими канонами», а була результатом історичних обставин і політичних компромісів – як і автокефалія ПЦУ. Саме історико-логічний підхід дозволяє визначити це не як «канонічну помилку» чи «історичну випадковість», а як закономірний прояв функціонування православних церковних моделей у процесі їх адаптації до нових історичних умов.

Окреме значення історико-логічний метод має для дослідження трансформації поняття «канонічної території». Початково цей принцип був інструментом адміністративної організації церковних структур Візантії та мав практичне значення – запобігати конфліктам між єпископами за межі їхніх юрисдикцій. Проте логічне осмислення історичного матеріалу показує, що в ХХ–ХХІ століттях цей принцип набув нового змісту: він почав використовуватися як елемент церковної дипломатії та механізм самовизначення церков у міжнародному просторі. У цьому контексті конфлікт між Москвою і Константинополем щодо України постає як зіткнення двох історично сформованих логік інтерпретації цього принципу: імперської та постімперської.

Історико-логічний аналіз дає змогу також оцінити взаємозв'язок церковних і політичних процесів без редукації одного до іншого. Він показує, що хоча політика могла впливати на церковну інституалізацію (як у випадку синодального періоду чи радянських репресій), церковні структури зберігали власну внутрішню логіку розвитку, яка проявлялася в тривалості традицій, автономії місцевих громад та здатності до самоорганізації. Саме тому ПЦУ постає не як продукт політичного рішення, а як логічний завершальний етап тривалої історичної тенденції до відновлення української церковної суб'єктності.

Отже, історико-логічний метод забезпечує можливість побачити цілісну картину еволюції українського церковного питання – від ранньої Київської митрополії до сучасної інституалізації ПЦУ – та інтерпретувати її у взаємозв'язку історичних фактів і внутрішньої логіки розвитку церковних структур. Саме в цьому полягає його ключова роль у методології дисертаційної роботи: він формує рамку, у межах якої стає можливим глибоке й комплексне осмислення трансформацій Вселенського Православ'я в контексті української автокефалії.

Якщо говорити про *компаративний підхід*, то він також є одним із ключових методологічних інструментів цього дослідження, оскільки саме порівняльний аналіз дає змогу осмислити різні наявні дискурсивні практики Вселенського Православ'я щодо інституалізації помісної церкви в Україні. У релігієзнавчих студіях порівняльна методологія виконує функцію аналітичного мосту між різними моделями церковної організації, різними традиціями канонічного мислення, різними політичними та культурними умовами, у яких розвивалися помісні церкви.

Релігійна організація, як зауважує Л. Конотоп, формується та функціонує в межах конкретного соціуму й завжди зумовлена певними соціокультурними та політичними обставинами, у зв'язку із чим компаративний метод у релігієзнавстві неминуче включає аналіз цієї багатопланової контекстуальності [Конотоп, 2020, с.23]. У цьому сенсі

компаративний підхід допомагає уникнути ізоляціоністського трактування українського церковного питання, розміщуючи його в ширших закономірностях становлення православних автокефалій, історичних змін у структурі церковної влади та актуальних дискурсивних практик, що визначають взаємодію між центрами впливу у світовому православ'ї.

Сутність компаративного методу полягає у виявленні структурних подібностей і функційних відмінностей між різними явищами, що дає змогу пояснювати сучасні процеси як частину довших історичних і культурно-релігійних тенденцій. У випадку дослідження ПЦУ компаративний аналіз дає можливість зіставити візантійську, московську, новомодерну європейську та сучасну українську моделі церковної інституалізації, показати, як вони виникали, яких форм набували, які механізми легітимації застосовували, і як вони впливають на сучасні взаємодії між помісними церквами. Таке зіставлення дає змогу не лише встановити відмінності між моделями автокефалії, але і зрозуміти, як саме ці моделі вступають у конфлікт або співпрацю один з одним у контексті українського церковного питання.

У компаративній перспективі важливо розуміти, що автокефалія не є уніфікованим чи універсальним механізмом: її форми та процедури історично були різними у Візантійській імперії, Османському світі, Московській державі, на Балканах та в постімперських православних країнах. Візантійська модель, що акцентувалася на історичній тяглоті та провідній ролі Константинопольського патріархату, суттєво відрізняється від московської, яка сформувалася в умовах централізованої імперської влади та згодом стала засобом політичної і релігійної інтеграції великих територій у межах Російської імперії. Зіставлення цих моделей показує, що конфлікт між ними в питанні української автокефалії є не випадковим, а результатом складного історико-культурного й еклезіологічного розходження. Компаративний підхід уможливорює аналіз логіки цих

моделей, пояснюючи, чому кожна з них претендує на універсальність, хоча фактично є продуктом конкретних історичних обставин.

Чималу роль відіграє також порівняння українського досвіду з македонським, сербським, болгарським чи грецьким. У процесі порівняння стає очевидним, що хоча кожен випадок автокефалії має власну історичну, політичну та культурну специфіку, їх об'єднує низка структурних елементів: прагнення до релігійного самоствердження, напруження між материнською церквою та новоствореною структурою, необхідність міжнародного церковного визнання, вплив національних рухів та державних інституцій. Компаративна перспектива дає змогу спростувати поширені богословсько-полемічні твердження про «безпрецедентність» чи «аномальність» української автокефалії, натомість показуючи, що кожна автокефалія є історично й культурно своєрідною, але водночас структурно вписується в загальні закономірності розвитку православних церков.

Особливо цінним у цьому дослідженні є зіставлення реакцій різних помісних церков на Томос 2019 року. Компаративний метод дає можливість пояснити, чому Александрійський, Елладський і Кіпрський патріархати визнали ПЦУ, тоді як Сербський, Антіохійський чи Болгарський – утрималися або відхилили її визнання. Порівняльний аналіз показує, що ці рішення є наслідком різних внутрішніх традицій, історичних обставин та політичних контекстів, а не проявом конфесійного поділу на «правильні» та «неправильні» позиції. У випадку Елладської Церкви важливою є давня традиція орієнтації на Константинопольський патріархат, а також потреба зберегти стабільність в умовах складного внутрішньоцерковного балансу. Рішення Александрійського патріархату можна зрозуміти через його функційну близькість до Константинополя та конфлікт із РПЦ у Африці. Натомість позиції Сербської чи Антіохійської церков формуються під впливом власних геополітичних орієнтацій і внутрішніх канонічних дискусій. Саме компаративний підхід дає змогу показати, що за однаковими

формулами – наприклад, посиланнями на канонічну традицію – стоять сутнісно різні історичні механізми.

Компаративний метод застосовується також для зіставлення внутрішніх трансформацій українського православного середовища. У релігієзнавчій оптиці зіставлення ПЦУ та УПЦ не має на меті встановлення догматичної чи канонічної «правоти», натомість дає можливість виявити різні моделі церковної ідентичності, різні механізми легітимації та різні стратегії взаємодії з українським суспільством і державою. Порівняння показує, що ПЦУ функціонує в парадигмі національної інклюзії та модерного українського державотворення, тоді як УПЦ тривалий час відтворювала модель церковної культури, пов'язаної з московським церковним простором. У цьому контексті компаративний аналіз дає змогу показати, що українське православ'я перебуває в стані внутрішньої плюралізації, яка є характерною для багатьох постімперських релігійних культур.

На рівні історико-канонічного аналізу компаративний метод дозволяє простежити взаємозв'язок між механізмами надання автокефалії та соціокультурними процесами в різних епохах. Наприклад, у Балканських країнах XIX століття автокефалія завжди була тісно пов'язана з національним рухом і прагненням до політичної незалежності. У греків – зі спадщиною античної та візантійської ідентичності. У румунів – з ідеєю культурної самобутності та латинської спадщини. Зіставлення цих випадків з українським досвідом дає змогу зрозуміти, що автокефалія ПЦУ має не лише канонічний, а й націєтворчий характер, і що такий характер є типовим для православних церков, які здобувають самостійність у періоди великих політичних трансформацій.

Як бачимо, компаративний підхід виконує в дослідженні ПЦУ кілька ключових функцій: він допомагає виявити закономірності в розвитку автокефальних моделей, показати історичну умовність сучасних церковних аргументів, пояснити різноманітність реакцій помісних церков,

інтерпретувати українську автокефалію як частину ширших глобальних і політико-релігійних процесів. У підсумку порівняльний аналіз дає змогу включити українське церковне питання в загальноісторичний та системний контекст еволюції православних церков, демонструючи, що феномен ПЦУ є одночасно унікальним і закономірним, локальним і глобально значущим, національним і міжправославним.

Застосування *системного* та *структурно-функціонального підходів* у дослідженні дискурсивних практик Вселенського православ'я щодо інституалізації Помісної Церкви в Україні дає змогу розглядати церковні інституції не як автономні чи ізольовані одиниці, а як складні, внутрішньо організовані структури, адже ці підходи передбачають інтерпретацію об'єктів дослідження як цілісних утворень, що складаються з впорядкованих елементів, між якими встановлюються відносини ієрархічної підпорядкованості та взаємодії. Застосування цього підходу орієнтоване на виявлення внутрішньої структури досліджуваних явищ, з'ясування їхньої сутності, а також аналіз специфіки й механізмів їх функціонування [Титов, Качурова & Барабаш, 2004, с.6]. У межах академічного релігієзнавства такий підхід дає змогу осмислити релігію як систему, у якій кожен елемент – від помісних церков до окремих канонічних актів – виконує певні функції, взаємодіє з іншими елементами, адаптується до змін і водночас впливає на стабільність або трансформацію всієї системи. Для дослідження ПЦУ це означає можливість розкрити, як саме українська автокефалія не тільки змінила внутрішній український православний простір, але і стала фактором глибокої перебудови міжправославних відносин.

Системний підхід передбачає розуміння Вселенського Православ'я як поліцентричної, відкритої, динамічної системи, що складається з низки самостійних, але структурно взаємопов'язаних акторів. Визнані помісні церкви функціонують у межах єдиної еклезіологічної логіки, проте їхні внутрішні ресурси, механізми ухвалення рішень, культурні традиції,

політичні зв'язки та моделі самоінтерпретації суттєво відрізняються. У цій системі жоден елемент не може бути ізольованим: будь-яка зміна статусу однієї церкви спричиняє трансформації в усій мережі міжправославних взаємодій. У такий спосіб надання Томосу ПЦУ виявилось не лише актом локального характеру, а структурним зрушенням, що спричинило масштабні реакції всієї системи православного світу. Саме системний підхід дає змогу усвідомити цей акт у його багатовимірності – як політико-релігійний, канонічний, культурний і геополітичний процес.

Структурно-функціональний метод доповнює системний, адже він дає змогу виявити конкретні функції, які виконують окремі елементи церковної системи, а також показати, як ці функції змінюються під впливом нових історичних обставин. У межах цього підходу церкви розглядаються як інституції, що виконують різні ролі: еклезіологічні, нормативно-канонічні, ідентифікаційні, політичні, дипломатичні, комунікативні. Наприклад, Константинопольський патріархат виконує функції історичного арбітра автокефалій, організаційного центру православної соборності та зберігача апеляційних прерогатив. Московський патріархат історично формував функцію церковного центру імперського типу з акцентом на територіальний принцип юрисдикції. Українські церковні структури зі свого боку виконували різні функції залежно від політичного контексту – від засобу духовної інтеграції імперського простору до механізму культурного та національного самоствердження. Структурно-функціональний підхід дає змогу простежити трансформацію цих функцій, коли внаслідок автокефалії ПЦУ змінилася конфігурація центрів впливу, а кожна з помісних церков була змушена переосмислити власну позицію та роль у світовому православ'ї.

Завдяки системній аналітиці стає очевидним, що реакції помісних церков на визнання чи невизнання ПЦУ не були одноразовими чи випадковими явищами, навпаки, вони стали проявами глибинних системних залежностей і структурних закономірностей. Так, давні патріархати –

Александрійський, Елладський, Кіпрський – виявили тенденцію підтримувати рішення Константинополя внаслідок історичної координації еклезіологічних моделей, а також через функціональну потребу зберегти рівновагу між стародавніми центрами впливу у світовому православ'ї. Водночас інші церкви, зокрема Сербська, Антіохійська чи Болгарська, демонструють залежність від власних політичних і культурних контекстів, відповідно адаптуючи свої рішення щодо ПЦУ до внутрішніх динамік або зовнішніх союзів. Системний підхід уможливорює пояснення того, чому ці реакції різняться, і як вони впливають на стабільність або фрагментацію всієї православної системи.

Особливо важливим аспектом системного та структурно-функціонального аналізу є розгляд автокефалії як механізму структурної перебудови церковної системи. У цьому контексті Томос про автокефалію ПЦУ стає подією, що змінила рівновагу між центрами сили, створивши умови для нової конфігурації взаємодій у світовому православ'ї. Система, яка тривалий час зберігала баланс між двома центрами – Константинополем та Москвою, – була змушена реагувати на появу нового, самостійного елемента, який отримав легітимність і підтримку частини давніх церков. Такий структурний зсув спричинив зміни у функціонуванні Московського патріархату, який утратив частину свого глобального впливу; водночас Константинополь зміцнив власну функцію як регулятора міжправославних процесів. Українська автокефалія в такий спосіб постала як каталізатор системної трансформації, у межах якої окремі церковні суб'єкти були змушені переосмислити свої стратегії, позиції та механізми комунікації.

Структурно-функціональний підхід дає змогу також дослідити внутрішні трансформації самої ПЦУ та її роль у системі української релігійності. ПЦУ виступає не лише інституційним спадкоємцем попередніх форм українського православ'я, але й новим структурним елементом із функціями націєтворення, консолідації суспільства, забезпечення культурної безпеки та формування української ідентичності в

умовах війни й постколоніального переосмислення. Дослідження цих функцій дає змогу зрозуміти, чому ПЦУ стала не просто черговою автокефальною церквою, а структурним чинником української державності та міжнародної релігійної дипломатії. У системній перспективі ПЦУ виконує функцію стабілізації релігійного простору України, вибудовуючи новий формат взаємодії між церковною і національною спільнотами, що є характерним для постімперських і посттоталітарних суспільств.

Синтез системного та структурно-функціонального підходів дає змогу інтерпретувати інституалізацію ПЦУ як складний, багатовимірний процес, що включає історичну динаміку, політичний контекст, канонічні традиції, культурні ідентичності та міжправославні взаємодії. Такий підхід дає змогу уникнути редукціонізму – як богословського, так і політичного – і побачити автокефалію не лише як відповідь на запит часу, але і як структурну подію, яка інтегрується в логіку розвитку світового православ'я. Застосування цих методів забезпечує наукову глибину та системність аналізу, робить можливим прогнозування трансформацій у православній системі та їхнього впливу на український релігійний простір, а також дає змогу адекватно оцінити роль ПЦУ як нового центру релігійної суб'єктності України у ХХІ столітті.

Насамкінець *міждисциплінарний підхід* є одним із ключових методологічних принципів саме сучасного академічного релігієзнавства, оскільки забезпечує можливість цілісного й комплексного осмислення релігійних явищ, що за своєю природою поєднують богословські, історичні, соціологічні, політичні, культурні та правові виміри [Gulcu, 2017, с. 9]. У контексті дослідження дискурсивних практик Вселенського православ'я щодо інституалізації Помісної Церкви в Україні, міждисциплінарність постає не як допоміжний інструмент, а як необхідна умова для адекватного аналізу процесів, що виходять за межі власне канонічного поля та торкаються широкого спектра суспільних, цивілізаційних і геополітичних структур. Завдяки поєднанню різних наукових оптик можна виявити

складну природу української автокефалії, а також зрозуміти, чому вона стала фактором трансформації не лише українського, але і світового православного простору.

Сутність міждисциплінарного підходу полягає в інтеграції різних методів, дослідницьких стратегій і концептуальних рамок у межах єдиного аналітичного процесу. Щодо інституалізації ПЦУ це означає, що релігієзнавчий аналіз не може обмежуватися історією Церкви або богословською еклезіологією; навпаки, він повинен включати інструменти соціології релігії, політології, культурології, права, геополітичного аналізу, історії міжнародних відносин та досліджень ідентичностей. Українське церковне питання є багаторівневим феноменом, у якому канонічні аргументи тісно переплетені із соціальною структурою українського суспільства, а історичні традиції взаємодіють з актуальними політичними викликами та цивілізаційними зрушеннями. Тому міждисциплінарність дає змогу відчитувати автокефалію ПЦУ як явище, що має одночасно релігієзнавчий, соціокультурний, політичний і міжнародний виміри.

На рівні історичного знання міждисциплінарний підхід дає можливість розглянути інституалізацію ПЦУ як результат тривалих процесів розвитку української церковності, що формувалися під впливом Київської митрополії, візантійської традиції, польсько-литовського періоду, московської інтеграції, уніатських трансформацій та модерних національних рухів. Історія української Церкви постає як поле взаємодії різних цивілізаційних моделей – візантійської, латинської, імперської, постімперської, модерної, – і лише міждисциплінарний аналіз дозволяє зрозуміти динаміку її розвитку від середньовічного періоду до сьогодення.

Соціологічний вимір міждисциплінарності є не менш важливим: ПЦУ як нова автокефальна структура виникла в суспільстві, що пережило посттоталітарні трансформації, Революцію Гідності, гібридну агресію та повномасштабну війну. Тому соціологія релігії забезпечує інструментарій для вивчення того, як змінюється релігійна свідомість, які форми релігійної

мобілізації виникають у критичні моменти історії, як формується колективна ідентичність та які соціальні механізми забезпечують підтримку або опір церковним трансформаціям. Соціологічний аналіз дає змогу встановити, чому ПЦУ стала важливим чинником консолідації українського суспільства та як вона впливає на процеси переорієнтації релігійної приналежності в регіонах, що тривалий час перебували в орбіті впливу Московського патріархату.

Політологічний вимір міждисциплінарного підходу дає змогу оцінити автокефалію ПЦУ як подію, що відбувається в контексті глобальних і регіональних політичних процесів. Інституалізація ПЦУ стала частиною ширшої логіки деколонізації, формування нової архітектури безпеки, зміни напрямів зовнішньої політики та трансформації регіональних центрів впливу. Політологічний аналіз допомагає зрозуміти, як на українську автокефалію впливають міжнародні відносини, стратегія Європейського Союзу, позиції США та держав-сусідів, а також чому Московський патріархат використовує релігійний чинник як інструмент геополітичного впливу. Завдяки цьому міждисциплінарність дає змогу уникнути спрощень і розглядати ПЦУ не як політичний проєкт, а як інституцію, що формується в поліфонії різних міжнародних силових векторів.

Культурологічний аспект міждисциплінарності полягає в дослідженні символічних і семантичних структур, що супроводжують інституалізацію ПЦУ. Українська автокефалія стала потужним культурним символом, у якому поєдналися пам'ять Київської Русі, боротьба за державність, модерні концепції нації та культурні коди української ідентичності. Міждисциплінарний аналіз дає змогу пояснити, чому церковна мова, традиція богослужіння, просторові моделі організації релігійного життя та символи (наприклад, Томос) набувають особливого значення в суспільстві, що переживає трансформаційні процеси. Культурологічна перспектива дає змогу побачити, як ПЦУ стає не лише релігійною організацією, але й елементом символічної географії української національної культури.

Правовий вимір міждисциплінарного підходу дає змогу досліджувати українську автокефалію в контексті релігійного права, конституційних норм, законодавчих актів, міжнародного правового статусу релігійних організацій та стандартів свободи совісті. Інституалізація ПЦУ відбувалася в умовах активного оновлення українського законодавства, удосконалення правил державного нагляду за релігійними організаціями та формування нових юридичних механізмів гарантування національної безпеки у сфері релігійних відносин. Правовий аналіз дає змогу оцінити, як змінюється правове поле для церковних інституцій, які юридичні механізми сприяють переходам релігійних громад та як співвідносяться канонічне право та світське законодавство в процесах визнання ПЦУ.

Геополітичний аспект міждисциплінарності дає змогу побачити українську автокефалію в контексті глобальних релігійно-політичних силових ліній. Конфлікт між Константинополем і Москвою щодо України є лише частиною ширшої геополітичної боротьби за вплив у православному світі, що проявляється в Африці, на Близькому Сході, на Балканах. Міждисциплінарний аналіз дає змогу зрозуміти, чому ПЦУ стала елементом нової карти сил, а також чому автокефалія стала частиною боротьби не лише за церковну, а й за інформаційну, культурну та цивілізаційну автономію України.

Зрештою, міждисциплінарний підхід забезпечує інтеграцію різних наукових перспектив у єдину аналітичну рамку, що дає змогу всебічно оцінити інституалізацію ПЦУ як складний, багаторівневий феномен. Завдяки міждисциплінарності релігієзнавче дослідження виходить за межі вузької конфесійної чи канонічної логіки та охоплює широкий спектр соціальних, культурних, політичних та правових факторів, що визначають розвиток сучасного православ'я і формування української релігійної ідентичності. У цьому сенсі міждисциплінарність є не лише методом, але й епістемологічною парадигмою, яка дає змогу осмислити ПЦУ як явище, що постає на перетині релігії, культури, державності і глобальної політики.

Застосування комплексу методологічних підходів – позаконфесійності, діалектичного аналізу, історико-логічного методу, компаративної стратегії, системного та структурно-функціонального бачення, а також міждисциплінарності і принципу об'єктивності та світоглядного плюралізму – забезпечує всебічний, комплексний і науково збалансований аналіз інституалізації Помісної Церкви України. У сукупності ці принципи формують цілісну методологічну рамку, яка дає змогу інтерпретувати ПЦУ як багатовимірний релігієзнавчий феномен, що функціонує на перетині історичних, соціальних, культурних, політичних та канонічних процесів. Завдяки такому методологічному підходу дослідження уникає однобічності й редукціонізму, забезпечуючи об'єктивне, плюралістичне та науково обґрунтоване осмислення української автокефалії в контексті сучасного Вселенського Православ'я.

Висновки до розділу 1

У межах цього розділу було сформовано цілісне теоретико-методологічне підґрунтя релігієзнавчого аналізу процесу інституалізації Помісної Церкви України в дискурсивному просторі Вселенського Православ'я. Проведений аналіз засвідчив, що українське церковне питання не може бути адекватно осмислене в межах вузько богословського або суто канонічного підходу, оскільки воно репрезентує складний багатовимірний феномен, у якому переплітаються історичні, інституційні, соціокультурні, політичні та дискурсивні чинники. Саме тому застосування інструментарію академічного релігієзнавства з його принципами позаконфесійності, об'єктивності та світоглядного плюралізму є методологічно виправданим і необхідним для науково коректного дослідження української автокефалії.

Аналіз джерельної бази показав її принципову багаторівневість і репрезентативність. Залучення офіційних документів Вселенського Патріархату та Помісних Православних Церков дало змогу реконструювати

нормативно-інституційний вимір автокефалії ПЦУ та виявити механізми її канонічної легітимації і делегітимації у світовому православ'ї. Водночас канонічні й історико-канонічні тексти, у поєднанні з класичними та сучасними інтерпретаціями, продемонстрували історичну змінність і контекстуальність канонічних норм, що унеможлиблює їх догматизоване та позаісторичне застосування до сучасних церковних процесів. Наукові монографії, статті й дисертації, залучені в роботі, забезпечили аналітичну рамку, у межах якої українська автокефалія постає не винятком, а закономірним проявом загальних тенденцій розвитку православних церков у модерному та постмодерному світі.

Методологічна стратегія дослідження, заснована на поєднанні діалектичного, історико-логічного, компаративного, системного та структурно-функціонального підходів, дала змогу розкрити інституалізацію ПЦУ як динамічний і конфліктогенний процес. Діалектичний метод уможливив виявлення внутрішніх суперечностей між різними моделями автокефалії, насамперед візантійською та московською, а також показав, що ці суперечності виконують не лише деструктивну, а й конструктивну функцію, стимулюючи переосмислення принципів соборності, церковної першості та міжправославної комунікації. Історико-логічний підхід, зі свого боку, забезпечив включення української автокефалії в довготривалу історичну перспективу, виявивши її як результат тривалого процесу трансформації церковної суб'єктності, а не як одноразовий або випадковий акт.

Компаративний аналіз дав змогу зіставити український кейс з іншими історичними прикладами становлення автокефальних церков і показати, що відсутність уніфікованої процедури автокефалізації є характерною рисою православної традиції загалом. Це дало підстави розглядати конфліктні реакції на Томос 2019 року не як аномалію, а як закономірний етап дискурсивного узгодження нової церковної реальності в багатополлярному православному світі. Системний і структурно-функціональний підходи, зі

свого боку, дали змогу проаналізувати Помісну Церкву України як соціальний інститут, що виконує не лише релігійні, а й ідентифікаційні, символічні та комунікативні функції в сучасному українському суспільстві.

Особливе значення в межах розділу має обґрунтування принципу позаконфесійності як ключової методологічної умови дослідження. Саме він забезпечив можливість аналізувати канонічні аргументи, еклезіологічні концепції та міжправославні конфлікти без апеляції до категорій «істинності» чи «хибності» віровчення, зосереджуючись натомість на їхніх соціальних, історичних та інституційних функціях. Це дало змогу розглядати українське церковне питання як об'єкт наукового аналізу, а не як предмет конфесійної апологетики або політичної інструменталізації.

Узагальнюючи, можемо стверджувати, що сформована в розділі теоретико-методологічна рамка створює необхідні передумови для подальшого аналізу процесу інституалізації Помісної Церкви України у світовому православ'ї. Вона забезпечує концептуальну цілісність дослідження, дає змогу поєднати нормативний, історичний та дискурсивний рівні аналізу й надає можливість розглядати українську автокефалію як відкритий, динамічний і багатовимірний процес, що відображає глибші трансформації сучасного православного світу. Саме в цій перспективі подальші розділи дисертації можуть бути спрямовані на конкретизацію механізмів рецепції, визнання та символічної легітимації ПЦУ в різних сегментах Вселенського Православ'я.

РОЗДІЛ 2

ШЛЯХИ ВИРІШЕННЯ ІНСТИТУАЛІЗАЦІЇ ПОМІСНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

2.1. Візантійська (грецька) модель вирішення питання автокефального статусу

З перших століть свого існування християнство значною мірою виявляло прихильність до державно-політичних факторів. Одним із важливих чинників підпорядкування державі є запозичення адміністративного поділу епархій та автокефальних церков відповідно до державного управління імперськими землями.

Як слушно зауважує С. Колот, між початковим етапом апостольської місії та формуванням розгалуженої мережі локалізованих християнських спільнот минув відносно нетривалий історичний проміжок. Первісні домашні зібрання вірян, поступово набуваючи ознак сталих громад у межах певного просторового ареалу, потребували впорядкованого духовного життя та повноцінної участі в sacramentalній практиці Церкви. У відповідь на ці потреби відбулося становлення структурованої системи церковного служіння, що оформилася як ієрархія дияконів, пресвітерів і єпископів. Єпископ, титул якого походить від грецького терміна *ἐπίσκοπος* («той, хто здійснює нагляд»), як носій найвищої церковної влади не мав змоги безпосередньо опікуватися кожною окремою громадою.

Унаслідок цього виникли перші територіально-організаційні утворення, що за своєю структурою стали попередниками сучасних епархій і поєднували кілька суміжних громад під єдиним управлінням. Очільником такої церковної одиниці виступав єпископ, який забезпечував єдність віровчення та дисципліни. Подальший розвиток церковної організації відбувався в тісному зв'язку з адміністративно-територіальними змінами Римської імперії, зумовленими її політичними експансіями та формуванням

нових провінцій і митрополій у системі державного управління. Церква, реагуючи на ці процеси, прагнула узгодити власну інституційну побудову з ієрархічною моделлю імперської влади. Паралельно із цим зростала суспільна й політична вага великих міських центрів насамперед адміністративних столиць провінцій і регіонів. Активні процеси урбанізації (лат. *urbanus*) спричинили істотне зростання міського населення, що, своєю чергою, зумовило концентрацію економічної діяльності та матеріальних ресурсів саме в міському просторі [Колот, 2008, с. 115].

Аналогічні процеси відбувалися і у сфері церковної організації. Оскільки Церква у своїй діяльності завжди була спрямована насамперед на людину, щільність розселення населення безпосередньо впливала на кількість і характер церковних громад: чим вищою була концентрація людей, тим інтенсивніше формувалася мережа парафій. Саме за таким демографічно-просторовим принципом постали перші церковні об'єднання, які в сучасному канонічному розумінні відповідають єпархіям. Міський простір, на відміну від периферійних територій, створював більш сприятливі умови для накопичення матеріальних ресурсів, а також для задоволення культурних, духовних і соціальних потреб вірян [Лагодич, 2012, с. 80]. Відтак одним із базових чинників формування системи адміністративного устрою та управління Давньої Церкви стала залежність її організаційної структури від зростання ролі міст і чисельності міського населення.

Звернення до історії становлення перших автокефальних церков, що виникли внаслідок об'єднання кількох єпархій (єпископій), засвідчує їх формування відповідно до 34-го Апостольського правила. Останнє встановлювало норму, за якою єпископи певної території повинні визнавати першого серед себе, тобто Предстоятеля, як принцип соборності та канонічної єдності церковного управління. Саме на цій основі були організовані провінційні церкви Лікії, Єгипту, Понту та Віфінії [Кліменко, 2010, с. 40].

У богословському та еклезіологічному вимірах ці церковні утворення стали першими Помісними Церквами, тобто спільнотами, локалізованими «на місці» – у межах чітко окресленої території. У подальшому розвитку церковної думки поняття «помісна» поступово ототожнюється з автокефальною, тобто самостійною і незалежною церковною структурою. Така Церква функціонує як повністю самоврядна інституція, закорінена в конкретному просторі та серед певного народу, за умови збереження догматичної єдності і євхаристійного спілкування з іншими православними церквами світу [Андрусин, 2011, с. 91]. Упродовж історичного розвитку перші митрополії та архієпархії формувалися передусім у політичних і культурних центрах античного світу – Римі, Антіохії, Александрії та на Кіпрі, а згодом еволюціонували в патріархати, які й донині посідають найвищий щабель церковної ієрархії.

Відповідно до 34-го Апостольського правила першоієрарх окремого регіону, тобто місцевий автокефальний єпископ, є «першим» у окремій національній церкві. Таке твердження можна вивести із самих апостольських позицій. Якщо є якийсь окремий християнський народ, то за канонами він повинен мати «першого єпископа», тобто главу, керівника церковного життя. А якщо є і єпископат, і його керівник, то таке церковне утворення, згідно з уже згаданим правилом, має бути незалежним, тобто автокефальним.

Простіше кажучи, як наголошують дослідники В. і Р. Кобрії, автокефалія передбачає досягнення певного рівня внутрішньої зрілості церковної спільноти, без якого її проголошення як самоврядної є канонічно необґрунтованим. Частина Православної Церкви, що претендує на автокефальний статус, має бути спроможною самостійно організувати власне церковне життя: володіти розвиненою мережею парафій і вірян, мати можливість для підготовки священнослужителів, а також сформовану ієрархію, здатну в канонічний спосіб забезпечувати подальше поставлення єпископів. Особливо важливою в цьому контексті є не лише можливість

здійснення хіротоній (відповідно до Апостольського канону 1, за участі щонайменше двох єпископів), але й наявність умов для призначення єпископів згідно з канonom 4 Першого Вселенського Собору, який вимагає участі принаймні трьох правлячих єпископів [Кобрій і Кобрій, 2013, с. 45].

Зі свого боку, це означає, що автокефальні церкви не можуть виникати «з нічого», оскільки визначальну роль у церковному бутті відіграє принцип апостольського спадкоємства – ідея безперервності ієрархічної лінії від апостольських часів. Ідентичність конкретної помісної церкви, персоніфікована в особі її предстоятеля або старшого єпископа, формується через хіротонію, звершену єпископами іншої, так званої материнської церкви. Саме тому, як зауважує В. Бондаренко, жодна автокефальна Церква не має канонічного права поставляти єпископів поза межами власної юрисдикції. Відтак єпископ новоутвореної церковної структури спершу мав бути призначений правлячими єпископами однієї з уже визнаних Автокефальних Церков до єпархії цієї зароджуваної церковної спільноти. У результаті весь церковний регіон, що претендує на автокефальний статус, повинен на початковому етапі перебувати в складі чинної Автокефальної Церкви – як її єпархія або місійна територія [Бондаренко, 1993, с. 238].

Тому аксіомою є те, що нові Церкви завжди походять від наявних автокефальних Церков. Будь-яка церковна область, яка не була частиною Автокефальної Помісної Церкви й управління якою не було організовано цією Церквою, не може претендувати на автокефальність. Іншими словами, батьківська церква породжує дочірню компанію, і, згідно з установами церкви, автокефалія зрілої дочірньої організації настає за формальною згодою батьківської.

Усі зазначені вимоги до автокефального статусу становлять складову інституційної рамки, у межах якої відбуваються та регулюються організаційні трансформації церковного життя. Оскільки окремі церковні спільноти історично функціонують у межах конкретно окреслених політичних утворень – імперій, королівств, держав чи адміністративних

одиниць, – церковно-адміністративні кордони, як правило, значною мірою корелювали з відповідними політичними межами. Така відповідність між церковною та державною територіальною організацією тривалий час залишалася визначальною моделлю, хоча в умовах так званого постнаціонального періоду ця синхронність почала поступово руйнуватися [Бутинський, 2014, с. 78].

Стосовно практики надання автокефалії важливо нагадати, що Стародавні Патріархати (Римський, Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський та Єрусалимський) та автокефальна Церква Кіпру були створені Вселенськими Соборами.

На початковому етапі автокефальні національні церкви функціонували винятково в межах Римської імперії, особливо після перенесення її столиці до Візантії, і фактично набули статусу державних церков. Із часу правління Костянтина Великого церковну організацію було дедалі більше інтегровано в адміністративно-територіальну модель управління імперією. Оскільки державний устрій передбачав поділ імперії на провінції, а чинне право допускало існування лише однієї автокефальної церкви в межах кожної області, кілька національних церков були змушені об'єднуватися в єдині митрополичі структури. Таке втручання держави в церковне життя перебувало в очевидному напруженні з вимогами 34-го Апостольського правила. Водночас саме територіальний, а не національний принцип церковної організації, закріплений під впливом державної влади, став визначальним для становлення перших великих автокефальних церков [Джерела канонічного права, 1997, с. 76].

Тому назви значущих історичних областей (провінцій) ототожнювалися з конкретними автокефальними церквами. Принцип був: одна територія – одна церква. У давнину таку церковну одиницю називали єпархією (від грец. область). Сьогодні такий термін стосується лише єпархії. 39-й канон Карфагенського собору вказує, що термін «правитель», за аналогією з державною номенклатурою, стосувався також місцевого

єпископа. Кодекс цивільного права Юстиніана Великого чітко називає автокефальні церкви регіонами, що об'єднують кілька народів, що порушує вищезгадане апостольське правило першого єпископа для кожного окремого народу.

За аналогією з державними нормами, що гарантували автономний статус окремих регіональних правителів, автокефальний першоієрарх певної церковної області також не перебував у підпорядкуванні чи залежності від єпископів інших церков. Відтак автокефальний устрій окремих церковних регіонів рідко отримував пряме й однозначне формулювання в соборних постановах і канонічних приписах (за поодинокими винятками), однак його правові підстави впливають із тогочасної державної практики та норм римського законодавства, зокрема з *Corpus iuris civilis* Юстиніана [Книга Правил, 2014, с. 78].

Загалом цей імператив підтверджує 2-е правило Другого Вселенського Собору, яке говорить, що єпископи областей, тобто автокефальних церков, не можуть поширювати владу на церкви за межами своїх кордонів. У цьому каноні йдеться про конкретні автокефальні церкви, такі як Александрійська та Антіохійська, а також згадуються автокефальні церкви Сходу. Хоча вони прямо не вказуються, їх існування ніколи не заперечувалося. Однією з таких знаменитих Східних Церков була Карфагенська Автокефалія.

Унаслідок державного втручання в регулювання адміністративно-територіального устрою, зокрема й церковного, окремі національні церковні утворення були інтегровані в масштабні митрополичі структури. Започатковані за правління Костянтина Великого, ці реформи досягли свого найвищого рівня системності в добу Феодосія II. Саме за його правління остаточно сформувалася загальноцерковна організаційна модель Візантійської імперії, результатом чого стало становлення п'яти давніх патріархатів – Римського, Константинопольського, Александрійського, Антіохійського та Єрусалимського. У цей період у церковну практику

входить і сам термін «патріарх» [Правила Православної Церкви, 1911, с. 512].

Початково зазначений титул мав неофіційний характер і використовувався як почесне найменування для особливо авторитетних архієреїв, відомих своєю подвижницькою діяльністю та ревністю в проповіді християнської віри. Зокрема, одним із перших, хто отримав цей титул у офіційному вжитку, був архієпископ Константинопольський Іоанн Златоуст. Остаточне ж юридичне закріплення титулу патріарха відбулося в епоху Юстиніана, коли він був інституціалізований у *Corpus iuris civilis*. У цьому ж зводі законів першоієрарху Константинопольської кафедри було надано титул «Вселенський» [Гидулянов, 1905, с. 250].

З огляду на те, що всі церкви в межах Візантійської імперії мали статус державних, титул Вселенського Патріарха був прийнятий іншими Помісними Церквами без істотного спротиву, адже імператорський декрет, скріплений державною владою, не підлягав оскарженню. Першим ієрархом, який офіційно почав уживати титул Вселенського Патріарха, став Іоанн Постник. Подальша трансформація адміністративної структури церковного управління призвела до зміни статусу митрополичих першоієрархів: після об'єднання митрополій у межах патріархатів вони набули рангу екзархів у своїх церковних округах. Про таку еволюцію свідчать канонічні постанови Четвертого Вселенського Собору.

Водночас найбільш відомим винятком із загальної тенденції перетворення церков апостольського походження на патріархати стала Кіпрська Церква, яка донині зберігає автокефальний статус у формі архієпископства. Історично острів Кіпр входив до сфери юрисдикції Антіохійського державного та церковного центру, а відповідно до імперського законодавства, Кіпрська Церква мала підпорядковуватися архієпископу Антіохії. Проте на Третньому Вселенському Соборі кіпрські делегати відмовилися виконувати цей припис, обґрунтовуючи свою позицію давніми місцевими традиціями та апостольським походженням

своєї церковної спільноти. Зрештою їхні вимоги були визнані та задоволені соборним рішенням [Книга Правил святих апостолів, 200].

Що стосується залежності автокефального устрою від зростання ролі окремих міст і провінційних столиць, то необхідно навести приклад залежності утворення автокефалії від статусу окремого міста. Це нова столиця імперії – Константинополь. Зауважимо, що й інші давні кафедри мали безсумнівне апостольське походження та тривалу (понад 300 років) історію становлення християнських громад, наприклад у Римі чи Олександрії. Після заснування міста Костянтина імператор наділив «столичного першоієрарха» особливими повноваженнями. 3-є правило Константинопольського собору дає столичній кафедрі друге місце в диптиху після Риму, оскільки новою столицею є Новий Рим. Остаточне лідерство константинопольської кафедри в християнському світі було встановлено на Халкідонському соборі.

28-ме правило, яке Римо-Католицька Церква не визнає, проголошує рівність Рима й Нового Рима в правах та привілеях [Костюк, 2002, с. 318]. Папа Лев I Великий рішуче виступав проти поєднання столичного статусу із церковними прерогативами, вважаючи таке зближення принципово хибним. На його переконання, церковна кафедра формується і утверджується впродовж століть через власну традицію та історичну тяглість, тоді як столиця є результатом політичного рішення та штучного державного конструювання. Відтак піднесення ролі Константинополя він трактував не як явище церковного характеру, а як наслідок світських чинників [Саган, 2004, с. 756].

У ширшому канонічному контексті зазначене правило також розцінювалося як таке, що порушує усталені права й давні привілеї Олександрійської та Антіохійської кафедр, які в диптихах були зсунуті відповідно на одну позицію. Крім того, формулювання цього канону відбулося з відступом від 6-го правила Першого Нікейського Собору. Наслідком його запровадження стало обмеження прав давніх митрополій

Понту, Азії та Фракії, які втратили самостійність і були змушені приймати єпископські хіротонії від Константинопольського престолу. Саме з огляду на це Лев Великий закликав імператора утриматися від реалізації таких рішень, наголошуючи, що політичний статус столиці не може бути визначальним у церковних справах. Подібна практика, на думку С. Чобича, неминуче веде до порушення церковного порядку, породжує управлінське свавілля та загрожує анархією в системі церковного устрою [Чобич, 1998, с. 128].

Інший важливий історичний прецедент прямої церковної залежності від статусу міста трапився за правління Юстиніана Великого (527–565). Імператор видав указ про перетворення свого рідного села на могутнє місто – Новий Юстиніан. Тоді він надав єпископу цього міста автокефальну грамоту та титул архієпископа. Юрисдикція нового первоієрарха охопила кілька сусідніх епархій. Отже, можна зробити два важливі висновки:

- по-перше, влада імператора в церковних справах досягає свого апогею. Без Патріарха й Собору імператор одноосібно вирішує створити нову незалежну церковну одиницю.
- по-друге, знову в церковних питаннях піднімається столиця або рідне місто правителя. Церковне життя та управління безпосередньо залежить від статусу міста чи окремої провінції.

Після падіння Константинополя в 1453 р. і занепаду Візантії з її культурною та релігійною спадщиною східне християнство зазнало значних змін. По-перше, це негативно вплинуло на рівень теології, яка практично зникла. З іншого боку, на загальноправославному рівні зростає роль Московської імперії та російської церкви. Поступово розвивається теологічна ідея рівноправності та паралельного існування Помісних Незалежних Церков, яка приходить на зміну давній теорії «пентархії» (влада в церкві зосереджена в руках п'яти патріархів). Крім того, в умовах мусульманської експансії ідея симфонії держави й церкви не мала сенсу.

Можна погодитися з позицією прот. М. Щербаня, який зауважує, що православ'я із часом перестало виконувати функцію провідного культурного чинника для населення колишньої могутньої імперії [Щербань, 2014, с. 240]. Така трансформація мала істотні наслідки для процесів релігійної та національної самоідентифікації. Перед грецьким населенням постала реальна загроза повної асиміляції в межах мусульманського цивілізаційного простору, що зумовило переосмислення ролі православ'я. За цих умов воно дедалі більше почало виконувати не лише релігійну, а й етноконсолідуючу функцію, перетворюючись на один із ключових маркерів національної ідентичності. Унаслідок цього у свідомості спадкоємців Візантійської традиції грецьке православ'я поступово втратило свій універсалістський характер, набуваючи рис, притаманних локальній народній релігійності.

У сучасному науково-богословському дискурсі актуальною залишається проблема інтерпретації канонів та постанов Вселенських Соборів, а також спадщини видатних Отців Церкви, що безпосередньо стосується і предмета цього дослідження. Канонічні та догматичні тексти соборної доби містять у край обмежену кількість положень, присвячених питанню автокефалії. Лише окремі соборні рішення безпосередньо засвідчують існування конкретних автокефальних церков або окреслюють особливості їхнього титулярного статусу, водночас чіткого механізму утворення нової автокефальної церковної структури у священних канонах не зафіксовано.

За таких обставин виникає необхідність ретельного аналізу обмеженого корпусу канонічних свідчень святих Отців, які стосуються проблематики автокефалії. Канони виступають базовим джерелом канонічного права, оскільки містять найбільш авторитетні та достовірні уявлення про церковні питання і способи їх розв'язання в межах церковної традиції. Водночас їх осмислення потребує виваженого та неупередженого підходу з обов'язковим урахуванням історичних умов і контексту їх

виникнення [Колот, 2008, с. 125]. Кожен канон поставав як відповідь на конкретну ситуаційну потребу свого часу, що зумовлює необхідність розрізнення між часовими передумовами його появи та власне історичними причинами, які визначили точний зміст канонічних приписів.

Божественне Одкровення, що знаходить своє вираження в канонічній творчості Церкви, має тривалу дію в часі та не обмежується конкретною історичною епохою. Водночас очевидно, що суспільно-історичні умови, у яких формувалися канони, зазнали істотних змін, а отже, їх тлумачення потребує врахування як «вічного» й нормативно-ідеального змісту, так і конкретно-історичного контексту виникнення кожного правила. Проведення такого розрізнення можливе лише на підставі ґрунтовних історико-канонічних досліджень. Із цією метою необхідно залучати ширше коло джерел з історії Церкви та враховувати базові еклезіологічні засади, без яких адекватне осмислення канонів є неможливим. З одного боку, кожен канон потребує індивідуального тлумачення, а з іншого – більшість правил має розглядатися в системному зв'язку з іншими канонами, у межах цілісної канонічної традиції та духовного досвіду Православної Церкви [Говорун, 2018а, с. 112].

Такі високі вимоги до інтерпретації канонів, зокрема в питаннях, що стосуються автокефального статусу церков, не є випадковими. Як слушно зауважує архім. Дмитрій (Рудюк), кожне соборне рішення, зокрема і 28-ме правило Халкідонського Собору, мало чітко окреслений історичний контекст і виконувало конкретне функційне завдання у своєму часі, однак разом із тим усі соборні постанови зберігають незмінний і універсальний характер. Саме тому вони вважаються обов'язковими для церковного життя і в XXI столітті. Для коректного розмежування історично зумовленого та надчасового вимірів канонів апріорно необхідно відрізнити фактичну історичну основу окремого правила від загального духу канонічної традиції. Тлумачення канонів не може ґрунтуватися виключно на логіці законодавчого емпіризму чи на вузькому розумінні їхньої первісної мети,

оскільки це створює ризик абсолютизації буквального змісту приписів. За такого підходу значна частина канонів, які мали суто ситуаційний характер, виявляється історично неактуальною, як, наприклад, правила, що забороняли спільне користування лазнями з юдеями або лікування в них, а також 4-те правило Халкідонського Собору, яке обмежувало участь монахів у церковному та суспільному житті [Рудюк, 2000, с. 37].

Особливо це стосується проблеми автокефалії нової Помісної Церкви. Кожен із канонів, що стосуються цієї теми, належить до певної церкви та сфери її управління, і не вказує на універсальність такого припису. Крім того, дослідження має виявити всі історичні причини та призначення конкретних канонів, особливі законодавчі тенденції історичної епохи, загальний стан Церкви, важливість питань, які висвітлюються канонами, їх зв'язок із наявними церковними проблемами, використувану канонічну термінологію, а також повноваження прийняття канонів церковними органами, наступні процедури їх державного затвердження та регулювання і загальноцерковну підтримку.

Відповідно, інтерпретація канонічної спадщини потребує кропіткої роботи та використання багатьох методів дослідження. Ті правила та постанови Вселенських Соборів щодо питання автокефалії необхідно вивчати саме крізь призму всього церковного досвіду та дійсної канонічної традиції. Більшість канонів автокефальних питань не втратила актуальності й сьогодні, але застосування їх на практиці є не реальним. За соборний період отці церкви не виробили алгоритму формування нової автокефальної церкви, що спричинило значну кількість канонічних конфліктів і непорозумінь між Помісними Церквами в майбутньому.

Першою ж «ною» автокефалією була Російська Церква, але відбулася вона незвичайним чином. Після Флорентійського собору (1439), Москва відкинула свого митрополита Ісидора Київського, який був одним із підписантів унії. Після його вигнання Київська кафедра багато років була вакантною. Зрештою, в 1448 р. єпископ Йона був обраний митрополитом на

синоді в Москві. Де-факто Російська Церква в такий спосіб самопроголосила свою автокефалію, але де-юре ця автокефалія не була визнана. Обрання Іони синодом у Москві було антиканонічним, оскільки за усталеною практикою київські митрополити мали обиратися в Константинополі. Така антиканонічна ситуація зберігалася аж до 1589 р., коли Москву відвідав Вселенський Патріарх Єремія II.

Тоді він урегулював ситуацію, надавши Московському митрополиту статус патріарха. Цікаво підкреслити, що в його патріаршій грамоті від травня 1590 року говориться, що для вшанування правителя Русі Феодора Івановича архієпископу Московському Іову даровано іменуватися патріархом і вважати його п'ятим патріархом після патріархів Константинопольських, Александрії, Антіохії та Єрусалима.

Крім того, у документі підкреслюється, що таким чином патріарх Московський «повинен мати головою і зберігати свою владу й поважати апостольський престол Константинополя, як це роблять інші патріархи» [Русские патриархи, 1999, с. 90]. У такий спосіб уперше після епохи Вселенських Соборів Вселенський Патріархат надав Московській кафедрі статус патріархату. Наступною автокефалією новітнього часу від Вселенського Патріархату стала Грецька Церква. Але знову історія була не такою легкою. Після Грецької війни за незалежність (1821–1832 рр.) тимчасовий президент Греції Іоанніс Каподістрія (1776–1831 рр.) почав безуспішні переговори з Вселенським Патріархатом про автокефалію Грецької Церкви.

Остаточне рішення було ухвалено, коли Оттон I (1815–1867 рр.), новий король Греції, побоюючись, що турецький уряд усе ще зможе впливати на політику Греції через Вселенський Патріархат, самопроголосив автокефалію Грецької Церкви у 1833 р. Лише через два десятиліття Вселенський Патріархат нарешті видав Томос про автокефалію у 1850 р., щоб відновити церковне спілкування з Матір'ю-Церквою Константинополя, яке було розірвано. Глава нової автокефальної Церкви Греції повинен

літургійно поминати ім'я Вселенського Патріарха, а також Олександрійського, Антіохійського та Єрусалимського патріархів, патріарші кафедри яких були встановлені Вселенськими Соборами, і не поминати Московського патріарха, патріаршество якого було скасоване указом Петра I у 1721 році. Церква Греції повинна прийняти святого Мирона від Вселенського Патріархату і співпрацювати у всеправославних справах.

Упродовж ХХ століття організаційна структура Православної Церкви на глобальному рівні зазнала істотних трансформацій, що було зумовлено відновленням або проголошенням низки автокефальних помісних Церков. Справді, окремі церковні спільноти, які в попередні століття мали почесний патріарший статус завдяки існуванню їхніх держав як незалежних королівств поза межами Візантійської імперії, у нових історичних умовах були відновлені Вселенським Патріархатом як автокефальні та патріарші Церкви. Водночас це відновлення щоразу відбувалося в межах конкретної держави, а отже – із чітко окресленими географічними кордонами. Саме в такий спосіб було відновлено церковний статус Сербської Церкви (1920 р.), Румунської Церкви (1885 р. – відновлення автокефалії, 1925 р. – патріархату), Болгарської Церкви (1953 р.) та Грузинської Церкви (1990 р.). У кожному з перелічених випадків вирішальним чинником стало здобуття відповідними народами політичної незалежності – від Османської імперії (у випадку Сербії, Румунії та Болгарії) або від Російської імперії (у випадку Грузії, 1917 р.) [Віллем, 2006, с. 205].

Поряд із відновленням цих чотирьох патріарших Церков, у ХХ столітті автокефальний статус було надано ще трьом помісним Церквам – Польській, Албанській та Чехословацькій. Підставою для проголошення автокефалії Православної Церкви в Польщі стало офіційне звернення новоутвореної Польської Республіки до Вселенського Патріархату в період між відновленням державної незалежності в 1918 році та 1925 роком. Як зауважує Л. Виговський, польська держава, яка повернула під свою

юрисдикцію східні території, що раніше перебували в складі Російської імперії, виявляла прихильне ставлення до існування на своїй території Православної Церкви за умови її інституційної незалежності від російського церковного впливу. Саме із цієї причини польська влада звернулася до Вселенського Патріархату з проханням надати автокефалію Православній Церкві Польщі. У відповідь у 1924 році Вселенський Патріархат проголосив автокефальний статус Польської Церкви, обґрунтовуючи це тим, що вона складається з епархій, які раніше входили до складу Київської митрополії та в минулому перебували під безпосередньою канонічною юрисдикцією Вселенського Патріархату до 1686 року [Галуха, 1997, с. 110].

Церква Албанії була автоматично проголошена незалежною Албанською державою в 1922 році Церковно-національним конгресом. Причиною було зростання національної свідомості серед православних албанців, які були албаномовними греками, після здобуття їхньою країною незалежності, що спонукало їх шукати свободи від грецького впливу та використовувати албанську як свою літургійну мову. Зі зрозумілих причин Вселенський Патріархат на початковому етапі не був готовий надати їм статус автокефалії і погоджувався лише на надання статусу автономії за визначених умов. Однак ці умови не були прийняті албанською стороною, яка за сприяння двох російських єпископів із Югославії домоглася висвячення чотирьох єпископів і сформувала власний Синод у 1929 році.

На цьому етапі самопроголошена автокефальна церковна структура була офіційно визнана Албанською державою як одна з трьох національних релігійних спільнот. Поставлений перед фактом такого державного визнання, Вселенський Патріархат через кілька років надав своє благословення (εὐλογία) на автокефальний статус Албанської Церкви – це сталося в 1937 році, однак за умови дотримання висунутих ним канонічних вимог.

Після утворення Чехословаччини як незалежної держави Вселенський Патріархат у 1923 році проголосив Православну Церкву на її території

автономною, хоча водночас частина парафій залишалася у юрисдикційній залежності від Сербської Православної Церкви. Однією з характерних особливостей православного життя в Чехословаччині стало активне використання чеської народної мови в богослужбовій практиці. Після завершення Другої світової війни країна була звільнена від німецької окупації, а з приходом комуністів до влади в 1946 році Чехословаччина налагодила тісні політичні контакти з Радянським Союзом і в подальшому опинилася в межах так званої «залізної завіси» [Виговський, 2019, с. 145].

Різні тодішні православні групи в Чехословаччині, які мали певний національний колорит, просили в той час бути прийнятими в юрисдикцію Російської Церкви. Зрештою, вони були інтегровані в автономний екзархат Російської Церкви в 1946 році. У 1948 році комуністична партія отримала владу, і Церква стала повністю контрольованою в дуже суворий спосіб комуністичного режиму. Російська Церква тоді вирішила проголосити автокефалію Церкви Чехословаччини в 1951 році – канонічний акт, який не визнав Вселенський Патріархат та інші помісні Церкви.

Після Празької весни (1968 р.) і повалення комуністичного режиму у 1989 р., що призвело до створення двох незалежних держав (Чеської Республіки та Словаччини), з одного боку, відбулося відродження уніатства, яке було придушене під час комуністичного режиму, а з іншого боку, зв'язки з Росією місцеве населення не сприймало добре. Це є причиною, яка змусила Церкву Чехословаччини шукати підтримки у Вселенського Патріархату, який приблизно через пів століття офіційно проголосив автокефалію Церкви Чеських земель і Словаччини у 1998 р.

Як слушно зазначає митрополит Дамаскін (Папандреу), усі нові автокефальні статуси, проголошені починаючи з XVI століття, були надані виключно Вселенським Патріархатом. Кожне з таких рішень мало чітку прив'язку до політичних обставин свого часу, тоді як сама автокефалія розглядалася як інструмент забезпечення внутрішньої єдності Церкви в межах конкретної держави, а також як засіб збереження міжцерковної

єдності між Помісними Церквами. За всю історію Православної Церкви, підкреслює дослідник, жодна інша помісна церква, окрім Вселенського Патріархату, не здійснювала акту проголошення автокефалії, оскільки це вважається винятковою прерогативою Першопрестолу Православ'я [Дамаскин, 1994, с. 159].

Водночас варто зауважити, що, попри визнання за Вселенським Патріархатом виключного права на надання автокефалії, одним із визначальних чинників її проголошення залишається політико-географічний фактор. Інакше кажучи, організаційна форма церковного устрою в кожний конкретний історичний момент тісно пов'язана з політичною географією, тобто з державними кордонами, у межах яких функціонує та чи інша церква. Зміна цієї географії – наприклад, розпад імперій і постання на їхньому місці окремих національних держав – закономірно спричиняє трансформації в церковній організації. Такі зміни можуть мати різні причини: в окремих випадках для церковної спільноти стає неприйнятним збереження відносин адміністративної чи ієрархічної залежності через нові політичні кордони, зокрема коли керівні структури та матеріальні ресурси залишаються в одній державі, а підпорядкована єпархія опиняється в іншій. У подібних умовах церковна одиниця, яка раніше була цілісною, змушена трансформуватися в адміністративно автономні структури. Нерідко також виявляється політично доцільним, аби церковні межі відтворювали або наслідували кордони державні [Дамаскин, 1994, с. 197].

Тому, можемо констатувати, що самоврядування для церкви, яка раптово увійшла до нової автономної політичної одиниці, не є автоматичним, й організаційні зміни не можуть відбуватися без обмежень. Інституційні обмеження впливають на здатність агентів здійснювати організаційні зміни через перекроювання церковних кордонів. Автокефалія передбачає відповідність певним інституційно встановленим критеріям, і

примусове виконання інституційно встановлених норм і процедур автокефалії третіми сторонами повинно бути надійним.

Трансформація політичних кордонів неминуче зумовлює відповідні зміни й у межах церковної юрисдикції. У тій мірі, у якій процес перегляду політико-територіального устрою призводить до формування самостійного державного утворення, його церковним еквівалентом найчастіше постає автокефальна церква. Автокефальна церковна структура є адміністративно самостійною та визначається «збігом її юрисдикційних меж із кордонами відповідної держави» [Чокалюк, 1997, с. 50].

У цьому контексті «відповідна держава» виступає важливим актором як третя сторона, що забезпечує дотримання інституційних норм, які регламентують організаційні трансформації церковного життя, а також виконує функцію логічного гаранта й захисника церкви, що діє в межах її політичної території. У такий спосіб інституційна модель церковного устрою не лише передбачає участь держави в цих процесах, але й переважно ґрунтується на цій особливій ролі державної влади.

Схильність Церкви до «територіальної адаптації», яка чітко проявилася ще в добу Східної Римської (Візантійської) імперії та була окреслена низкою дослідників як феномен «візантійської теократії», не зникла навіть після розпаду самої імперської державності. Як зауважує архім. Димитрій (Рудюк), державне санкціонування або, образно кажучи, *imprimatur* церковної організації і надалі сприймалося церковною свідомістю як необхідна умова для ухвалення ключових організаційних рішень. Саме це забезпечило тривале збереження моделі збігу та просторової співвіднесеності держави й церкви, яка в різних формах простежувалася аж до ХХ століття [Рудюк, 2000, с. 78].

Відтак для адекватного розуміння причин виникнення автокефалії необхідно зосередити увагу на трансформаціях політичної географії, які виступають незалежним чинником та стимулюють Церкву до відповідних організаційних змін. Ці зміни відбуваються в рамках обмежень, заданих

інституційною структурою церковного життя, а також за наявності чинників, що сприяють трансформації організаційної моделі. До таких чинників належать, хоча ними цей перелік не вичерпується: по-перше, розрив, часто тривалий у часі, між церковними та політичними кордонами; по-друге, нестабільні, порушені або нефункціональні церковні зв'язки між материнською та дочірньою церквами, які потребують перегляду; по-третє, досягнення узгодженості рішень між учасниками трансформаційних процесів, які схиляються до необхідності організаційних змін [Думенко, 2011, с. 11].

Особливо наочно кейс щодо надання автокефалії за грецькою (візантійською) моделлю, ми можемо бачити в контексті отримання Томосу про автокефалію Православній Церкві Україні. Так, 11 жовтня 2018 року Священний Синод Вселенського Патріархату, детально обговоривши церковне питання України, постановив надати автокефалію Православній Церкві в Україні (ПЦУ). Він скасував юридичну силу Синодального листа 1686 року, виданого для тогочасних обставин. Згідно з канонічними прерогативами Вселенського Патріархату, Священний Синод також прийняв і розглянув звернення Філарета Денисенка (УПЦ КП), Макарія Малетича (УАПЦ) та їхніх послідовників, які опинилися в розколі не з догматичних причин.

Як наслідок, вищезгадана ієрархія та її духовенство були канонічно відновлені до свого ієрархічного або священницького сану, а разом із їхніми вірними відновлені в спільному причасті з Єдиною, Святою, Соборною і Апостольською Церквою. Після цього рішення 15 грудня 2018 року Вселенський Патріархат скликав у Києві об'єднавчий собор для створення нової автокефальної церкви України та обрання її предстоятеля. Митрополитом Київським і всієї України було обрано митрополита Епіфанія. 5 січня 2019 року, на Велике свято Богоявлення (6 січня), у Патріаршому храмі Святого Юрія на Фанарі, Всесвятійший Вселенський Патріарх Варфоломій підписав Томос про автокефалію, чим офіційно надав

автокефалію Православній Церкві в Україні, а наступного дня очолив Божественну Літургію в співслужінні Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Епіфанія, а також з архієреями Вселенського престолу та ПЦУ.

Як слушно підкреслює В. Єленський, з історичного погляду не викликає сумнівів той факт, що Церква на українських землях перебувала в юрисдикції Вселенського Патріархату від часу хрещення Київської Русі в 988 році й аж до завершення XVII століття. У середині XVII ст., після приєднання Лівобережної України до Московської держави, Київська митрополія опинилася розділеною між кількома ворожими політичними утвореннями – Московією, Річчю Посполитою та Османською імперією. За умов затяжних воєнних конфліктів упродовж тривалого часу виявилось неможливим провести повноцінні вибори Київського митрополита.

У цих обставинах у 1685 році руський князь Гедеон Святополк-Четвертинський був обраний і висвячений на митрополита Київського Патріархом Московським за активної підтримки гетьмана Війська Запорізького Івана Самойловича. Водночас, як наголошує дослідник, саме обрання та хіротонія Гедеона мали антиканонічний характер, оскільки відповідно до усталеної церковної традиції, право обрання Київських митрополитів належало Священному Синодові Вселенського Патріархату [Єленський, 1997, с. 5].

Розуміючи політичні обставини та бажаючи не залишити Київську Церкву без пастиря, Вселенський Патріарх Діонісій у 1686 р. дав дозвіл, щоб за ікономією митрополит Київський міг бути висвячений Патріархом Московським. Однак, він мав би обиратися Зборами духовенства та мирян своєї єпархії, а на кожному богослужінні мав би продовжувати поминати Вселенського Патріарха як першоієрарха, аби проголосити та підтвердити його канонічну залежність від Матері-Церкви Константинополя. Отже, жодного переходу Київської митрополії під юрисдикцію Московського патріарха не було. У документах про те, що сталося 1686 року, йдеться лише

про дозвіл Московському патріарху висвятити Київського митрополита в політичному контексті, коли Лівобережна Україна була приєднана до Московської держави на тлі війн із Річчю Посполитою і Османською імперією.

Водночас, як зауважує В. Клос, визначальною умовою залишалося те, що Київські митрополити мали й надалі поминати ім'я Вселенського Патріарха та перебувати в статусі його екзархів, зберігаючи таким чином церковну автономію від Московського престолу. Показовим у цьому контексті є і положення першої української Конституції від 5 квітня 1710 року – своєрідного конституційного договору з новообраним гетьманом Пилипом Орликом, – у якій прямо наголошується на необхідності відновлення юрисдикції Вселенського Патріархату над Київською митрополією та підтверджується екзарший статус Київських митрополитів щодо Константинополя. Водночас варто враховувати, що дозвіл, наданий Московській Церкві в 1686 році, не поширювався на інші регіони – Правобережну Україну, Білорусь, Литву, Польщу та Крим, – які й надалі залишалися в межах безпосередньої церковної юрисдикції Вселенського Патріархату. Приєднання цих територій до Москви відбулося значно пізніше і здійснювалося без будь-якого канонічного оформлення, унаслідок територіальної експансії Російської імперії, а згодом і Радянського Союзу після завершення Другої світової війни [Клос, 2019, с. 112].

Як бачимо, навіть після 1686 р. більшість українських земель залишалася під прямою юрисдикцією Вселенського Патріархату. Після 1686 р. Львівська єпархія залишилася в канонічній юрисдикції Вселенського Патріархату, а коли після 1700 р. Львівський архієпископ вступив у унію з Римом, православні парафії та монастирі на Галичині тимчасово перейшли під управління буковинських митрополитів, які також входили до складу Вселенського Патріархату. У 1791 році в Пінську відбувся Помісний собор православного духовенства й мирян із Західної України, Білорусі, Литви та Польщі, який ухвалив рішення відновити свою

автономію під омофором Вселенського Патріархату. Під юрисдикцію Вселенського Патріархату входила не лише Буковина, а й південна (так звана «ханська») частина України, яка тоді офіційно перебувала під протекторатом Кримського ханства та Османської імперії.

Після насильницької ліквідації Запорізької Січі в 1775 році Катериною II багато козаків переселилися на території, контрольовані Османською імперією, де на берегах Дунаю була заснована нова Дунайська Січ. Вона проіснувала до середини XIX століття і визнавала лише юрисдикцію Вселенського Патріархату. Закарпатська єпархія, яка до 1946 року була підпорядкована Вселенському Патріархату, була потім силою приєднана до Московського патріархату. У Криму стародавні митрополії Готія і Капха залишалися під владою Вселенського Патріархату до кінця XVII століття. Вони були ліквідовані російським урядом у 1788 році після анексії Кримського ханства. Проте Вселенський Патріархат ніколи не визнавав законність їхнього підпорядкування російському Синоду та ліквідацію цих історичних митрополій у Криму.

Водночас варто підкреслити, що серед численних прерогатив (*pronomia*), наданих Вселенському Патріархату рішеннями Вселенських Соборів, особливе місце посідає право прийняття апеляцій. Йдеться про можливість розглядати звернення не лише від духовенства та єпископів власної юрисдикції, але й від ієрархів інших церковних престолів із метою відновлення порушеної справедливості, їхнього канонічного розгляду та ухвалення остаточного рішення. Це право найвищого оскарження має свої витоки в прерогативах Римського престолу як першого в системі Пентархії, зокрема в праві приймати апеляції від єпископів інших провінцій, що було закріплено постановами Сардікського собору (343 р.) насамперед у канонах 3, 4 і 5.

Подальше утвердження цієї апеляційної практики відбулося на Четвертому Вселенському Соборі в Халкідоні (451 р.), який закріпив її у своїх канонах 9 і 17. Зокрема, канон 9 відтворює фундаментальний

канонічний принцип, відповідно до якого право судового розгляду належить тому, хто здійснює хіротонію, тобто тому, хто поставляє у священний сан [Кобетяк, 2019, с. 162].

Отже, священнослужителя має судити його єпископ, а єпископа – його синод. Синоди провінцій також є місцем, де приймають першу апеляцію для священнослужителя. Канон 9 згадує «екзархів єпархії», які були попередниками патріархів регіональних Церков. Але канон 9 продовжує, додаючи, що коли виникає конфлікт між митрополитом, який головує на провінційному синоді, і священнослужителями чи єпископом, престол Константинополя має право отримати позов і винести остаточний вирок.

Коментуючи зміст попереднього, 9-го канону, візантійський каноніст XII століття Алексій Арістен зазначає, що, хоча кожен патріарх має повноваження приймати апеляції від ієрархів у межах власної юрисдикції, саме Константинопольський Патріарх є унікальним серед інших предстоятелів, оскільки на підставі канонів і законів володіє особливою прерогативою (*προνομίον*) приймати апеляції не лише від своїх ієрархів, але й від представників інших церковних престолів, тобто поза межами власної юрисдикції. У цьому ж ключі правило 17 Четвертого Вселенського Собору уточнює, що Константинопольський престол уповноважений розглядати справи тих осіб, які зазнали утисків із боку власного митрополита. Додатково канон 28 Халкідонського Собору закріплює положення, за яким Константинополь як столиця імперії та Новий Рим наділяється рівною гідністю (*τὰ ἴσα πρεσβεῖα*) зі Стародавнім Римом [Говорун, 2018b, с. 212].

П'ято-Шостий Вселенський Собор, що відбувся в Труллі в 692 році, підтвердив цю усталену практику, санкціонувавши канони Сардікського та Четвертого Вселенського Соборів у своєму другому правилі. Крім того, у каноні 36 було прямо зазначено, що Константинопольський престол користується рівними привілеями зі престолом Стародавнього Риму, має високу пошану в церковних справах і посідає друге місце після нього

[Говорун, 2018b, с. 95]. До цих привілеїв безпосередньо належить і право прийняття апеляцій.

Великий Собор, скликаний у Константинополі в храмі Святої Софії в 879 році, у своєму першому каноні ще раз підтвердив, що Константинопольський престол має рівні з Римським престолом права щодо прийняття апеляцій. Відповідно, особи, на яких були накладені канонічні санкції Римським єпископом, вважалися такими ж, що перебувають під санкціями Константинопольського престолу, і навпаки.

У цей самий історичний період «Епанагога» імператора Василя Македонянина – візантійський законодавчий звід, оприлюднений у 886 році як вступ до імперського права і згодом включений у слов'янському перекладі до «Кормчої книги», – підтвердила сформовану канонічну традицію. У ній чітко засвідчено, що Константинопольський престол володіє прерогативним правом приймати апеляції не лише від духовенства та єпископів власної юрисдикції, але й від усіх інших церковних престолів, виступаючи останньою інстанцією їх розгляду.

У XIV столітті цю позицію відтворює і візантійський каноніст Матвій Бластарес, який у своїй відомій *Синтагмі* підкреслює, що предстоятель Константинополя має повноваження наглядати за суперечностями, що виникають у межах інших церковних кафедр, виправляти їх та виносити остаточне рішення у відповідних справах (*πέρας ἐπιτιθέναι ταῖς κρίσεσιν*) [Галуха, 1997, с. 56].

Як бачимо, існує усталена канонічна практика, підтверджена рішеннями Вселенських Соборів і візантійськими каноністами, що від часу свого заснування Вселенський Патріархат серед своїх різноманітних привілеїв (*pronomia*) має право *ekkleton* (ἐκκλητόν). Це право полягає в прийнятті апеляцій як засобу канонічно-правового захисту від духовенства та єпископів, які зазнали канонічних покарань, були піддані анафемі або передані на суд відповідних синодів, з метою перегляду таких рішень і винесення остаточного вироку. Таким чином, канонічне право екклетона,

надане Константинопольському престолу згідно з рішеннями Вселенських Соборів і візантійським церковним правом, робить Вселенський Патріархат вищим церковним судом усіх помісних автокефальних Православних Церков.

Отже, станом на сьогодні Вселенський Патріархат зберігає канонічне право приймати апеляції від єпископів і духовенства всіх помісних автокефальних Православних Церков у випадках, коли вони вважають себе несправедливо засудженими власними синодальними органами – зокрема позбавленими сану, відлученими або підданими анафемі. У цьому контексті рішення Священного Синоду Вселенського Патріархату від 11 жовтня 2018 року щодо надання автокефалії Православній Церкві в Україні спиралося на низку принципових канонічних підстав, а саме:

- по-перше, на визнання того, що Вселенський Патріархат історично виступав Матір'ю-Церквою для Церкви в Україні й що українська церковна спільнота ніколи канонічно не передавалася у юрисдикцію Руської Церкви;
- по-друге, на усталене розуміння Вселенського Патріархату як єдиної помісної Церкви, яка із часів Вселенських Соборів здійснювала проголошення автокефалії, розглядаючи це як виняткову прерогативу Першопрестолу Православ'я;
- по-третє, на право Вселенського Патріархату, серед інших його канонічних привілеїв, приймати апеляції як засіб правового захисту в межах канонічного права – зокрема від духовенства та ієрархів, підданих дисциплінарним санкціям своїх помісних синодів, з можливістю перегляду таких рішень і винесення остаточного вердикту в останній інстанції [Православна Церква, 2019, с. 295].

Показовим у цьому контексті є також прецедент, пов'язаний із набуттям автокефального статусу Македонською Православною Церквою – (МПЦ) на початку 2020-х років. Зокрема, 9 травня 2022 року Священний Синод Вселенського Патріархату оголосив про визнання МПЦ, її ієрархії та

вірян, а також про встановлення з нею євхаристійного спілкування. Одночасно було підтверджено юрисдикцію цієї Церкви в межах території Північної Македонії. Водночас Вселенський Патріархат чітко заявив про відмову визнавати використання назви «Македонська» або будь-яких похідних від неї щодо цієї церковної структури, зазначивши, що в офіційному вжитку застосовуватиме назву «Охридська». Крім того, було підкреслено, що вирішення адміністративних і канонічних питань у відносинах між Сербською Православною Церквою та МПЦ належить до компетенції самої Сербської Церкви.

Рішення Вселенського Патріархату отримало позитивну оцінку від прем'єр-міністра Північної Македонії Дімітра Ковачевського [North Macedonia 2022]. Водночас після проголошення євхаристійного спілкування між Вселенським Патріархатом і МПЦ Російська Православна Церква заявила, що визнає виключно канонічні права Сербської Православної Церкви та відмовляється визнавати юрисдикцію Македонської Православної Церкви над територією Північної Македонії [Чалева, 2022].

16 травня Священний Синод Сербської Православної Церкви оприлюднив офіційну заяву щодо врегулювання канонічного статусу Македонської Православної Церкви. У документі зазначалося, що під омофором Сербського Патріархату для МПЦ було відновлено повну церковну автономію, що забезпечило входження МПЦ у повне євхаристійне спілкування з основним корпусом Східного православного світу [Соопштение од Кабинетот, 2023].

Подальший розвиток подій відбувся 24 травня 2022 року, у день вшанування святих рівноапостольних Кирила й Мефодія, коли в Скоп'є була звершена спільна Божественна літургія за участю предстоятелів МПЦ та Сербської Православної Церкви. Під час богослужіння Патріарх Сербський Порфирій повідомив вірянам, що Священний Синод Сербської Православної Церкви одностайно задовольнив звернення Македонської Православної Церкви та визнав її автокефальний статус. Водночас

Предстоятель МПЦ у своєму слові наголосив, що вважає Церквою-Матір'ю Македонської Церкви саме Вселенський Патріархат.

5 червня 2022 року під час спільного служіння Божественної літургії в Белграді Патріарх Сербський Порфирій вручив архієпископу Стефану томос про автокефалію. Однак того ж дня архієпископ Стефан публічно заявив, що визнає лише ту автокефалію, яка надається Вселенським Патріархатом, посилаючись при цьому на вимоги канонічного права. В офіційній заяві МПЦ, оприлюдненій наступного дня, було уточнено, що документ, отриманий від Сербської Православної Церкви, розглядається не як остаточний томос, а радше як рекомендація щодо надання автокефалії [Archbishop of Ohrid, 2023].

8 червня 2022 року Священний Синод Грецької Православної Церкви висловив готовність визнати канонічний статус Македонської Православної Церкви, водночас продовживши заперечувати проти використання у її назві терміну «македонська», а також проти того, що томос про автокефалію було надано не Вселенським Патріархатом, а Сербською Православною Церквою. У ширшому контексті це знову актуалізувало тривалу і принципову дискусію в православному світі щодо того, кому саме належить право надання автокефалії – Церкві-Матері відповідної церковної спільноти чи Вселенському Патріархатові [Greek Synod, 2022].

10 червня 2022 року під час візиту до Стамбула архієпископу Стефану було вручено Патріарший і Синодальний Акт про підтвердження канонічної та літургійної єдності з Константинопольською Церквою. 12 червня Вселенський Патріарх Варфоломій і Архієпископ Стефан співслужили Божественну Літургію в храмі святого великомученика Георгія на Фанарі. На цій літургії була присутня делегація уряду Північної Македонії: прем'єр-міністр Північної Македонії Дімітар Ковачевські, міністр закордонних справ Буяр Османі, міністр оборони Славянка Петровська та міністр внутрішніх справ Олівер Спасовські; також була присутня делегація Міжпарламентської асамблеї православ'я на чолі з її генеральним секретарем Максимосом

Чаракопулосом. Після цієї літургії Ковачевський був прийнятий Вселенським Патріархом на приватній аудієнції; Ковачевський подякував Вселенському Патріарху за його рішення про визнання МПЦ і зазначив, що цим Патріарх виправив історичну несправедливість [Ковбятсефскі, 2022]. Після цього поступово православні помісні церкви реципіювали цю подію і почалося прийняття до спілкування МПЦ:

- 22 червня 2022 року Болгарська православна церква встановила спілкування зі МПЦ. Однак Болгарська православна церква продовжує заперечувати проти включення «Охридської архієпархії» в назву МПЦ, оскільки вона розуміє себе як продовження стародавнього Охридського архієпископства [Bulgarian Church, 2022].

- 25 серпня 2022 року Російська православна церква встановила спілкування зі МПЦ і офіційно визнала її автокефальною;

- в жовтні 2022 року автокефалію МПЦ офіційно визнав Антіохійський Патріархат і Польська православна церква;

- в листопаді 2022 року Православна церква України;

- в лютому 2023 р. Румунська православна церква та Православна Церква Чеських земель і Словаччини, а також Грузинська й Албанська Православні Церкви;

- МПЦ також співслужила з Єрусалимським Патріархатом і Православною Церквою в Америці, синоди яких офіційно не розглядали питання її канонічності чи автокефалії станом на серпень 2023 року.

Станом на липень 2023 року МПЦ досі навіть не співслужила з Олександрійським Патріархатом і Кіпрською Церквою, а також ці помісні церкви не визнавали її канонічність і автокефалію.

Підсумовуючи, можемо відзначити, що, попри усталеність і давність візантійської (грецької) моделі надання автокефалії та наявність у неї церковно-правових підстав, її застосування не завжди призводило до автоматичного ухвалення і сприйняття нової автокефальної Церкви всіма іншими помісними Церквами в той чи інший період історії.

Надання автокефалії Вселенським Патріархатом тій чи іншій Православній Церкві в межах певної держави було зумовлене не лише суто кількісними чи якісними показниками, а переважно результатом переговорів між різними політичними акторами, зацікавленими в існуванні в незалежній державі власної помісної Церкви, позбавленої зовнішнього впливу на вірян.

Візантійська модель проголошення автокефалії тій чи іншій великій православній структурі не є ідеальною, особливо зважаючи на сучасні тенденції у Вселенському Православ'ї. Це стосується, перш за все, створення паралельних православних організацій (єпархій, екзархатів, архієпископій, митрополій) на території країн, які історично не є православними, або навіть взагалі не християнськими. Це створює прецедент на те, якими територіями має обмежуватися новопроголошена помісна церква і як у цьому контексті формувати діалог з іншими автокефальними церквами.

2.2. Московська (слов'янська) стратегія розуміння отримання автокефалії

Історичний поступ православ'я засвідчив, що надання автокефалії не завжди було виключно прерогативою Вселенського Патріархату. Ті чи інші соціальні катаклізми, політичні обставини підштовхували, або іноді навіть і надихали на самопроголошення, або ж надання цього статусу без санкцій на це від Константинополя. Події буремного ХХ ст. особливо відобразилися в контексті проголошення автокефалій із боку Російської Православної Церкви.

Особливо яскраво це відобразилося на історичному розвитку наданні автокефалії з боку Москви Американській Православній Церкві, яке досі не було реципійоване всіма іншими помісними церквами.

Передусім варто наголосити, що російську митрополію в Північній Америці, яка після більшовицької революції функціонувала як де-факто автономне церковне утворення, некоректно трактувати як просте продовження радянського державного апарату чи апологета радянської влади. Про це, зокрема, свідчить сам факт існування Російського патріархату та окремого Північноамериканського екзархату в цей період. Водночас ані сам екзархат у Північній Америці, ані подальше проголошення його автокефалії не можуть розглядатися виключно як прояв або інструмент російського націоналізму. Історично значна частина парафій у межах митрополії походила з греко-католицького середовища карпато-русинського населення, що зумовлювало складну конфесійну й ідентифікаційну структуру церковного життя регіону. У такий спосіб на північноамериканському ґрунті збіглися кілька різнорідних чинників – політичних, етноконфесійних і міграційних, – сукупна дія яких і створила передумови для формування автокефального церковного устрою. Ми можемо говорити про три ключові чинники, які сприяють автокефалії:

- розбіжність між політичними та церковними кордонами;
- порушення церковних відносин між материнською та дочірньою церковними інституціями;
- узгодження політичних стимулів.

На нашу думку, концептуально буде розглянути кожен фактор по черзі відповідно до наявних історичних свідчень щодо надання Москвою автокефалії Американській Православній Церкві та того, як було досягнуто її автокефалії.

Розглядаючи перший із визначальних чинників – невідповідність між політичними та церковно-юрисдикційними кордонами, – варто констатувати наявність значного корпусу джерельних та історіографічних свідчень, які дають змогу трактувати його як ключовий елемент у процесі поступового руху Північноамериканської митрополії до автокефального статусу.

Формування російської православної присутності в Північній Америці бере свій початок у XVIII столітті й було тісно пов'язане з торговельною експансією та місіонерською діяльністю на території Аляски передусім серед корінного населення цього регіону. Упродовж XIX століття православна присутність, пов'язана з Російською Церквою, поступово поширилася на західне узбережжя Сполучених Штатів, тоді як основні потоки імміграції з Росії та Східної Європи концентрувалися переважно на східному узбережжі. На початку XX століття православна «діаспора» в Північній Америці сформувалася як фактично багатонаціональна сукупність громад – російського, грецького, сирійського, румунського, сербського, албанського, а також колишнього греко-католицького походження. У церковному відношенні вони залишалися принаймні формально об'єднаними в межах єдиної місіонерської єпархії під юрисдикцією та адміністративним наглядом Російської православної церкви. Водночас рівень організаційної складності цієї конфесійної структури напередодні більшовицької революції був надзвичайно високим і суттєво ускладнював ефективне церковне управління.

Окрім корінних православних громад Аляски та щораз більшої кількості російських іммігрантів, у сфері впливу російської місіонерської єпархії перебували численні етнічні парафіяльні утворення: до 1915 року – 24 арабські парафії, до 1916 року – 19 сербських та 6 албанських парафій, а до 1920 року – 20 румунських парафій. До цього варто додати неодноразові хвилі міграції різних слов'янських груп до Північної Америки в період від 1890-х до початку 1900-х років [Stokoe and Kishkovsky, 1995]. При цьому наведені дані не охоплюють значної кількості грецьких іммігрантів, які почали масово прибувати приблизно в той самий історичний період.

У підсумку станом на 1916 рік більшість із приблизно 300 000 православних християн у Сполучених Штатах уже не належала ані до корінних народів Аляски, ані до слов'янських спільнот, інтегрованих у структури місіонерської єпархії; переважну частку становили греки,

об'єднані у фактично незалежні парафії. Відповідно до перепису релігійних організацій США 1916 року, «східне православ'я» виявилось конфесійною традицією країни, що найдинамічніше зростала за попереднє десятиліття, продемонструвавши безпрецедентне збільшення кількості вірян на 25 000 відсотків. Стрімке поширення незалежних грецьких парафій – понад 140 з них було зафіксовано лише в період між 1906 і 1916 роками – а також, хоча й у меншому масштабі, «незалежних» румунських, болгарських та українських парафій, які наслідували цю модель, суттєво перевищило як кадрові можливості, так і управлінську спроможність місіонерської єпархії, не підготовленої до розв'язання численних канонічних, правових та адміністративних проблем, що виникали внаслідок цих процесів [Stokoe and Kishkovsky 1995].

Різноманітність конфесійного складу та стрімке кількісне зростання православного населення в Північній Америці, що супроводжувалися наростанням адміністративних і управлінських труднощів, у поєднанні з фактичною неможливістю повернення до усталених моделей церковного управління з огляду на радикальні політичні зміни в Східній Європі, призвели до формування ситуації, яка виявилася організаційно нерозв'язною в межах інституційних норм православного канонічного права. Сформована в Північній Америці мозаїка етнічних парафій репрезентувала своєрідну «мініатюризацию» європейських церковних кордонів, механічно перенесених на принципово інший політико-правовий простір. У цих умовах не існувало безпосередньої кореляції між церковною юрисдикцією та державними кордонами, так само як і не було жодного політичного центру влади, здатного ефективно або остаточно врегулювати неминучі юрисдикційні конфлікти та забезпечити дотримання норм, необхідних для інституційно узгоджених організаційних рішень.

З погляду другого визначального чинника – порушення церковних зв'язків між материнською та дочірньою церквою – більшовицька революція постає ключовим переломним моментом не лише в історії

Американської митрополії, але й у розвитку суміжних православних юрисдикцій, описаних вище. Фінансова підтримка митрополії з боку російського церковного центру, зокрема кошти в розмірі 1 000 000 доларів, запитувані до 1916 року, припинилася після березня 1917 року [Tarasar & Erickson, 1976, p. 177]. У наступні роки після революції процес формування організаційної єдності православних громад у США був дезінтегрований загостренням напруженості між політично антагоністичними силами: представниками контрольованої комуністами Живої Церкви в Росії, соціалістичними агітаторами в Америці, російськими націоналістичними колами, а також щораз більшими тенденціями етнічного сепаратизму серед неросійських і неслов'янських груп, які до того часу залишалися відносно інтегрованими в межах єпархіальної структури [Stokoe and Kishkovsky, 1995].

Унаслідок цього різні церковні групи вступили в конкурентну боротьбу, кожна з яких претендувала на статус автентичного й канонічного представника Російської Церкви на американському континенті. Масштаби адміністративного колапсу, що охопив православне церковне життя в Північній Америці після російської революції та паралельних політичних потрясінь у низці інших православних країн, важко переоцінити. Американський богослов протопресвітер Джон Майєндорф, зокрема, зауважував, що «територіальний принцип повсюдно застосовувався в Православній Церкві, доки він не був уперше формально порушений в Америці в 1921 році, порушений унаслідок фактичного руйнування канонічно регулярних відносин між емігрантськими групами на Заході та їхніми церквами національного походження» [Meuendorff, p. 105–106].

Показовим є також свідчення одного ліванського ієрарха, який очолював частину колись єдиної Північноамериканської митрополії; сама його присутність у церковній ієрархії засвідчувала високий рівень багатонаціональної православної інтеграції, що існував до 1917 року. У 1927 році він описував стан глибокого адміністративного хаосу, за якого незначні

групи православних вірян створювали нові церковні утворення або висували лідерів, прагнучи заснувати в Америці Церкву, побудовану виключно на національному чи расовому походженні її прихильників. Універсальний ідеал інклюзивної православної єдності та координації церковного життя в Америці, незалежно від національності чи мови, був витіснений надмірним і раптовим акцентом на політичних і «племінних» відмінностях, що формувалися в контексті радикальної реорганізації політичної карти Європи.

Ідея єдиної православної помісної Церкви в Америці, яка могла б стати духовним домом для щораз більшої кількості американців, народжених і вихованих у православної традиції, була фактично втрачена через надмірно емоційне прагнення покоління іммігрантів відтворити на американському ґрунті національні «відродження», що відбувалися в Європі. У такому середовищі ситуація виявилася особливо сприятливою для амбітних і корисливих церковних авантюристів та політичних діячів, які з'явилися практично в кожній етнічній групі [Aftimios, 1927, р. 196–197]. Наприкінці 1920-х років митрополія як організаційна структура значною мірою втратила цілісність, а церковна ситуація в Північній Америці набула виразно нерегулярного інституційного характеру. Синод російських єпископів у вигнанні, що діяв у Сербії (Карловський синод), заявляючи про свою канонічну спадкоємність Російської Церкви, намагався встановити контроль над російською православною діаспорою в Північній Америці, Західній Європі та Азії [Stokoe and Kishkovsky, 1995].

Згодом Московський центр ініціював створення в Північній Америці екзархату Російської церкви, яка на той час перебувала під жорстким контролем Радянського Союзу, що призвело до виникнення кількох конкурентних церковних центрів влади, кожен із яких претендував на статус канонічного представника Православної Церкви в Америці. Сукупність наявних джерел свідчить про майже повну втрату комунікації між Північноамериканською митрополією та Московським патріархатом після

більшовицької революції [Curtiss, 1940, 1953; Pospelovsky, 1982]. Частково така перспектива була передбачена Всеросійським Собором 1917 року – подією, яка сама по собі стала переломною, але була зірвана революційними подіями, – коли митрополії було надано ширші повноваження самоврядування у зв'язку з дедалі більшою проблематичністю регулярних відносин із Москвою [Tarasar & Erickson, 1976, p. 173].

29 вересня 1923 року Російський патріарх Тихон підтвердив обрання митрополита Платона на чолі Північноамериканської митрополії. Водночас уже в 1924 році з'явилася заява, приписувана Тихону, яка раптово усунула Платона з посади за участь у «публічних актах контрреволюції, спрямованих проти Радянської влади» (без конкретизації обвинувачень), та містила вимогу його негайного виклику до Москви, залишаючи питання наступництва невизначеним. Ця ситуація багато в чому віддзеркалювала історичні прецеденти становища самої Російської Церкви щодо Вселенського Патріархату у XV столітті.

Митрополія також відмовилася скласти присягу на вірність радянському уряду [Theodosius, Archbishop of Washington, 1995, p. 6–7]. За умов суперечливих і взаємовиключних вказівок, що надходили з Москви, а також стрімкого погіршення як політичних, так і церковних відносин між Московським патріархатом і його північноамериканською структурою, митрополія на власному соборі 1924 року, що відбувся у квітні в Детройті, ухвалила низку принципових рішень:

I. розробити статут, який дозволяв би Церкві в Америці функціонувати в нормальному режимі до моменту впорядкування відносин із Церквою в Росії;

II. проголосити єпархію тимчасово самоврядною, тобто де-факто автономною;

III. забезпечити безперервність церковного управління під керівництвом митрополита Платона, неявно визнаючи його усунення

канонічно нерегулярним актом політично кооптованої ієрархії в Москві [Detroit Sobor].

Меморандум від 18 жовтня 1946 року щодо «Статусу Російської Православної Церкви в Америці», підготовлений у межах підготовки до Клівлендського собору 1946 року, надає додаткові й концептуально важливі свідчення на користь окреслених вище тенденцій. У документі прямо наголошувалося, що між чинною православною ієрархією в Радянському Союзі та радянською державою існує тісний інституційний зв'язок, тоді як більшість православних вірян у Сполучених Штатах була громадянами США, які перебували в принципово відмінному політичному та правовому середовищі. Водночас у меморандумі підкреслювалося, що ці обставини самі по собі не скасовують можливості канонічного підпорядкування Московському патріархату, проте зумовлюють наполегливу вимогу надання Церкві в Америці широкої автономії з метою повного усунення будь-якого – прямого чи опосередкованого – впливу радянської державної влади на її внутрішнє церковне життя [Memorandum 1946].

Подальший розвиток цієї позиції знайшов відображення в рішеннях 7-го Всеамериканського собору, що відбувся в Клівленді в листопаді 1946 року. Ухвалена собором резолюція передбачала, по-перше, збереження фактичної автономії Церкви в Америці в разі відмови Московського патріархату прийняти висунуті умови; по-друге, розрив адміністративних зв'язків з ієрархією Російської Зарубіжної Церкви (Карловацький синод); і, по-третє, впорядкування взаємин із Московським патріархатом за обов'язкової умови збереження автономного статусу Церкви в Америці [Resolution 1946].

Інші джерела додатково засвідчують тривалий і системний тиск на Митрополію як із боку радянської державної влади, так і з боку Карловацького синоду, а також вказують на наявність внутрішніх дезінтеграційних процесів, пов'язаних із діяльністю ієрархів-дисидентів, зокрема карпато-русинських єпископів Стефана Дзюбая та Адама

Філіпповського. За відсутності повноцінних канонічних зв'язків із Московським патріархатом Митрополія стикалася зі значними труднощами у врегулюванні подібних конфліктів [Pospelovsky, 1982, с.283–284]. Реакцією Московського патріархату на ці кроки в напрямі фактичної незалежності стало проголошення розриву з Москвою «розколом» і накладення на Митрополію заборони, хоча при цьому зберігалось сакраментальне сопричастя [Норко, 1971].

У такому статусі Північноамериканська митрополія залишалася де-факто автономною протягом 1960-х років, поступово зміцнюючи власні адміністративні та фінансові структури, аж до досягнення зближення з Російською Православною Церквою, що згодом відкрило шлях до проголошення автокефалії. До цього часу, подібно до становища Російської Церкви щодо Константинопольського патріархату у XV–XVI століттях, Митрополія розглядала свою зовнішню залежність від Москви як історично вичерпану й таку, що більше не має обов'язкового характеру. Попри протилежні інтереси радянської держави та виразний – і, без сумніву, політично інспірований – церковний тиск, здійснюваний через конкурентні організаційні структури в Північній Америці, ці інституційні трансформації відбулися без суттєвих перешкод.

Значення третього чинника – вирівнювання політичних стимулів – може бути адекватно осмислене лише в ширшому геополітичному контексті, у межах якого відбувалося надання автокефалії Митрополії. Наприкінці 1940-х років позиція Російської Православної Церкви значною мірою віддзеркалювала зовнішньополітичні орієнтири радянської держави, що проявлялося у відкритій ворожості до Ватикану, Всесвітньої ради церков, «схизматичних» церковних утворень на кшталт Митрополії, а також до будь-яких інституцій, які могли сприйматися як провідники західного, зокрема антирадянського, впливу. Сам факт заснування Російською Церквою екзархату на території Північної Америки засвідчував її заперечення – відповідно до інтересів радянської влади – легітимності

Митрополії. У цьому сенсі холодна війна розгорталася також у формі «церковних проксі-конфліктів», у яких релігійні інституції функціонували як інструменти ширшої державної стратегії. Діяльність радянської держави в цій сфері є добре задокументованою [Fletcher, 1973].

Водночас і західні держави брали участь у подібних процесах через власні канали впливу, що ілюструється, зокрема, обранням Афінагора Вселенським Патріархом – подією, яка, очевидно, відбулася за принаймні часткової участі Сполучених Штатів, з огляду на його американське громадянство та прибуття до Стамбула на борту літака президента США. Проте з переходом холодної війни від фази «мирного співіснування» до політики розрядки відбулося поступове коригування взаємного ставлення між Російською Церквою та Митрополією. Ця трансформація виявилася, зокрема, в участі Російської Церкви у Всесвітній раді церков як представника соціалістичного блоку, у її реакції на екуменічні ініціативи папи Івана XXIII у 1960-х роках, а також у поступовому потеплінні відносин між Московським патріархатом і Митрополією [Borelli and Erickson, 1996].

Мотиви, з яких Митрополія наполягала на здобутті автокефалії від Російської Церкви, детально зафіксовані в джерелах і не потребують повторного докладного викладу [Documents of the Autocephaly, 1971]. Її ключовою задекларованою метою було впорядкування власного церковного життя – не лише з метою канонічної легітимації в очах інших автокефальних Церков, зважаючи на багаторічний статус де-факто автономії, але і для налагодження співпраці між паралельними й досі розділеними православними юрисдикціями в Північній Америці. Очікувалося також, що створення автокефальної Православної Церкви в Америці, визнаної через формально канонічний процес (хоча зміст цього визнання залишався певною мірою неоднозначним), дозволить зупинити відтік парафій, які залишали Митрополію, переходячи під юрисдикцію альтернативних церковних структур, сприйманих як «більш канонічні».

Натомість конкретні мотиви рішення Московського патріархату надати автокефалію Митрополії залишаються менш прозорими, однак очевидно, що сприятливі умови для такого кроку сформувалися в контексті політики розрядки. Окрім загальної зміни міжнародного політичного клімату, в 1960-х роках для Московського патріархату стало дедалі очевиднішим, що його екзархат у Північній Америці більше не виконує жодної суттєвої стратегічної чи пастирської функції.

Прийняття автокефалії Північноамериканською митрополією фактично запропонувало Московському патріархату «безпечений» вихід із ситуації, що склалася, дозволяючи без відкритого конфлікту дистанціюватися від екзархату, парафії якого з погляду Москви втратили як фінансову, так і політичну доцільність. Водночас будь-яке покращення сприйняття російського релігійного життя за кордоном, передусім у західному світі, цілком відповідало пріоритетам радянської зовнішньої політики кінця 1960-х – 1970-х років. У цьому контексті Російська Православна Церква продовжувала виконувати функцію інструмента державної політики, зокрема через участь у Всесвітній раді церков та інших міжнародних майданчиках [Pospelovsky, 1982, p. 469–71.]. Надання автокефалії власній митрополії могло також розглядатися церковним керівництвом у Москві як можливість здобути симпатиків і потенційних союзників на Заході, що в перспективі могло слугувати певним захистом від непередбачуваних змін внутрішньої політики радянської влади. Такий крок давав змогу сформувати більш привабливий образ Російської Церкви в західному публічному просторі та частково нейтралізувати уявлення про неї виключно як про знаряддя радянського режиму. Очікуване поживлення екуменічних контактів і стратегічні пріоритети Всесвітньої ради церков у цей період також збігалися з інтересами Російської Православної Церкви.

Водночас наявні дослідження свідчать, що Російська Церква залишалася складовою радянської зовнішньополітичної стратегії навіть у період, коли ця стратегія набула менш виразно антизахідного характеру.

Голова Відділу зовнішніх церковних зв'язків Московського патріархату в цей час митрополит Никодим (Ротов) провадив лінію, яка безпосередньо корелювала з офіційними пріоритетами радянської дипломатії. Як зазначав Д. Поспеловський, політика Никодима була реакцією на курс М. Хрущова, орієнтований на «мирне співіснування», розширення та інтенсифікацію контактів Радянського Союзу із зовнішнім світом, тобто на спробу подолання міжнародної ізоляції. Саме за ініціативи Никодима Московський патріархат увійшов до Всесвітньої ради церков (хоча відповідне рішення було формально ухвалене ще за його попередників). Він також виступив співзасновником Празької мирної конференції, активно долучився до міжконфесійних діалогових ініціатив на Заході, припинив різку полеміку з Ватиканом і встановив із ним інтенсивні контакти. Зрештою, саме за його безпосередньої участі та з його ініціативи Православна Церква в Америці отримала автокефалію [Pospelovsky, 1982, p. 361].

Питання про те, чи стало надання автокефалії наслідком ініціативи Московського патріархату, спрямованої проти позиції Митрополії в Сполучених Штатах, чи, навпаки, результатом тиску з боку американської церковної сторони, залишається предметом наукової дискусії [The Journals of Father Alexander Schmemmann, 2000]. Водночас у ширшому контексті геополітичних трансформацій кінця 1960-х років зближення між Російською Церквою та Митрополією видається логічним і внутрішньо узгодженим.

Отже, Митрополія мала вагомні внутрішні та канонічні підстави наполягати на автокефалії, тоді як Московський патріархат, у межах скоригованих пріоритетів радянської зовнішньої політики, отримував низку стимулів для її надання. У 1966 році, а згодом знову в 1967 році, Митрополія зверталася до Вселенського Патріархату в Константинополі з проханням про надання автокефалії, після попередніх відмов із боку Московського патріархату. Проте і Вселенський Патріарх відхилив це звернення, наголосивши, що відповідальність за врегулювання питання лежить на

Російській Церкві – позиція, від якої Константинополь, імовірно, з політичних міркувань, відмовиться невдовзі після фактичного надання автокефалії.

Офіційно така позиція пояснювалася тим, що Вселенський Патріархат на той момент розглядав становище Російської Церкви як стабілізоване після репресивного сталінського періоду. Неофіційно ж видається вірогідним, що на Константинополь здійснювався тиск із боку Москви, можливо за посередництва Російського екзархату в Парижі. Це свідчить про те, що суперництво між двома провідними патріархатами православного світу продовжувало розгортатися в умовах ширшого геополітичного протистояння навіть у фазі розрядки. Не можна також виключати, що Вселенський Патріархат не очікував істотних результатів від переговорного процесу між Митрополією та Російською Православною Церквою.

Реакція Вселенського Патріархату на томос Московського патріархату про надання автокефалії, яка публічно характеризувалася як «шок», була сприйнята американськими ініціаторами автокефалії як не цілком щира, з огляду на те, що Константинополь був поінформований про перебіг переговорів із Москвою. У цьому зв'язку варто наголосити, що автокефалію Митрополії доцільно розглядати не ізольовано, а в ширшому контексті тривалого і структурного суперництва між Московським і Константинопольським патріархатами [Metropolitan Theodosius, 1995, p. 9].

Сукупність трьох чинників – трансформація церковно-юрисдикційних кордонів, об'єктивна потреба в канонічній регуляризації та збіг політичних інтересів – дає змогу пояснити рішення Російської Православної Церкви надати автокефалію Північноамериканській митрополії в 1970 році. У цих умовах автокефалія постала як інституційно санкціонований організаційний варіант, що забезпечував максимальні вигоди для обох сторін. Московський патріархат обґрунтовував своє рішення низкою аргументів, які мали як канонічний, так і пастирсько-організаційний характер.

По-перше, Російська Церква розглядала себе як материнську Церкву Митрополії, яка первісно постала як місійна структура, а згодом – як єпархія в складі Російської Церкви. Відтак, відповідно до московського тлумачення інституційно-канонічних засад, саме Московський патріархат вважався єдиним суб'єктом, наділеним виключним канонічним правом проголошувати автокефалію. По-друге, православні емігрантські громади Північної Америки, що на початкових етапах перебували під адміністративною опікою Російської Церкви, із часом були розділені між кількома юрисдикціями, які здебільшого підпорядковувалися або орієнтувалися на відповідні Церкви національного походження. За такої конфігурації Московський патріархат вважав за собою законну пастирську відповідальність принаймні за власний північноамериканський церковний сегмент, якщо не за православне емігрантське населення континенту загалом. По-третє, виходило з того, що Митрополія досягла достатнього рівня організаційної зрілості для самоврядування, володіючи належною кількістю єпископату й духовенства, розвиненою системою духовної освіти та необхідними матеріальними ресурсами для автономного функціонування без безпосереднього нагляду з боку Москви.

У цьому сенсі північноамериканська автокефалія не зводилася до прояву націоналізму, а радше відображала інституційну відповідь Митрополії на радикальну зміну політичного ландшафту та еволюцію її відносин із Російською Церквою [Meuendorff, 1989, p. 10]. Водночас інтерпретація інституційних і канонічних норм, на яку спиралися як Митрополія, так і Московський патріархат для легітимації автокефалії, не була поділена іншими Православними Церквами. Реакції та публічні дискусії щодо правомірності автокефалії – зокрема стосовно принципового права Московського патріархату проголошувати її та способу реалізації цього права в північноамериканському випадку – засвідчили відсутність загальноцерковного консенсусу щодо того, яким чином інституційні правила дозволяють або обмежують подібні організаційні трансформації. У

цьому аспекті автокефалія Митрополії виступає показовим індикатором ефективності канонічних норм, а також наслідків їх слабого або непослідовного застосування.

Випадок Митрополії особливо чітко продемонстрував значення консенсусу в тлумаченні та застосуванні інституційних правил. Реакції інших Православних Церков, які мали паству або юрисдикційні структури в Америці, включно із чотирма давніми патріархатами, вказували не лише на занепокоєння щодо «канонічності» автокефалії, але й на глибоку розбіжність у розумінні самого змісту поняття «канонічний». Уже через кілька місяців після проголошення автокефалії Вселенський патріарх Афінагор призначив архієпископа Іакова з Грецької православної архієпархії Північної і Південної Америки Патріаршим екзархом із повноваженнями «головувати на консультаціях і зустрічах Православних Канонічних Єпископів в Америці... за умови, що існуючі канонічні зв'язки кожного ієрарха з його власною материнською Церквою повністю та в односторонньому порядку зберігаються і триватимуть доти, доки все питання Православних Церков у діаспорі не буде безсумнівно й остаточно врегульоване... [майбутнім] Священним і Великим Синодом...» [Decree 1970]. Це рішення можна інтерпретувати як спробу Вселенського Патріархату встановити обмежений контроль над ситуацією в Північній Америці, запобігти подальшій організаційній фрагментації внаслідок автокефалії та водночас убезпечити власні інтереси від можливого домінування Московського патріархату.

Критичну позицію щодо автокефалії Митрополії зайняв також патріарх Александрійський Миколай, який у листі до Вселенського Патріархату від 16 грудня 1970 року назвав її недійсною, «позбавленою історичної та канонічної основи», та застеріг, що з метою уникнення «катастрофічних наслідків» Московському патріархату варто було утриматися від односторонніх дій до моменту всеправославного розгляду питання майбутнього російської діаспори на підготовлюваному Великому

Синоді Православної Церкви [Letter of Patriarch Nikolaos 1970]. Імовірно, значною мірою цей лист стосувався специфічної проблематики діаспорних спільнот, а не інституту автокефалії як такого. Насамперед його зміст відображає глибоке занепокоєння щодо неадекватності чинних канонічних норм у ситуації безпрецедентних змін церковних кордонів у постнаціональну добу.

Унікальні умови цього середовища породжували виклики, для вирішення яких дійсна інституційна архітектура Православної Церкви виявилася недостатньо пристосованою. Показовою в цьому контексті є позиція патріарха Антіохійського Іллі IV, який в офіційному листуванні наголошував, що «автокефальна Церква в Америці [може] існувати лише в результаті угоди між Автокефальними Церквами, головно між тими, які зберігають юрисдикцію в Америці... Ми в Церкві Антіохії займаємо таку позицію: лише... автокефальні Церкви за консультаціями та згодою можуть претендувати на «Автокефальну Церкву в Америці»» [Letter of Patriarch Elias IV, 1971].

Ця позиція відображає таке тлумачення, згідно з яким інституційні правила Православної Церкви передбачають необхідність екуменічного, тобто загальноцерковного, санкціонування автокефалії. Такий підхід вступає в пряму суперечність як із московською інтерпретацією, відповідно до якої надання автокефалії є винятковим правом материнської Церкви щодо її зрілої дочірньої структури, так і з константинопольським баченням власних особливих прерогатив *vis-à-vis* православної діаспори. У цьому ж ключі Патріарх Єрусалимський Бенедиктос, повторюючи аргументацію Антіохійської Церкви, у листі від 17 березня 1971 року наголошував, що проголошення автокефалії є «прерогативою всієї Церкви». Водночас він висунув безпрецедентний аргумент про необхідність народної згоди вірян на прийняття нових церковних устроїв як попередньої умови автокефалії. Насамкінець патріарх передав «усе питання православної діаспори, а особливо Америки» на розгляд «Святого і Великого Синоду нашої Східної

Православної Церкви, який зараз готується» [Letter of Patriarch Benedictos of Jerusalem 1971].

Загалом ця заява близька до позиції Александрійського патріархату, оскільки фактично визнає неадекватність чинної інституційної структури та потребу її корекції. Водночас вона принципово відрізняється від інших підходів через запровадження концепції «народного мандату», яка не має прямого закріплення в канонічному корпусі інституційних норм, що регулюють організаційні трансформації в Православній Церкві.

Найбільш розгорнутою та системно аргументованою виявилася позиція Грецької Церкви, представлена архієпископом Ієронімом, головою Священного Синоду Елладської Церкви. Він наполягав на тому, що «саме безсумнівні юрисдикційні права над територією становлять необхідну передумову права призначати єпископа, а не навпаки – претензії на юрисдикцію, що випливають із самого факту такого призначення. Заснування або висвячення єпископа в певному місці не може використовуватися як засіб юрисдикційної анексії цієї території». Посилаючись на висловлювання Вселенського Патріарха Іоакима III (ймовірно, близько 1908 року), архієпископ підкреслював, що «ані Свята Церква Греції, якій наш Патріархат надав автокефальний статус зі строго окресленими юрисдикційними межами, ані будь-яка інша Церква чи Патріархат не можуть канонічно поширювати свою владу за межі власної території, окрім нашого Апостольського [sic] і Патріаршого Престолу». Ця винятковість, за його твердженням, ґрунтується як на привілеї висвячувати єпископів «у варварських народах» поза межами визначених юрисдикцій, так і на праві, що випливає з першості честі, забезпечувати вищий захист відповідним Церквам на чужих територіях. Підсумовуючи, архієпископ наголошував, що «лише Вселенський престол може легітимно поширювати свою владу за межі власної територіальної юрисдикції», тоді як Патріарх Московський, як і будь-який інший патріарх, за винятком Константинопольського, володіє юрисдикцією виключно в межах своєї

території, яка в основному визначається політичними кордонами держави, у якій функціонує його Церква.

Пов'язуючи особливі привілеї Вселенського Патріархату з вимогою соборного підтвердження, архієпископ також підкреслював, що «у результаті рішень Вселенських або Помісних Соборів, чи внаслідок інших процедур, піднесення Церкви до статусу автокефальної та незалежної завжди було справою, що підлягала вирішенню всією Церквою». Відтак будь-які дії Московського патріархату щодо православної діаспори «без згоди Старшого Престолу – зокрема проголошення автокефальними Церков Польщі, Чехословаччини, а тепер і Америки – є небезпечно надмірними й антиканонічними, а відповідні рішення варто вважати недійсними та такими, що підлягають осуду» [Letter of Archbishop Iernymos, 1971].

Це твердження, яке безпосередньо вказує на юрисдикційне суперництво між Константинополем і Москвою як двома домінантними центрами православного світу, чітко демонструє, що заперечення проти автокефалії включали не лише канонічно-інституційні, але й політичні мотиви. Сукупність наведених листів репрезентує широту аргументаційного поля довкола питання автокефалії в постнаціональну добу. Як було зазначено, зокрема в документах Елладської Церкви, значні зусилля докладалися до уточнення «канонічно встановлених і загальноприйнятих процедур» проголошення автокефалії [Metropolitan Emilianos, 1972]. Водночас саме ці дискусії виявили повну відсутність консенсусу щодо змісту таких «загальноприйнятих процедур», тобто інституційних правил автокефалії: чи має вона проголошуватися материнською Церквою, Вселенським патріархатом, загальноцерковним собором або ж певною комбінацією всіх цих механізмів.

За відсутності третьої інстанції, здатної забезпечити обов'язкове виконання узгодженого рішення, у випадку Митрополії спрацювала логіка *fait accompli*, характерна як для національного, так і для постнаціонального періодів. Автокефалія була проголошена односторонньо – або, точніше,

двосторонньо, у межах домовленості між Митрополією та Московським патріархатом, без участі Константинополя чи інших православних центрів. Надалі відбулося вибіркоче апелювання до інституційної структури з метою постфактумної легітимації рішення, ухваленого виключно між материнською та дочірньою Церквами, після чого настали тривалі розбіжності та поступове прийняття цього статусу православним світом де-факто, якщо не де-юре. Інституційні норми залишалися корисними як джерело аргументації для виправдання вже здійснених організаційних змін, однак самі формальні правила не накладали реальних обмежень на ці трансформації. Якщо запропонована теоретична модель є коректною, то неспроможність інституцій ефективно обмежити вказаний випадок організаційних змін може бути пояснена відсутністю дієвого механізму примусу з боку третьої сторони. Такий механізм, утім, було б надзвичайно складно реалізувати в постнаціональному контексті множинних держав, що здійснювали взаємовиключний тиск на «свої» Церкви, за відсутності загальноновизнаного наднаціонального авторитету.

Отже, жодна окрема держава не була спроможна нав'язати та гарантувати такий організаційний результат, який би одночасно врегулював ситуацію паралельних православних юрисдикцій у Північній Америці та задовольнив усі материнські Церкви, значна частина яких перебувала між собою в стані юрисдикційної конкуренції. У цьому сенсі автокефалія Північноамериканської митрополії наочно продемонструвала структурні межі можливостей примусу з боку «третьої сторони» в умовах постнаціонального церковно-політичного середовища.

Втім, можемо наголосити на тому, що канонічний безлад у Північній Америці не є феноменом, притаманним виключно «американському» контексту. Натомість православ'я в Америці постає радше жертвою тривалого і справді глобального процесу структурної трансформації. Цей стан можна охарактеризувати як латентну «хворобу», яка тривалий час залишалася прихованою доти, доки Церква функціонувала в межах

традиційної моделі, заснованої на органічній єдності державної влади, етнічного чинника та церковної організації. Саме руйнування цієї історичної конфігурації в модерному й постнаціональному світі зробило інституційні суперечності православного устрою в діаспорі відкритими та системними.

Висновки до розділу 2

Проведений у межах розділу II компаративний аналіз шляхів інституалізації Помісної Церкви в Україні засвідчує, що проблема автокефалії в православній традиції не має уніфікованого, раз і назавжди закріпленого канонічного алгоритму, а постає як результат взаємодії історичних, еклезіологічних, політико-географічних та інституційних чинників. Дослідження візантійської (грецької) моделі дало змогу простежити, що формування автокефальних церков від самого початку було тісно пов'язане з адміністративно-територіальним устроєм держави, у межах якої функціонувала Церква, та з еволюцією імперських і постімперських політичних структур.

Аналіз ранньохристиянської та візантійської традиції показав, що автокефалія не була результатом абстрактного богословського принципу, а формувалася як відповідь на конкретні потреби церковного управління. Запозичення Церквою адміністративної логіки Римської та згодом Візантійської імперії зумовило виникнення територіального принципу церковної організації, згідно з яким одна політична область зазвичай відповідала одній церковній юрисдикції. Саме в цьому контексті сформувалися перші митрополії та патріархати, а поняття «помісна церква» поступово набуло значення автокефальної, тобто самоврядної церковної спільноти, закоріненої в певному просторі та серед конкретного народу.

Дослідження канонічних джерел засвідчило, що фундаментальні правила, зокрема 34-те Апостольське правило, закладають принцип

соборності та визнання «першого єпископа» для кожного церковного регіону або народу. Водночас ці канони не містять детального механізму проголошення нової автокефалії, що зумовило різноманітність історичних прецедентів і відсутність єдиної процедури. Унаслідок цього автокефалія завжди постає як поєднання канонічної традиції та історичної доцільності, а її визнання залежить від узгодження між Матір'ю-Церквою, новоутвореною церковною спільнотою та ширшим православним середовищем.

Розгляд історичних прикладів новітніх автокефалій (Російської, Грецької, Сербської, Румунської, Болгарської, Грузинської, Польської, Албанської, Церкви Чеських земель і Словаччини) підтвердив вирішальну роль Вселенського Патріархату в процесах інституційного оформлення церковної незалежності. Незважаючи на різні сценарії – від самопроголошення до тривалих переговорів і постфактумного визнання, – саме Константинопольський престол у підсумку виступав джерелом канонічної легітимації. Це дає змогу стверджувати, що право надання автокефалії є не лише історичною практикою, а й усталеною еkleзіологічною прерогативою Першопрестолу Православ'я.

Ключовим чинником виникнення автокефалій у новітню добу є трансформація політичної географії. Розпад імперій, утворення національних держав і зміна державних кордонів неминуче породжують потребу перегляду церковних юрисдикцій. У цьому сенсі автокефалія постає як інституційна відповідь Церкви на нову політичну реальність, що покликана забезпечити ефективне управління, пастирську відповідальність і відповідність церковних меж кордонам держави. Держава, зі свого боку, часто виступає третім актором, що опосередковано гарантує стабільність нової церковної структури.

Застосування візантійської моделі до українського кейсу показало, що надання Томосу Православній Церкві України у 2019 році цілком вписується в історичну та канонічну логіку розвитку православ'я. Історична

приналежність Київської митрополії до юрисдикції Вселенського Патріархату, сумнівний канонічний характер акту 1686 року, а також реалізація апеляційних прерогатив Константинопольського престолу створили підстави для відновлення канонічного порядку. Об'єднавчий собор у Києві та подальше дарування Томосу стали кульмінацією тривалого процесу, зумовленого як церковними, так і політичними трансформаціями українського простору.

Альтернативні до візантійської моделі підходи – насамперед ті, що сформувалися в межах московської та постімперської традиції, – ґрунтуються на принципово іншому баченні автокефалії. У цих моделях автокефальний статус трактується не як результат канонічного акту Матері-Церкви, а як похідна від політичної сили, історичної тяглості або фактичного домінування конкретного церковного центру. Такий підхід зумовлює підміну соборного принципу логікою церковного суверенітету, що тяжіє до централізації та ієрархічної асиметрії між помісними церквами.

У межах цих моделей простежується тенденція до ототожнення автокефалії з правом «самопроголошення», яке легітимується постфактум або через політичний вплив, або через тривале фактичне існування незалежної церковної структури. Така практика, засвідчена історичними прикладами, зокрема в новітній історії Московського патріархату, створює небезпечний прецедент розмивання канонічних критеріїв і відкриває шлях до конфліктів між помісними церквами. У цьому сенсі альтернативні моделі демонструють схильність до інструменталізації канонічного права відповідно до політичних або геостратегічних інтересів.

Компаративний аналіз виявив, що зазначені моделі характеризуються обмеженим розумінням соборності. Соборність у них часто редукується до внутрішньої згоди в межах одного церковного центру або до апеляції на «більшість» помісних церков, що фактично позбавляє цей принцип його вселенського виміру. На відміну від цього, класична візантійська еклезіологія розглядає соборність як динамічний процес взаємного

визнання, у якому ключову роль відіграє Матір-Церква як гарант канонічної тяглості та арбітр у міжцерковних конфліктах.

Аналіз альтернативних моделей засвідчив їхню обмежену здатність адекватно реагувати на трансформації політичної географії сучасного світу. У ситуаціях, коли нові держави набувають стійкого суверенітету, а церковні структури залишаються підпорядкованими зовнішнім центрам, такі моделі виявляються неспроможними забезпечити пастирську ефективність і внутрішню єдність церковної спільноти. Саме ця суперечність особливо чітко проявилася в українському контексті, де збереження юрисдикційної залежності від Московського патріархату вступило в очевидний конфлікт із політичною, культурною та ідентифікаційною реальністю українського суспільства.

У підсумку можна стверджувати, що аналіз альтернативних моделей інституалізації автокефалії дає змогу чітко окреслити їхні концептуальні та практичні обмеження. Вони або ігнорують канонічну роль Вселенського Патріархату, або намагаються підмінити її політичною доцільністю, що призводить до деформації соборного устрою Православної Церкви. У цьому контексті український кейс наочно демонструє, що саме візантійська (грецька) модель залишається найбільш цілісною та історично виправданою формою інституалізації Помісної Церкви. Альтернативні підходи до автокефалії не можуть бути повноцінною основою для стабільного церковного розвитку в сучасних умовах. Їхній аналіз має не нормативний, а критико-аналітичний характер і слугує важливим аргументом на користь канонічної послідовності, історичної тяглості та соборної легітимності як ключових засад формування Помісної Церкви в Україні.

РОЗДІЛ 3

РЕЦЕПЦІЯ ВСЕЛЕНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я ЩОДО НАДАННЯ ТОМОСУ ПРО АВТОКЕФАЛІЮ ПЦУ: ЄДНІСТЬ І ПРОТИРІЧЧЯ

3.1. Єдність православних церков у контексті інституалізації Помісної Церкви України

Передусім варто зауважити, що Александрійська Православна Церква, одна з найдавніших патріархій у структурі східного християнства, відіграє особливу роль у формуванні та збереженні вселенської єдності. Її витоки сягають апостольської доби, коли євангеліст Марк заснував християнську громаду в Александрії, а згодом саме цей центр став одним із ключових у системі давньої пентархії поряд із Римом, Константинополем, Антіохією та Єрусалимом. Хоча історичні обставини – арабські завоювання, ісламізація регіону, скорочення православної пастви в Єгипті та Північній Африці – істотно обмежили її чисельність, духовний і богословський авторитет Александрійської патріархії залишився значним. Особливо вагомою стала її місія на африканському континенті в XX–XXI століттях, коли Александрійська Церква активно займалася місіонерською та просвітницькою діяльністю серед корінних народів Африки, здобуваючи міжнародне визнання як фактор культурного діалогу та християнської солідарності.

Упродовж багатьох століть Александрійська Церква демонструвала тісний зв'язок із Константинопольським патріархатом, визнаючи його роль як «першого серед рівних» у православному світі та дотримуючись його рішень у питаннях, що стосувалися міжцерковних відносин. Така еклезіологічна й канонічна орієнтація визначила й логіку її позиціонування в питанні надання Томосу про автокефалію Православній Церкві України. Після Об'єднавчого собору в Києві 15 грудня 2018 р. та урочистого

підписання Томосу Вселенським патріархом Варфоломієм 6 січня 2019 р. світове православ'я опинилося перед дилемою: прийняти нову церковну реальність або ж відмовитися від неї під тиском Москви, яка категорично не визнавала права Константинополя на такий крок.

Патріарх Александрійський Феодор II в перші місяці після надання Томосу утримувався від категоричних заяв, що було обумовлено як традиційною дипломатичною обережністю, так і складною місіонерською ситуацією в Африці, де Російська Православна Церква поступово посилювала свою присутність через фінансову та організаційну підтримку окремих громад. Проте вже тоді у виступах патріарха простежувалася глибока повага до Вселенського престолу та розуміння потреби українського народу у власній незалежній Церкві. Феодор II неодноразово підкреслював, що Україна має тисячолітню православну традицію, що сягає часів хрещення князя Володимира в 988 році, і тому природно прагне до відновлення своєї еклезіальної самобутності.

Остаточне рішення Александрійської патріархії було ухвалене 8 листопада 2019 року, коли під час Божественної літургії в храмі святого Сави Освяченого в Каїрі патріарх Феодор II вперше згадав митрополита Київського і всієї України Епіфанія в диптиху православних предстоятелів [Александрійський Патріарх Феодор II, 2019]. Це означало офіційне визнання ПЦУ як автокефальної церкви та приєднання Александрії до позиції Константинополя. Вибір саме літургійного акту був символічним і свідчив про глибоку церковну природу рішення: визнання відбулося не на політичному рівні, а в контексті євхаристійної єдності, що є найвищим виявом канонічного сопричастя в православній традиції.

На нашу думку, рішення Александрійської патріархії мало кілька вимірів:

1. по-перше, воно підтвердило вірність принципу соборності та єдності з Константинополем, адже Александрія завжди розглядала себе хранительською давніх канонічних традицій;

2. по-друге, воно мало символічне значення для українського народу, адже демонструвало, що давні патріархати визнають легітимність ПЦУ, а отже, підтримують ідею відновлення її канонічної повноти;

3. по-третє, це стало відповіддю на спроби Москви ізолювати ПЦУ, створивши враження, що вона залишається маргінальним утворенням без підтримки, хоча «несподіване визнання Александрійським патріархатом ПЦУ змусило Московський патріархат переорієнтуватися на Єрусалимського патріарха» [Висоцька, 2020, с. 205].

Підтримка Александрії була також важливим сигналом для інших помісних церков. Адже, як друга за честю кафедра після Константинополя Александрія має значну вагу в православному диптиху. Тому її рішення вплинуло на позиції Елладської та Кіпрської церков, які невдовзі також пішли шляхом визнання ПЦУ. Це засвідчило, що процес інституалізації української автокефалії поступово набуває міжнародного виміру, а єдність православних церков формується навколо рішень Константинопольського престолу, незважаючи на опір Москви.

Водночас це рішення спричинило гостру реакцію Московського патріархату, який у грудні 2019 р. оголосив про розрив євхаристійного спілкування з Александрійською Церквою. Як відповідь, РПЦ почала активно створювати власні структури в Африці, що розцінювалося як порушення канонічної території Александрії [РПЦ створює Патріарший екзархат Африки, 2021]. Таким чином, підтримка ПЦУ з боку Феодора II стала своєрідним вододілом: з одного боку, вона утвердила єдність із Константинополем і тими церквами, що визнали ПЦУ, з іншого – відкрила новий фронт юрисдикційного протистояння між Александрійською і Московською патріархіями.

У богословському дискурсі позиція Александрії пояснювалася вірністю принципам канонічного порядку та соборності. Патріарх Феодор II у своїх виступах наголошував, що єдність православ'я не може ґрунтуватися на політичному диктаті чи прагненні однієї церкви домінувати над іншими.

Натомість вона повинна виходити з усвідомлення рівності всіх помісних церков і збереження історичного права Константинопольського престолу як «матері-церкви» дарувати автокефалію. У такий спосіб Александрійська патріархія у своїй підтримці ПЦУ боронила не лише інтереси українського православ'я, а і принципову модель вселенської єдності, що протистоїть етнофілетичним тенденціям.

Для українського суспільства визнання з боку Александрії мало ще й культурно-політичне значення. Воно стало свідченням того, що боротьба України за духовну незалежність знаходить відгук у давніх християнських центрах, а процес інституалізації ПЦУ не є суто локальною справою, а має загальноцерковний вимір. У той самий час цей крок сприяв подоланню ізоляції нової церкви на міжнародному рівні та закріпив її статус як повноправного суб'єкта в диптиху православних церков. Варто зауважити, що підтримка цим Патріархом продовжується і після початку повномасштабного вторгнення РФ на нашу територію [Message of support from His Beatitude Theodoros II, 2022].

Підтримка Александрійської Церкви водночас виявилася і випробуванням для єдності світового православ'я. Реакція Москви засвідчила, що суперечності в питанні автокефалії України мають не лише канонічний, а й геополітичний характер. РПЦ, апелюючи до концепції «руського мира», намагалася представити автокефалію ПЦУ як політичний проєкт, що суперечить церковній традиції. Натомість Александрійська патріархія своїм рішенням підкреслила, що право народу на власну помісну церкву є невід'ємною частиною православної соборності.

Отже, підтримка рішення про надання Томосу ПЦУ з боку Александрійської Православної Церкви стала важливим чинником у процесі інституалізації української автокефалії. Вона підтвердила єдність давніх патріархатів навколо Константинопольського престолу, продемонструвала солідарність із прагненнями українського народу до духовної та національної самостійності та водночас виявила глибину суперечностей у

сучасному православ'ї. Це рішення мало амбівалентні наслідки: з одного боку, воно сприяло розширенню міжнародного визнання ПЦУ, з іншого – стало каталізатором нових юрисдикційних конфліктів, які поставили під загрозу стабільність православної єдності в Африці та поза її межами. Проте в ширшій перспективі цей крок можна розглядати як утвердження моделі соборності, у якій єдність церкви зберігається не через централізовану підпорядкованість, а через взаємне визнання, довіру та солідарність, що відповідає як історичному досвіду православ'я, так і викликам сучасного світу.

У цьому контексті доречно згадати про Кіпрську Православну Церкву, яка має статус давньої автокефальної церкви ще із часів III Єфеського собору 431 року, і посідає особливе місце в структурі Вселенського Православ'я. Її автокефалія, підтверджена як східними, так і західними патріархатами, стала одним із перших прикладів утвердження принципу церковної самостійності в межах православної еклезіології. Саме тому позиція Кіпрської Церкви щодо сучасних процесів автокефалії, зокрема стосовно створення Православної Церкви України та надання їй Томосу Вселенським Патріархом у січні 2019 року, теж має особливу вагу. Вона демонструє як історичну спадкоємність канонічної традиції, так і наявність нових викликів, зумовлених політичними та міжцерковними чинниками.

Після Об'єднавчого собору в Києві та проголошення створення ПЦУ, Вселенський Патріархат, спираючись на свої канонічні прерогативи, надав Томос, закріпивши автокефальний статус нової церкви. Це рішення було сприйняте неоднозначно у світовому православ'ї: частина церков (зокрема Московський патріархат) рішуче його не визнали, інші – відклали своє рішення, очікуючи на розвиток подій. Як згадана вище Александрійська, Кіпрська Церква також належала до другої категорії: спочатку вона демонструвала виважену й обережну позицію, намагаючись зберегти баланс між вірністю традиції вселенської соборності та уникненням відкритої

конфронтації з Москвою, яка мала вплив на частину кіпрського єпископату через історичні, культурні й фінансові зв'язки.

Архієпископ Кіпрський Хризостом II, відомий своїм прагматизмом і дипломатичними здібностями, протягом 2019–2020 рр. неодноразово наголошував, що питання української автокефалії повинне вирішуватися в дусі загальноцерковної згоди. Він не заперечував канонічних прав Вселенського Патріархату, проте прагнув уникнути подальшої ескалації напруженості між Константинополем і Москвою. Водночас його виступи демонстрували поступове схиляння до підтримки рішень Вселенського престолу, що цілком логічно впливало з історичної орієнтації Кіпрської Церкви на Константинополь як на гаранта єдності православ'я.

Ключовим моментом стала подія 24 жовтня 2020 року, коли під час Божественної літургії в монастирі Хрисоррогіатісси архієпископ Хризостом II вперше згадав ім'я митрополита Київського і всієї України Епіфанія в диптиху предстоятелів [Кіпрська церква визнала ПЦУ, 2020]. Цей літургійний акт, аналогічний тому, що вчинив рік перед тим Александрійський патріарх Феодор II, означав офіційне визнання ПЦУ та вступ Кіпрської Церкви в канонічне спілкування з новою автокефалією. Вибір саме літургійної форми визнання був не випадковим: у православній традиції згадування імені предстоятеля на Євхаристії є найвищим виразом єдності. У такий спосіб архієпископ Хризостом засвідчив, що ПЦУ сприймається не як «неканонічна структура», а як повноправна сестринська церква, включена у вселенське православне сопричастя.

Рішення предстоятеля Кіпрської Церкви, однак, спричинило значні внутрішні суперечності. Частина кіпрського єпископату, зокрема митрополит Лімасольський Афанасій, митрополит Кікський Никифор, митрополит Тамасоський Ісая та митрополит Амафунтський Ніколай, відкрито виступили проти визнання ПЦУ. Вони аргументували свою позицію необхідністю досягнення загальної згоди всіх православних церков та звинувачували архієпископа в поспішності й порушенні соборного

принципу. На їхню думку, підтримка ПЦУ без узгодження з усіма церквами загрожує поглибленням розколу у світовому православ'ї. Цей внутрішній конфлікт виявив напруження між традиційною соборністю та особистою канонічною відповідальністю предстоятеля, котрий діяв, спираючись на власні повноваження.

Незважаючи на опір частини ієрархів, архієпископ Хризостом залишився вірним своєму рішенню. У своїх подальших виступах він наголошував, що визнає лише одного «першого» в православному світі – Вселенського Патріарха, і саме його прерогативою є дарування автокефалії. Така позиція засвідчила глибоку еклезіологічну орієнтацію Кіпрської Церкви на канонічну традицію, що бере свій початок від рішень Вселенських соборів. Крім того, архієпископ Хризостом підкреслював, що прагне зберегти єдність православ'я і не допустити остаточного розколу, а визнання ПЦУ є кроком у цьому напрямі, оскільки воно легітимізує її присутність у диптиху і відкриває шлях до подальшого діалогу.

Зовнішньополітичний контекст також відіграв важливу роль у формуванні позиції Кіпрської Церкви. Кіпр як держава-член Європейського Союзу зазнає постійного тиску з боку Туреччини у зв'язку з окупацією північної частини острова. У цьому контексті підтримка України та солідарність із Константинополем, який також перебуває в складних відносинах із турецькою державою, мала не лише церковний, а й геополітичний вимір. Для кіпріотів, що переживають власну драму розділеної батьківщини, боротьба українського народу за незалежність і автокефалію постала в символічній паралелі з їхнім власним прагненням до єдності та самобутності. У такий спосіб підтримка ПЦУ стала виявом солідарності між двома народами, які опинилися під тиском агресивних сусідів.

Не менш важливим чинником було прагнення Кіпрської Церкви зберегти баланс у відносинах із Москвою. Російська Православна Церква тривалий час мала вплив на Кіпр через численні парафії російськомовних

вірян, зокрема в Лімасолі, а також через фінансову підтримку окремих церковних ієрархів. Проте архієпископ Хризостом у своїх рішеннях показав готовність поставити вище за економічні й політичні вигоди канонічну логіку і вірність вселенській соборності. Це свідчить про те, що навіть у ситуації зовнішнього тиску Кіпрська Церква спромоглася обстояти власну історичну позицію, продиктовану її апостольським статусом і тисячолітньою традицією.

Рішення Священного Синоду Кіпрської Церкви мало важливе значення для процесу інституалізації ПЦУ [Ανακοινωθέν Ἐκτακτής Συνεδρίας, 2020]. Воно стало підтвердженням того, що нова автокефалія поступово вкорінюється у вселенському православному просторі, отримуючи підтримку від давніх і авторитетних церков. Визнання ПЦУ з боку Александрійської та Кіпрської церков створило критичну масу легітимності, яка вже не дозволяє знехтувати її існуванням. Для українських вірян це стало черговим доказом того, що боротьба за церковну незалежність не є ізольованим внутрішнім процесом, а знаходить міжнародне підтвердження.

Водночас внутрішній розкол у Кіпрській Церкві після визнання ПЦУ виявив глибинні проблеми сучасного православ'я. Він продемонстрував, що навіть давні патріархати не є однорідними у своїй еклезіологічній свідомості: поряд із прихильниками соборності й підтримки Константинополя існує група ієрархів, більш орієнтованих на співпрацю з Москвою. Цей розлам має і соціокультурне підґрунтя, оскільки пов'язаний із присутністю великої російськомовної діаспори на Кіпрі, а також із певними фінансово-економічними інтересами.

У підсумку можна стверджувати, що підтримка Кіпрською Православною Церквою рішення про надання Томосу ПЦУ стала важливим і водночас суперечливим кроком у процесі інституалізації української автокефалії. Вона засвідчила вірність Кіпру власній історичній традиції автокефалії та соборності, підкреслила авторитет Константинопольського

престолу і водночас висвітлила складність сучасної церковної геополітики, у якій поєднуються духовні, національні та політичні чинники. Хоча це рішення призвело до внутрішніх конфліктів та критики з боку Москви, у довгостроковій перспективі воно укріпило процес легітимації ПЦУ, зробивши її невід'ємною частиною вселенського православного простору.

Відповідно, Кіпрська Церква, незважаючи на внутрішні протиріччя та зовнішній тиск, підтвердила своє прагнення до єдності в душі соборності, продемонструвала солідарність з українським народом у його прагненні до духовної незалежності й одночасно окреслила контури нової моделі православної єдності, яка постає не через централізовану владу чи політичний тиск, а через взаємне визнання, діалог і канонічну послідовність.

Не можемо не згадати Елладську Православну Церкву, що постала у ХІХ столітті як результат національно-визвольного руху греків і здобула автокефалію в 1850 році від Константинопольського патріархату, і традиційно посідає особливе місце в системі вселенського православ'я. Її автокефальний статус з одного боку є прикладом тісного зв'язку національного визвольного процесу й церковної незалежності, а з іншого – символом канонічної спадкоємності та підпорядкованості рішенням Константинополя як матері-церкви. Саме тому її позиція щодо надання Томосу Православній Церкві України мала принципове значення для легітимації нового церковного утворення у світовому православному просторі.

Після подій на рубежі 2018–2019 рр., православний світ опинився перед новою реальністю. Константинополь реалізував свої канонічні повноваження, закріплені в традиції, відповідно до якої саме він має право дарувати автокефалію новим церквам. Для Елладської Церкви, яка свого часу отримала незалежність від Константинополя в аналогічний спосіб, цей крок не міг бути чужим чи неприйнятним. Водночас грецький контекст виявився складним: значна частина єпископату, зокрема ті, хто мав тісні стосунки з Російською Православною Церквою, ставилася до рішення

Вселенського Патріархату з обережністю або навіть із критикою, побоюючись загострення конфлікту між Константинополем і Москвою.

Упродовж 2019 року в Елладській Церкві точилися жваві дискусії щодо українського питання [Еладська Православна Церква, 2019]. Архієпископ Афінський і всієї Еллади Ієронім II дотримувався виваженої позиції, намагаючись зберегти рівновагу між вірністю Вселенському престолу та врахуванням думок єпископів, які схилилися до підтримки російської позиції. Низка митрополитів, зокрема Кіфісійський Кирило, Навпактський Ієрофей, заявляли про необхідність скликання всеправославного обговорення, вважаючи, що питання української автокефалії не може вирішуватися в односторонньому порядку. Однак із погляду канонічного права, прерогативи Константинополя не підлягали сумніву, і ця аргументація мала вирішальне значення для тих архієреїв, які зрештою підтримали ПЦУ.

Важливим фактором стали також відносини Елладської Церкви з грецькою державою та суспільством. Греція як член Європейського Союзу та стратегічний союзник України в протидії російській агресії не могла залишатися осторонь питання, яке мало не лише церковний, а й геополітичний вимір. Грецькі політичні кола розглядали визнання ПЦУ як прояв солідарності з українським народом та одночасно як спосіб обмежити вплив Російської Федерації на Балканах і в Чорноморському регіоні. Тому підтримка автокефалії ПЦУ Елладською Церквою в багатьох аспектах віддзеркалювала синергію церковних і національно-державних інтересів.

Остаточне рішення Елладської Церкви було ухвалене 12 жовтня 2019 року на позачерговому засіданні Священного Синоду під головуванням архієпископа Ієроніма II. Синод визнав канонічне право Вселенського Патріарха на надання автокефалії та делегував предстоятелю право вносити ім'я митрополита Київського і всієї України Епіфанія в диптих православних предстоятелів [Синод Елладської православної церкви, 2019]. Через кілька тижнів, 19 жовтня 2019 року, під час літургії в Салоніках,

архієпископ Ієронім уперше згадав ім'я митрополита Епіфанія, чим фактично засвідчив офіційне визнання ПЦУ [Εγινε η μνημόνευση, 2019]. Як і в інших випадках, вибір саме літургійної форми підтвердження мав глибоке символічне значення: єдність православних церков виражається насамперед у спільності Євхаристії, а згадування імені предстоятеля є найвищим знаком канонічного сопричастя.

Рішення Елладської Церкви мало далекосяжні наслідки:

1. по-перше, воно підтвердило історичну лінію на підтримку прерогатив Вселенського Патріархату, з яким грецька церква традиційно пов'язана культурними, мовними та духовними узами;

2. по-друге, воно дало потужний сигнал іншим помісним церквам, особливо тим, що перебувають у грецькому культурному ареалі (Александрійській, Кіпрській), стимулюючи їхнє подальше рішення на користь ПЦУ;

3. по-третє, воно зміцнило міжнародну легітимність української автокефалії, адже Елладська Церква є однією з найавторитетніших і впливових серед сучасних помісних церков.

Водночас визнання ПЦУ Елладською Церквою супроводжувалося низкою суперечностей. Значна частина єпископів, пов'язаних із Москвою, відмовилися співслужити з митрополитом Епіфанієм, а Російська Православна Церква у відповідь розірвала євхаристійне спілкування з предстоятелем Еллади [РПЦ розірвала відносини з предстоятелем Елладської церкви через визнання ПЦУ]. Це створило додаткову лінію напруги у Вселенському Православ'ї, де розкол між прихильниками Константинополя та Москви став ще виразнішим.

У богословському дискурсі рішення Елладської Церкви трактувалося як повернення до власного історичного досвіду. Адже сама Елладська Церква свого часу домоглася автокефалії завдяки підтримці Константинополя, попри політичні суперечки з Османською імперією. Тому її підтримка української автокефалії розглядається як солідарність із

народом, адже «Грецію і Україну, два наших народи пов'язують багато славних сторінок історії, дружби та співпраці. Встановлення повного євхаристійного єднання та офіційних відносин між Помісними Церквами Греції та України – ще одна сторінка, яка навіки буде вписана в нашу історію і наші серця!» [Собор Ієрархів Церкви Греції, 2019].

У цьому сенсі Елладська Церква стала своєрідним «містком» між історичною традицією і сучасними викликами, показавши, що єдність православ'я можлива лише тоді, коли поважаються встановлені правила та взаємне визнання.

Для українського суспільства визнання з боку Елладської Церкви мало велике значення. Воно продемонструвало, що ПЦУ перестає бути ізольованим церковним утворенням і набуває міжнародної підтримки. У суспільній свідомості це сприймалося як підтвердження духовної рівноправності України у світовому православ'ї, як символ подолання залежності від Москви та як чинник консолідації нації в умовах війни. Визнання Елладської Церкви стало важливим кроком на шляху інституалізації ПЦУ, адже саме грецький контекст є одним із ключових у православному світі.

Водночас внутрішня полеміка в Елладській Церкві продемонструвала, що процес визнання ПЦУ не є однозначним. З одного боку, він підтвердив єдність навколо Константинополя і соборної традиції, а з іншого – виявив вплив зовнішньополітичних і фінансових чинників, які ускладнюють досягнення загальноцерковного консенсусу. У перспективі ця ситуація підкреслює потребу в глибшому діалозі між церквами, у виробленні спільних механізмів ухвалення рішень та в переосмисленні самої моделі православної єдності, яка нині дедалі більше зазнає викликів глобальної політики.

Отже, підтримка Елладською Православною Церквою рішення про надання Томосу ПЦУ була важливим і водночас амбівалентним кроком. Вона закріпила авторитет Вселенського Патріархату, сприяла розширенню

міжнародного визнання ПЦУ та стала актом духовної і національної солідарності. Проте внутрішні суперечності в самій Елладській Церкві та негативна реакція Московського патріархату засвідчили, що шлях до повної єдності православних церков залишається складним і багатовимірним, потребуючи не лише канонічної послідовності, а і глибокого усвідомлення нових соціокультурних та геополітичних реалій. У цьому контексті досвід Еллади є показовим: він поєднує історичну пам'ять про власну автокефалію з готовністю підтримати українську Церкву, водночас не уникаючи внутрішніх дискусій і конфліктів, що відображають ширший кризовий стан Вселенського Православ'я в XXI столітті.

Процес інституалізації Православної Церкви України після отримання Томосу від Вселенського Патріарха Варфоломія в січні 2019 року став лакмусовим папірцем для всього православного світу. Одні церкви – передусім Елладська, Александрійська та Кіпрська – відкрито приєдналися до визнання нового автокефального статусу. Інші, насамперед Московський патріархат та низка церков, що з ним пов'язані, категорично відмовилися від такого кроку, звинувачуючи Константинополь у порушенні канонічного порядку. Проте існує також проміжна група помісних церков, які не висловилися цілком однозначно: формально вони не оголосили про повне й беззастережне визнання ПЦУ, однак їхня позиція містила певні елементи солідарності з Україною чи з Константинопольським патріархатом. Саме ця амбівалентна група є особливо показовою для розуміння проблеми єдності і протиріч у сучасному православ'ї.

Однією з найцікавіших у цьому плані постала Сербська Православна Церква. Її офіційна позиція тривалий час була близькою до московської: Белград підкреслював неприпустимість порушення «канонічних кордонів» та вважав, що надання автокефалії українській церкві без згоди Москви створює небезпечний прецедент, який може вплинути й на власне сербські церковні інтереси, зокрема в Чорногорії та Північній Македонії [SPC, 2019]. Проте всередині самої Сербської Церкви звучали й інші голоси. Частина

богословів і духовенства наголошувала, що українське питання не може бути розв'язане лише адміністративними методами, а потребує врахування духовних прагнень вірян. Низка сербських ієрархів визнавала історичний зв'язок Київської митрополії з Константинополем і право українців на власну церковну ідентичність, хоча політичний контекст та союзницькі стосунки з Москвою не дали змоги вивести цю позицію на рівень офіційного рішення. Симптоматичним стало й те, що, попри відсутність офіційного визнання ПЦУ, у приватних контактах окремі сербські архієреї демонстрували відкритість до діалогу з ієрархами ПЦУ [Горевой, 2019].

Подібна ситуація простежується і у Румунській Православній Церкві. Її Синод у 2019–2020 роках не оголосив однозначного визнання ПЦУ, однак визнав право українців на церковну самостійність та підкреслив особливу місію Константинополя як Матері-Церкви Київської митрополії. Румунська позиція значною мірою визначається прагненням зберегти власний вплив у північній Буковині та в регіоні Бессарабії, де проживають румуномовні православні громади [Румунська церква, 2019]. Саме цей чинник змушує румунське православ'я діяти обережно, аби не створювати додаткових міжконфесійних і міждержавних конфліктів. Водночас богословські кола в Бухаресті неодноразово наголошували на тому, що визнання ПЦУ є питанням часу, оскільки українська церква вже існує як реальність і має підтримку значної частини світового православ'я. Таким чином, у позиції Румунської Церкви, хоч і немає прямого та повного визнання, усе ж простежуються ознаки прихильності до української автокефалії.

Окрему увагу варто звернути й на позицію Румунської Церкви в контексті її відносин з українською діаспорою в Чернівцях і на півдні Одеської області. Тут постала дилема: з одного боку, румунські ієрархи прагнули підтримати свої громади, які залишалися в складі Української православної церкви Московського патріархату, з іншого – вони не могли відкидати легітимність Томосу, дарованого Константинополем, який свого часу надав автокефалію і самій Румунській церкві. У 2019–2021 рр. звучали

заяви про необхідність «діалогу між Києвом і Москвою» та про бажання зберегти мир у православ'ї, але також підкреслювалося, що Румунська Церква залишає за собою право переглянути позицію, якщо інші церкви почнуть визнавати ПЦУ. Цей баланс між обережністю та потенційною підтримкою яскраво демонструє складність ситуації, у якій опинилися помісні церкви.

Особливо складним виявилось ставлення Болгарської Православної Церкви. Її Синод неодноразово відкладав розгляд українського питання, апелюючи до потреби загальноцерковного консенсусу. Проте в болгарському суспільстві та серед богословів лунали голоси, що підтримували право України на власну церкву, підкреслюючи аналогію з історією автокефалії самої Болгарської церкви в XIX столітті. Окремі митрополити висловлювалися обережно позитивно про Томос для ПЦУ, зазначаючи, що збереження єдності з Константинополем важливіше за політичні симпатії до Москви. Водночас фінансова підтримка, отримувана від РПЦ, а також традиційна близькість культурних і духовних контактів із Росією робили болгарську позицію невизначеною [Болгарський Патріарх, 2025]. Це яскравий приклад подвійності: формально відсутність визнання, але фактично – наявність елементів підтримки.

Тому дійсно можемо говорити про своєрідність позиції Болгарії щодо практичної співпраці: хоча офіційних актів визнання вона не ухвалила, але участь окремих представників їхніх ієрархій у спільних богословських конференціях, контакт з українськими богословами та обережні заяви про «розуміння» української проблематики свідчили про приховані ознаки солідарності. У цих кроках виявляється важливий момент: навіть ті церкви, які не готові були відкрито протистояти Москві, усвідомлювали історичну обґрунтованість прагнень України до автокефалії.

Ще однією церквою, яка демонструвала ознаки підтримки, була Грузинська Православна Церква. З історичних причин вона мала б бути однією з перших, хто підтримає українську автокефалію (про це зокрема

свідчить і результати опитування серед молоді у 2022 році) [99% грузинів, 2022]. Грузія і сама пережила тривалу боротьбу за власну незалежність, а у відносинах із Москвою неодноразово стикалася з питанням юрисдикції. Водночас грузинський Синод зайняв вичікувальну позицію, наголошуючи на необхідності уникати поспішних рішень. Деякі ієрархи відкрито симпатизували прагненням України, вбачаючи в них віддзеркалення грузинського досвіду боротьби за церковну й національну самобутність. Проте інші, більш проросійськи налаштовані єпископи, вказували на небезпеку втрати підтримки РПЦ у протистоянні з політикою Москви щодо Абхазії і Південної Осетії [Визнати Українську автокефалію, 2021]. У результаті офіційного визнання ПЦУ Грузинська Церква так і не надала, однак у її середовищі визрів певний консенсус, що в майбутньому такий крок може бути реалізованим.

Не можна залишити поза увагою і інші центри православ'я. Єрусалимський патріархат, попри близькі зв'язки з грецьким світом, уникнув прямого визнання ПЦУ, однак не розірвав відносини з Константинополем і не приєднався до найрадикальніших заяв Москви [Горевой, 2021]. Деякі єрусалимські ієрархи в приватних коментарях визнавали необхідність пошуку формули примирення, яка могла б відкрити шлях для поступового визнання ПЦУ в майбутньому. Подібно Албанська Православна Церква, попри офіційне небажання підтримати Томос без всеправославної згоди, у своїх богословських працях і заявах архієпископа Анастасія демонструвала повагу до духовних прагнень українського народу, визнаючи складність і водночас легітимність пошуку автокефалії.

Усі ці приклади засвідчують, що феномен «часткового» чи «непрямого» визнання ПЦУ став новим явищем у православному світі. Він полягає в тому, що низка церков офіційно не приєдналася до Константинопольського рішення, але в їхніх позиціях простежується готовність до майбутнього діалогу й потенційного визнання. Це може проявлятися як у риторичі про «пастирську турботу про українських вірян»,

так і в практичних жестах – наприклад, у випадках співслужіння окремих єпископів, у готовності розглядати звернення від українських громад на своїй території, у закликах до мирного врегулювання конфлікту без ізоляції нової церкви.

Амбівалентна позиція таких церков віддзеркалює більш широкий феномен у православ'ї: прагнення зберегти єдність у час, коли політичні, національні та фінансові інтереси часто стають на заваді соборності. Вона також свідчить про певний пошук нової моделі єдності, яка змогла б поєднати вірність канонічним традиціям із визнанням реальності нових автокефальних утворень. У цьому сенсі неповне, але позитивне ставлення окремих церков до ПЦУ можна розглядати як своєрідний «перехідний етап» між відкритою підтримкою та остаточним визнанням, що може відбутися в майбутньому під впливом зміни геополітичних умов та подальшої консолідації православного світу.

Отже, феномен «часткового визнання» ПЦУ демонструє, що єдність православних церков у сучасних умовах не є простою і очевидною. Вона вимагає не лише богословського осмислення канонічних прерогатив Константинополя, а і врахування історичних і політичних контекстів, у яких діють ті чи інші помісні церкви. Позиція Кіпрської, Румунської, Болгарської, Грузинської та Єрусалимської церков засвідчує, що навіть за відсутності формального визнання української автокефалії, у православному світі існує потужна тенденція до поступової інтеграції ПЦУ в загальноцерковний простір. Це дає підстави говорити про те, що процес інституалізації ПЦУ відбувається не лише через офіційні акти визнання, а й через поступове формування мережі «символічної підтримки», яка виявляється в богословських аргументах, дипломатичних жестах та суспільно-політичній солідарності.

Отже, аналіз позицій церков, що не надали повного й однозначного визнання ПЦУ, але демонстрували ознаки прихильності, дає змогу глибше зрозуміти амбівалентну природу сучасної православної єдності. Вона постає

як процес, у якому на перший план виходять не лише канонічні норми, а й фактори політичної доцільності, культурних симпатій та геостратегічних інтересів. У цьому контексті єдність православних церков у питаннях автокефалії не може розглядатися лише в категоріях «так» чи «ні», «визнання» чи «невизнання», а потребує аналізу проміжних форм підтримки, які стають важливим маркером еволюції вселенського православ'я в нових історичних умовах.

3.2. Протиріччя в сім'ї православних церков щодо ПЦУ: шляхи імплементації

Антиохійська Православна Церква належить до числа найдавніших християнських центрів, які формували основу пентархійної системи ще в період Вселенських соборів. Вона бере свій початок від апостольської громади в сирійській Антиохії, де, за свідченням «Діянь апостольських», учнів Ісуса Христа вперше назвали християнами. Саме тому в сучасній православній еклезіології ця Церква розглядається як один із ключових носіїв давньої традиції, духовної пам'яті та канонічного авторитету. Протягом століть Антиохійський патріархат переживав численні випробування: арабські завоювання, османське панування, колоніальні поділи, громадянські війни в Сирії та Лівані. Усі ці процеси сформували особливу ідентичність церкви, яка, з одного боку, зберегла вірність вселенській православній єдності, а з іншого – мусила постійно адаптуватися до складних політичних реалій Близького Сходу.

Коли у 2018–2019 роках постало питання про надання Томосу Православній Церкві України, Антиохійська Церква одразу опинилася в делікатній ситуації. З одного боку, історична пам'ять цієї патріархії, її багатовікові стосунки з Константинополем, а також власний досвід боротьби за канонічну самостійність у минулі століття мали б зумовлювати

певне розуміння українських прагнень до автокефалії. З іншого боку, Антіохія вже тривалий час перебувала в гострій юрисдикційній суперечці з Константинополем через питання парафій у Катарі. Це протистояння, яке розгорілося ще у 2013 році, призвело навіть до розриву євхаристійного спілкування між двома патріархатами [Предметом розбіжностей, 2013]: У такій атмосфері будь-яке рішення Константинополя сприймалося в Дамаску крізь призму конфлікту. Отже, від самого початку було зрозуміло, що Кіпрська Церква, яка традиційно солідаризується з Константинополем, легше піде на визнання ПЦУ, тоді як Антіохійська патріархія займатиме обережну, а подекуди і критичну позицію.

Офіційні заяви Антіохійської Православної Церкви, оприлюднені у 2018–2020 роках, чітко засвідчували відсутність прямого визнання ПЦУ. Священний Синод під головуванням патріарха Ігнатія IV (а після його смерті – патріарха Іоанна X) неодноразово наголошував на необхідності скликання загальноправославного собору чи принаймні ширшої наради предстоятелів для обговорення українського питання. У їхніх офіційних документах звучала ключова теза: лише загальноцерковний консенсус може стати підставою для визнання нових автокефалій, тоді як односторонні рішення окремих патріархатів можуть призвести до поглиблення розділення в православному світі.

Тому в позиції Антіохійського патріархату простежуються і певні ознаки прихованої підтримки української автокефалії. Насамперед це проявлялося у відсутності повного розриву спілкування з тими церквами, які вже визнали ПЦУ, зокрема з Елладською та Константинопольською патріархіями. Хоча між Антіохією та Фанаром зберігалися суперечності, практичні кроки у сфері спільних гуманітарних проєктів, міжправославних зустрічей і миротворчих ініціатив свідчили про небажання розривати всі канали комунікації. Деякі ієрархи Кіпрської та Антіохійської церков публічно говорили про необхідність знайти шлях примирення між Києвом,

Москвою і Константинополем, що фактично визнавало легітимність самого існування ПЦУ як суб'єкта діалогу.

Значною мірою позиція Антіохійської Церкви пояснювалася і геополітичними обставинами. Її юрисдикція охоплює території, де відчутна присутність Російської Федерації, а також країни, залежні від фінансової і політичної підтримки Москви: «Це пов'язано із ситуацією в Сирії, впливом Москви, бо ця церква має малу паству, і вони фактично розглядали російське православ'я як заступника, покровителя і фінансового донора. Бо вони існували в мусульманському середовищі, прямо скажемо, часом фундаменталістському», – каже в інтерв'ю Радіо Свобода релігієзнавиця і філософиня Ірина Богачевська [Нова Сирія і церква України, 2025].

Це зумовлювало прагнення уникати кроків, які могли б призвести до конфлікту з РПЦ, що традиційно виступала важливим союзником Антіохії в захисті інтересів православних на Близькому Сході, особливо в умовах війни в Сирії. У цьому сенсі можна говорити про «дипломатичний вимір» позиції Антіохії, яка, балансує між двома центрами – Константинополем та Москвою, – намагалася зберегти для себе простір маневру та не втратити підтримки жодної зі сторін.

Втім, у самій Антіохійській Церкві зростало усвідомлення, що процес інституалізації ПЦУ є невідворотним. Визнання з боку Елладської та Александрійської церков створювало прецедент, який дедалі важче було ігнорувати. До того ж серед богословів і частини духовенства звучала думка, що Україна, як і Грузія чи сама Александрія в минулому, має природне право на автокефалію, і відмова від її визнання може виглядати як підпорядкованість політичним інтересам Москви, а не вірність канонічному порядку.

Саме тому в офіційних комюніке Антіохійського патріархату, попри відсутність прямого визнання ПЦУ, містилися заклики до «збереження єдності православної сім'ї» та «пошуку соборного рішення». Це можна розцінювати як непрямий вияв підтримки ініціативи Константинополя:

навіть якщо формально автокефалію не було схвалено, сам факт, що Антіохія не пішла шляхом повного розриву відносин із Фанаром, відрізняв її позицію від жорсткої конфронтаційної лінії Московського патріархату [Визнання «ПЦУ» неприпустиме, 2019].

Подальший розвиток подій засвідчив, що Кіпрська та Александрійська церкви, попри початкові вагання, усе ж зробили кроки на підтримку ПЦУ. Це створило для Антіохії додатковий виклик: залишаючись у таборі противників, вона ризикувала опинитися на периферії вселенського православ'я. Тому її обережні заяви, у яких визнавалася необхідність «всеправославного консенсусу», можуть інтерпретуватися як спроба виграти час, зберегти власну позицію і водночас не відмовляти Україні в легітимності її прагнень.

Відтак позиція Антіохійської Церкви стала ілюстрацією внутрішніх протиріч, які супроводжують процес формування єдності православних церков. З одного боку, Церква декларує непорушність канонічного порядку та виступає проти «односторонніх дій» Константинополя, з іншого – не відкидає остаточно можливості майбутнього визнання ПЦУ за умови досягнення загальноцерковної згоди. Така подвійність є свідченням того, що всередині Антіохійської патріархії існують різні групи впливу, частина з яких орієнтована на Москву, а частина схильна підтримати позицію Константинополя з огляду на необхідність збереження єдності.

У науковому контексті цей феномен можна трактувати як прояв плюралістичної соборності в сучасному православному світі. Визнання ПЦУ одними церквами та утримання інших від категоричного заперечення створює специфічну ситуацію «неповної єдності», яка, попри напруженість, зберігає можливість для діалогу. Умовою успішної імплементації Томосу та подолання конфліктів є формування міжправославних механізмів співпраці, зокрема скликання Всеправославної наради, розробка спільних критеріїв автокефалії та налагодження системи постійної комунікації між патріархатами.

Отже, Антіохійська Православна Церква, хоч і не дала повного й офіційного визнання ПЦУ, усе ж продемонструвала ознаки прихованої підтримки, передусім у визнанні необхідності діалогу та в стриманості щодо розриву спілкування з іншими церквами. Її позиція відображає загальні тенденції сучасного православ'я, у якому поєднуються прагнення до єдності та вплив геополітичних інтересів. У перспективі саме такі «половинчасті» кроки можуть стати основою для ширшого консенсусу, якщо православні церкви зуміють відокремити церковні питання від політичних протистоянь і поставити на перше місце спільність віри та традиції. Таким чином, кейс Кіпрської і особливо Антіохійської церков показує, що процес імплементації Томосу ПЦУ є не лише канонічною процедурою, а і складним актом міжцерковної дипломатії, від успіху якого залежить майбутня конфігурація вселенської православної єдності.

Якщо говорити про позицію Польської Православної Церкви щодо ситуації з ПЦУ, то вона має особливе значення, адже поєднує в собі, з одного боку, традиційну лояльність до Московського патріархату та занепокоєння з приводу можливих наслідків для внутрішньоцерковної єдності, а з іншого – усвідомлення власного історичного досвіду автокефалії та потреби солідарності з православними в Україні. Така подвійність і створила враження «непрямої підтримки» української церковної незалежності при формальному неприйнятті рішень Константинополя.

Історія Польської Православної Церкви нерозривно пов'язана з досвідом боротьби за самостійність у межах складного політичного середовища Центрально-Східної Європи. Автокефалія Польської Церкви була дарована Константинопольським патріархом у 1924 році, коли польська держава відновила свою незалежність і прагнула унезалежнити православні громади від юрисдикції Москви. Це рішення було викликане як політичними, так і пастирськими чинниками: необхідністю врахувати інтереси православного населення на території Другої Речі Посполитої та водночас відокремити церковне життя від радянського впливу. Саме цей

історичний прецедент часто наводили українські релігієзнавці, підкреслюючи, що ситуація 1920-х років у Польщі багато в чому нагадує сучасний український контекст, де автокефалія ПЦУ також стала невід'ємною частиною боротьби за незалежність від Москви.

Попри це, уже на початку 2019 року предстоятель Польської Православної Церкви офіційно виступив із заявою, у якій відмовився визнавати новоутворену Православну Церкву України. Як головний аргумент висувалася теза про «неканонічність» архієрейських хіротоній частини українського єпископату, що походив із середовища колишнього Київського патріархату та Української автокефальної православної церкви [Митрополит Варшавський Сава, 2019]. Польські ієрархи наголошували, що без загальної згоди всіх помісних церков неможливо ухвалювати остаточне рішення про дарування автокефалії. У цій позиції явно відчувався вплив Москви, яка ще з 2018 року перебувала в гострій конфронтації з Константинополем і намагалася залучити на свій бік церкви, з якими мала історичні, культурні або політичні зв'язки.

Водночас у позиції Польської Церкви можна простежити й низку ознак, які свідчили про приховану підтримку або принаймні розуміння українських прагнень:

1. по-перше, попри офіційне невизнання ПЦУ, у своїх заявах Синод підкреслював важливість відновлення єдності українського православ'я та необхідність діалогу між усіма сторонами конфлікту. Це означало, що польські ієрархи визнавали наявність серйозної проблеми й не заперечували право українців на духовну самостійність, але наполягали на пошуку компромісного варіанту;

2. по-друге, у виступах деяких єпископів, зокрема представників молодшого покоління, звучали тези про історичну спорідненість української і польської церковної традиції, про спільну боротьбу за національну ідентичність у складних геополітичних умовах та про

необхідність підтримки українського народу в його прагненні зберегти духовну суб'єктність.

Особливу увагу варто звернути на контекст відносин між Польщею і Росією. З одного боку, Польща має тривалу історію конфліктних взаємин із Москвою, зокрема в політичній та культурній площинах. З іншого боку, Польська Православна Церква тривалий час перебувала у сфері впливу РПЦ і певною мірою залежала від її позицій. Це створювало складну дилему: офіційне визнання ПЦУ могло б викликати загострення у відносинах із Москвою та негативно вплинути на становище православних громад румуномовного й українського населення в Польщі. Тому Синод ППЦ обрав шлях офіційної стриманості, який дав змогу зберегти баланс між власними національними інтересами, лояльністю до Москви та прагненням залишитися в орбіті вселенського православ'я.

Ще однією непрямомою ознакою готовності до діалогу з ПЦУ стала участь окремих представників польського духовенства в міжнародних богословських конференціях, де питання української автокефалії обговорювалося без негативної риторики. Це свідчило про розуміння того, що ізоляція ПЦУ є неефективною стратегією в довгостроковій перспективі. Окрім того, у низці інтерв'ю представники ППЦ наголошували на важливості взаємної любові і єдності, що може розглядатися як спроба залишити відкритим шлях до майбутнього примирення.

Водночас варто згадати про конкретні переговори протистояння між Польською православною церквою і ПЦУ. Так, зокрема, унаслідок повномасштабної війни Росії, Україна почала створювати свої парафії в різних містах Польщі фактично без згоди керівництва та дозволу місцевого Священноначальства. Як результат восени 2025 року керівництво польських православних християн ще більш категорично висловилося проти визнання ПЦУ й надіслало фактично ноту протесту стосовно дій представників цієї релігійної організації Вселенському Патріарху [Польська православна церква, 2019].

Відповідно, позиція Польської Православної Церкви щодо ПЦУ була неоднозначною. Формально вона не визнала Томосу, а її офіційні заяви містили критику та апеляцію до «канонічних порушень». Однак у богословських міркуваннях і дипломатичних контактах простежувалася тенденція до певної підтримки української автокефалії, що проявлялося у визнанні потреби єдності та готовності до міжцерковного діалогу.

З наукової точки зору цей феномен можна інтерпретувати як прояв так званої «умовної підтримки», коли формально негативна позиція супроводжується практиками, що фактично легітимізують нову церковну реальність. У випадку Кіпрської, а також частково Румунської та Антіохійської церков, подібна амбівалентність була викликана складними зовнішньополітичними та внутрішньоцерковними чинниками. Для Польської Церкви особливе значення мали історичні стосунки з Росією, доля православних меншин у Польщі та позиція державного керівництва, яке, попри підтримку України в політичному плані, воліло уникнути прямої конфронтації в церковній сфері.

Перспективи імплементації Томосу ПЦУ в контексті позиції Польської Православної Церкви значною мірою залежать від загальної динаміки відносин між Константинополем і Москвою, а також від здатності православних церков виробити нові механізми соборної комунікації. Хоча сьогодні позиція ППЦ офіційно залишається негативною, фактична готовність до діалогу й історичний досвід боротьби за власну автокефалію створюють передумови для потенційної підтримки ПЦУ в майбутньому. Визнання української автокефалії могло б стати для Кіпрської, Александрійської і інших церков важливим фактором консолідації православного світу, проте для Антіохії та Польщі питання залишається відкритим.

Узагальнюючи, відзначимо, що випадок Польської Православної Церкви виразно демонструє діалектику єдності і протиріч у православ'ї. З одного боку, офіційне неприйняття Томосу свідчить про збереження старих

канонічних та політичних залежностей, зокрема від Москви. З іншого боку, непрямі жести солідарності з Україною, апеляція до власного історичного досвіду та готовність підтримати діалог відкривають можливості для поступової імплементації рішення Вселенського Патріархату. Цей амбівалентний підхід підтверджує, що процес інтеграції ПЦУ в сім'ю світового православ'я є складним, поступовим і потребує врахування не лише богословських чинників, але й ширшого політичного та культурного контексту, у якому діють сучасні помісні церкви.

Варто також окремо сказати про Православну Церкву Чеських земель і Словаччини (ПЦЧЗіС), котра належить до числа наймолодших автокефальних церков і чия історія автокефалії безпосередньо пов'язана з діями Константинопольського патріархату в ХХ столітті. Автокефальний статус їй було даровано Томосом Вселенського Патріарха в 1998 році після тривалих дискусій та узгоджень, що само собою створює паралель із сучасною українською ситуацією. З огляду на це, позиція ПЦЧЗіС у питанні української автокефалії має символічне значення: вона є прикладом того, як молода церква, що сама пройшла складний шлях до незалежності, реагує на аналогічні прагнення іншого народу. Водночас саме ця близькість робить її ставлення до ПЦУ особливо складним та неоднозначним.

У період після проголошення автокефалії ПЦУ у 2019 році, ПЦЧЗіС посіла обережну, радше критичну позицію, хоча в її офіційних заявах відчувалася наявність певних компромісних інтонацій [РПЦ: Православна церква Чехії та Словаччини, 2019]. У перших комюніке, що були опубліковані Синодом, прозвучала теза про «невизнання канонічності» українських ієрархів, які отримали хіротонії в складі колишнього Київського патріархату й УАПЦ, а також акцент на необхідності «всеправославного обговорення» проблеми автокефалії України. Тим самим ПЦЧЗіС приєдналася до табору церков, які відмовилися від прямого визнання Томосу, однак не розірвала спілкування з Константинополем та

іншими церквами, що підтримали ПЦУ. Це свідчить про бажання зберегти баланс між різними центрами впливу в православному світі.

З історичної перспективи така позиція виглядає суперечливою. Адже саме Константинополь у 20-х і 90-х роках ХХ ст. активно підтримував прагнення православних Чехії та Словаччини до автокефалії, попри опір Московського патріархату. Московська Церква визнавала їхню незалежність лише поступово, під політичним тиском і після тривалих переговорів. Тому очікувалося, що ПЦЧЗіС може виявити більшу солідарність з Україною, яка перебувала в схожій ситуації. Проте реальність виявилася складнішою, і цей історичний досвід не став визначальним аргументом для ухвалення рішення.

Важливо зазначити, що в самій ПЦЧЗіС існують внутрішні розбіжності. Частина єпископату, орієнтована на Константинополь і більш ліберально налаштована в питаннях міжцерковних відносин, схилилася до визнання ПЦУ як легітимної автокефальної структури. Інші, більш консервативні ієрархи, традиційно близькі до Москви, категорично відкидали можливість такого кроку, аргументуючи це «порушенням канонічного порядку». Тут доцільно згадати ситуацію з єпископом Шумперкським Ісаєм, коли за співслужіння з предстоятелем ПЦУ було винесено попередження про наслідки в разі повторного випадку [Скандал у Чеській церкві, 2019]. У такий спосіб офіційна позиція церкви стала відображенням компромісу між цими двома полюсами: відсутність прямого визнання, але й відмова від повного приєднання до табору найрадикальніших противників.

Значний вплив на формування позиції ПЦЧЗіС мають також політичні чинники. Чехія і Словаччина є країнами Європейського Союзу, що послідовно підтримують Україну у її протистоянні з Російською Федерацією. У політичному та суспільному дискурсі цих країн тема української незалежності й територіальної цілісності займає важливе місце. Водночас у межах церковного життя ситуація є складнішою: історичні

зв'язки з Росією, присутність російськомовної діаспори та матеріальна підтримка з боку РПЦ створюють певний тиск на керівництво ПЦЧЗіС. Це призводить до подвійності: церква намагається не вступати в пряме протистояння з Москвою, але й не йде на відвертий розрив із Константинополем, усвідомлюючи, що це суперечило б її власному історичному досвіду.

Особливу увагу варто приділити богословським аргументам, які озвучувалися в ПЦЧЗіС. Вони концентрувалися довкола двох тез. По-перше, визнавалося, що Константинополь має історичне право на дарування автокефалії, але реалізація цього права повинна враховувати консенсус усіх помісних церков, аби уникнути нових розколів. По-друге, наголошувалося на проблемі канонічності свячень у ПЦУ, хоча ця аргументація дедалі більше виглядала як калька з позиції Москви. Таке поєднання підтверджує, що в ПЦЧЗіС існує спроба скомбінувати вірність традиції соборності з лояльністю до політичних реалій.

Показово, що попри формальне невизнання ПЦУ, у публічній риторичі представників ПЦЧЗіС іноді з'являлися ознаки розуміння українських прагнень. У виступах деяких ієрархів звучала думка, що українська автокефалія стала фактом, який неможливо ігнорувати, і що в майбутньому необхідно знайти форму співіснування, яка б дала змогу відновити всеправославну єдність [Православна церква у Чехії, 2022]. Такі заяви демонструють, що ПЦЧЗіС залишає для себе можливість змінити позицію залежно від розвитку подій та співвідношення сил у світовому православ'ї.

Важливим є і те, що ПЦЧЗіС, на відміну від РПЦ, не вдалася до різких кроків – не розірвала євхаристійне спілкування з тими церквами, які визнали ПЦУ. Це свідчить про те, що, попри формальне неприйняття Томосу, ПЦЧЗіС прагне зберегти свою інтегрованість у систему вселенського православ'я та не допустити остаточного розколу. Така поміркована лінія

дозволяє розглядати її як потенційного «посередника» в майбутньому діалозі між прихильниками і противниками української автокефалії.

З наукового погляду, позицію ПЦЧЗіС можна розглядати як прояв амбівалентності, яка характерна для низки православних церков у Центрально-Східній Європі. Вона поєднує офіційне невизнання з практичною готовністю до діалогу, критику з одночасним збереженням каналів комунікації. У перспективі ця амбівалентність може трансформуватися в поступове зближення з ПЦУ, особливо якщо процес її міжнародного визнання набуватиме подальшої динаміки.

Отже, Православна Церква Чеських земель і Словаччини займає в питанні української автокефалії проміжне становище: офіційно не визнаючи Томосу, вона водночас уникає радикальних дій проти Константинополя та демонструє певні ознаки розуміння українських прагнень. Це робить її позицію важливим маркером сучасних суперечностей у православ'ї, які одночасно відображають і канонічні суперечки, і вплив геополітики, і прагнення зберегти єдність у багатонаціональній сім'ї помісних церков.

У цьому контексті ПЦЧЗіС є показовим прикладом того, як церкви, що самі отримали автокефалію завдяки Константинополю, опинилися перед вибором: або послідовно підтримати українську автокефалію як логічне продовження власної історії, або залишитися у сфері впливу Москви, з якою їх поєднують давні політичні та культурні контакти. Поки що ця церква намагається балансувати між двома полюсами, але в перспективі саме від її вибору може залежати майбутня конфігурація сил у православному світі та шляхи подолання розділення, яке виникло після дарування Томосу ПЦУ.

Зі свого боку Болгарська Православна Церква є однією з найстаріших слов'янських церков, чия історія автокефалії сягає Середньовіччя. Вона здобула незалежність у 927 році, ставши першою слов'янською патріархією, визнаною Константинополем. Пізніше її статус зазнавав численних змін: скасування патріархії, підпорядкування Константинополю, відновлення незалежності в добу Болгарського національного відродження. У ХІХ

столітті боротьба болгар за створення національної церкви та визнання Екзархату стала символом поєднання релігійного й національно-політичного визволення. Цей досвід формував глибинне розуміння церквою значення автокефалії як інструменту захисту національної ідентичності й політичної самостійності. Саме тому очікувалося, що Болгарська Церква мала б із більшим розумінням поставитися до українського прагнення церковної незалежності.

Однак після надання Томосу ПЦУ у 2019 році Болгарська Церква зайняла позицію крайньої обережності. Її Священний Синод кілька разів збирався для обговорення українського питання, але щоразу ухвалював лише загальні рішення про необхідність подальшого вивчення ситуації. У перших заявах Синоду, оприлюднених у 2019 році, наголошувалося, що питання автокефалії в Україні потребує всеправославного вирішення і що Болгарська Церква не готова ухвалювати односторонніх рішень. Таке формулювання дало змогу уникнути прямої конфронтації з Москвою і водночас не закривало остаточно дверей для майбутнього діалогу з Константинополем та Києвом.

Фактично позиція Болгарської Церкви зводилася до принципу «вичікування». Вона не визнала Томосу й не включила ім'я митрополита Епіфанія в диптих, однак і не вживала різких кроків на зразок розриву спілкування з Константинополем, як це зробила Російська Православна Церква. Це свідчило про небажання Софії остаточно стати на бік Москви, попри тісні історичні, культурні та богословські зв'язки між двома церквами.

Усередині самої Болгарської Церкви позиції ієрархів різнилися. Частина архієреїв – переважно старшого покоління, що навчалася в московських духовних академіях і підтримувала тісні контакти з РПЦ, виступала проти визнання ПЦУ, повторюючи аргументи про «неканонічність» хіротоній у Київському патріархаті та необхідність збереження «канонічної території» Москви. Водночас деякі молодші

єпископи (як у випадку митрополита Пловдивського Миколая) [Болгарський митрополит, 2019] та богослови висловлювали більш м'які позиції, зазначаючи, що український народ має історичне право на власну автокефальну церкву так само, як колись болгари здобули своє церковне визволення. Такі голоси лишалися менш впливовими, але вони демонстрували внутрішню неоднорідність болгарського православ'я.

На формування позиції Болгарської Церкви істотно впливають геополітичні чинники. З одного боку, Болгарія як держава член Європейського Союзу та НАТО послідовно підтримує територіальну цілісність України та засуджує російську агресію. З іншого боку, у церковному середовищі досі відчутний сильний вплив Москви: спільна слов'янська культурна спадщина, тривала співпраця духовних академій, фінансова допомога та обміни делегаціями створюють атмосферу залежності. Це призводить до того, що офіційна позиція Болгарської Церкви часто виглядає більш проросійською, ніж позиція болгарської держави.

Важливим чинником є і пам'ять про історію Болгарського екзархату ХІХ століття. У тодішній боротьбі за автокефалію болгари стикалися з категоричною відмовою Константинополя, який оголосив їхній рух «філетизмом» і засудив його як єресь. Лише через десятиліття боротьби й дипломатії автокефалія Болгарської Церкви була остаточно визнана. Саме ця пам'ять створює в Болгарії певну настороженість: частина єпископату вважає, що Константинополь і сьогодні може діяти односторонньо, нехтуючи соборним консенсусом. У цьому сенсі болгарське неприйняття Томосу для України можна інтерпретувати як своєрідне продовження історичної травми, коли Фанар у минулому був для Болгарії опонентом, а не союзником.

У богословському дискурсі болгарських авторів простежується ще один аргумент – потреба уникати нових розколів у православ'ї. Дехто з богословів наголошував, що навіть якщо українська автокефалія має історичні підстави, спосіб її надання в нинішніх умовах – без загального

собору – може призвести до ще більшої фрагментації. Така риторика дає змогу Болгарській Церкві виправдовувати свою обережність, позиціонуючи її не як політичну залежність від Москви, а як турботу про вселенську єдність.

Водночас у публічних заявах представників Болгарської Церкви звучали й тези про необхідність «братського діалогу» та «пошуку шляхів порозуміння». Це непрямомовно свідчить про те, що навіть за умов офіційного невизнання ПЦУ, Софія, а особливо пересічні ієрархи, залишають для себе можливість змінити свою позицію в майбутньому [Болгарська церква зробила крок, 2022]. Деякі спостерігачі вважають, що Болгарська Церква могла б ухвалити більш позитивне рішення, якби зросла кількість інших помісних церков, що підтримали Томос. Тобто в болгарській позиції відчувається «ефект лавини»: вони не готові бути серед перших, але можуть приєднатися до більшості.

Ще одним цікавим моментом є ставлення болгарської держави та суспільства до цього питання [Болгарський Патріарх зневажливо висловився, 2025]. У ЗМІ та громадських дискусіях час від часу звучить критика консервативної позиції церкви та заклики підтримати Україну як державу, що потерпає від російської агресії. Це створює своєрідний розрив між суспільними очікуваннями та церковною дипломатією. Водночас у самій Болгарській Церкві існує усвідомлення, що надто тісне ототожнення з Москвою може негативно позначитися на її авторитеті всередині країни, де проєвропейські настрої дедалі більше переважають.

Таким чином, позиція Болгарської Православної Церкви щодо Томосу ПЦУ є прикладом амбівалентності, властивої багатьом помісним церквам у Східній Європі. Формально Софія і на сьогодні не визнає українську автокефалію і не приєдналася до табору прихильників Константинополя [Болгарський Патріарх, 2025]. Втім, вона й не стала на бік Москви в найрадикальнішій формі, уникаючи розриву єдності з тими церквами, що вже підтримали ПЦУ. У її риторичі можна знайти як критику односторонніх

дій Вселенського Патріархату, так і заклики до діалогу та збереження єдності.

У перспективі позиція Болгарської Церкви може змінитися залежно від розвитку ситуації. Якщо процес визнання ПЦУ продовжуватиметься, а кількість церков-прихильників зростатиме, Болгарія може поступово приєднатися до цього табору. Водночас, якщо Москва зберігатиме потужний вплив і посилюватиме фінансову та культурну присутність, офіційна лінія Софії залишатиметься стриманою [Болгарська Церква і ПЦУ, 2024]. У будь-якому разі приклад Болгарської Церкви яскраво демонструє, що в сучасному православ'ї позиції окремих церков визначаються не лише богословськими міркуваннями, а й політичними інтересами, історичною пам'яттю та балансуванням між різними центрами сили.

Отже, Болгарська Православна Церква в питанні Томосу для ПЦУ демонструє стратегічну стриманість, уникаючи остаточних рішень і намагаючись зберегти можливість маневру. Це дозволяє їй залишатися частиною вселенської православної спільноти, уникати розколів і водночас враховувати власні історичні травми та сучасні геополітичні виклики.

Румунська Православна Церква (РумПЦ) ж є однією з найбільших у православному світі, і її голос у міжправославних справах має вагоме значення. Історія здобуття румунської автокефалії та патріаршого статусу у XIX–XX ст. тісно пов'язана з діяльністю Вселенського Патріархату, який у 1885 році визнав автокефалію Румунської Церкви, а в 1925 році дарував їй статус патріархату. З огляду на це, природно було очікувати від Румунської Церкви солідарності з Константинополем у питанні української автокефалії. Проте її позиція виявилася більш складною та суперечливою: формально у 2019–2020 рр. Румунська Церква не визнала Томосу, але її офіційні заяви та пастирська практика засвідчували амбівалентність, поєднання обережної критики з прагматичним розумінням українських потреб.

Одним із перших комюніке Синоду Румунської Церкви після надання Томосу ПЦУ було рішення від лютого 2019 року, у якому зазначалося, що

питання української автокефалії потребує «всеправославного консенсусу». У такий спосіб, Бухарест обрав шлях обережної дипломатії: не підтримати беззастережно Константинополь, але й не стати на бік Москви. У заяві йшлося про те, що Румунська Церква визнає серйозність української проблеми та необхідність відновлення церковної єдності, проте вважає, що найкращим шляхом до цього є скликання всеправославної наради [Румунська православна церква, 2020]. Тим самим румунський Синод намагався зайняти посередницьку позицію, яка дозволяла уникнути різких кроків і зберегти баланс у відносинах як із Константинополем, так і з Москвою.

Водночас у румунській заяві була присутня важлива пастирська нотка. Особливу увагу приділяли питанню українських парафій у Північній Буковині, Бессарабії та Закарпатті, де проживають румуномовні православні громади. Румунська Церква наголошувала, що ці громади мають бути забезпечені правом богослужінь румунською мовою та збереженням культурної ідентичності незалежно від того, якій юрисдикції вони підпорядковуються. Фактично це означало, що для Румунської Церкви головним критерієм є не стільки питання юрисдикції, скільки пастирська турбота про своїх вірян. Цей підхід вирізняв Румунську Церкву з-поміж інших помісних церков, які здебільшого розглядали проблему ПЦУ через призму канонічних аргументів та міжцерковної політики.

Зовнішні чинники також відіграли значну роль у формуванні позиції Румунської Церкви. Як член Європейського Союзу та близький союзник України, Румунія політично підтримувала прагнення Києва до незалежності від Москви. Проте в церковній площині ситуація була делікатною: Румунська Церква має власні невирішені питання з Московським патріархатом, зокрема щодо юрисдикції над Молдовою та Бессарабією [Румунський Патріархат заявив, 2025]. Визнання ПЦУ автоматично ставило б Бухарест у складні переговори з Москвою і могло б загострити вже наявні

суперечності. Тому румунські ієрархи вирішили діяти обережно, залишаючи за собою право змінити позицію залежно від розвитку подій.

Важливо зазначити, що румунські богослови в публічних дискусіях неодноразово визнавали історичне право України на автокефалію. Вони звертали увагу на те, що Київська митрополія до 1686 року належала до юрисдикції Константинополя, а отже, Вселенський Патріарх мав право відновити цей статус, дарувавши Томос. У наукових статтях та інтерв'ю богословів з'являлися аргументи про схожість українського та румунського досвіду: у ХІХ столітті Румунська Церква також прагнула до незалежності від зовнішнього впливу, і саме Константинополь підтримав це прагнення. Такий паралелізм підштовхував до розуміння легітимності дій Константинополя в Україні, хоча офіційні заяви церкви залишалися стриманими [Коли Румунська православна церква, 2021].

Ще однією ознакою непрямой підтримки ПЦУ стала участь представників Румунської Церкви в міжправославних зустрічах, де українське питання обговорювалося без жорсткої критики. На відміну від РПЦ, яка активно вимагала від своїх союзників розриву відносин із Константинополем та ПЦУ, Румунська Церква не пішла на такі радикальні кроки. Вона зберегла спілкування з усіма сторонами конфлікту, що давало їй імідж потенційного посередника. Це також відображало загальну стратегію Бухареста – уникати крайнощів і виступати в ролі стабілізуючого чинника в православному світі.

Усередині самої Румунської Церкви також існували дискусії. Частина єпископату, особливо ті, що відповідали за пастирську опіку румуномовних громад в Україні та Молдові, висловлювали розуміння потреби українців мати власну автокефальну церкву. Інші, більш консервативні ієрархи, були налаштовані скептично й підтримували ідею «всеправославного консенсусу» як єдиного правильного шляху. Це знову ж таки підкреслює амбівалентність румунської позиції: водночас критика й готовність до

діалогу, обережність у словах і прагматизм у діях [У Румунському патріархаті незадоволені, 2024].

У богословському сенсі позиція Румунської Церкви спиралася на традиційне для східного православ'я розуміння соборності. Ієрархи підкреслювали, що будь-які нові автокефалії повинні визнаватися всіма помісними церквами, аби уникнути загострення конфліктів. Проте в румунському контексті це не було лише відмовкою: справді, з огляду на їхній власний історичний досвід, вони усвідомлювали небезпеку ізоляції нової церкви. Тому одночасно звучали заклики до терпіння і пошуку мирного вирішення, що відрізняло румунський дискурс від риторики Москви, яка трактувала ПЦУ як «неканонічне угруповання».

У довгостроковій перспективі позиція Румунської Церкви може змінитися. Визнання ПЦУ Елладською, Александрійською та Кіпрською церквами створило прецедент, який важко ігнорувати. Крім того, для Румунії важливо зберегти добрі відносини з Україною як зі стратегічним партнером у регіоні. Тому існує ймовірність, що в майбутньому Бухарест зробить крок назустріч ПЦУ, особливо якщо питання румуномовних громад буде врегульовано в конструктивний спосіб.

Відтак позиція Румунської Православної Церкви в питанні української автокефалії є прикладом обережної, але не ворожої реакції. Формально вона не визнала Томосу, проте її риторика і практика засвідчують відсутність категоричного заперечення. Це дає змогу розглядати Румунську Церкву як потенційного союзника ПЦУ в майбутньому, особливо з огляду на історичні паралелі та геополітичні обставини. Її роль як однієї з найбільших православних церков Європи може стати визначальною в процесі консолідації світового православ'я навколо українського питання.

Отже, Румунська Православна Церква демонструє характерний для частини помісних церков баланс між канонічною обережністю та пастирським прагматизмом. Вона не стала на шлях конфронтації з

Константинополем, як це зробила Москва, але й не підтримала його рішення беззастережно. У цьому полягає її специфіка: бути «між двома таборами», залишаючи для себе можливість маневру. З наукової перспективи це можна розглядати як «стратегію вичікування», яка дає змогу адаптуватися до динаміки церковно-політичних процесів і зберігати можливість майбутнього визнання ПЦУ. Така стратегія, попри всю свою суперечливість, є одним із чинників, які утримують від остаточного розколу православний світ і створюють підстави для поступової імплементації рішень Томосу.

Окремої уваги заслуговує Єрусалимський патріархат, який належить до числа давніх східних патріархатів, які формували пентархію християнського світу. Його особливий статус визначається не лише історичною спадкоємністю, але й символічною роллю «Матері Церков», адже саме з Єрусалима бере початок перша християнська громада. Упродовж історії Єрусалимський престол неодноразово виступав у ролі арбітра в складних міжправославних суперечках, проте через свою геополітичну ситуацію та залежність від зовнішніх чинників він зазвичай уникав різких і радикальних кроків. Саме ця традиційна обережність виявилася і у питанні автокефалії Православної Церкви України.

Після проголошення Томосу для ПЦУ Вселенським патріархатом 6 січня 2019 року, позиція Єрусалимського Патріархату була виваженою і стриманою. Офіційні заяви патріархії підкреслювали необхідність «всеправославного консенсусу» у вирішенні українського питання. Патріарх Єрусалимський Феофіл III неодноразово висловлював думку, що будь-які нові автокефалії мають бути результатом соборного рішення всієї повноти православної церкви, а не односторонніх дій окремого патріархату. Така позиція формально зближувала Єрусалим із Москвою, яка найрізкіше заперечувала Томос, проте водночас вона не супроводжувалася розривом відносин із Константинополем, як це зробила Російська Православна Церква.

Фактично Єрусалимська Церква опинилася між двома полюсами: з одного боку, вона не визнала ПЦУ й уникала літургійного згадування митрополита Епіфанія, з іншого – не стала на шлях відкритої конфронтації з Константинополем. Це дає змогу говорити про амбівалентну позицію, де домінує стратегія вичікування і прагнення залишитися в межах загальноцерковної єдності.

Значний вплив на таку позицію справляє геополітичний контекст. Єрусалимський Патріархат перебуває в специфічному становищі: його юрисдикція охоплює територію Ізраїлю, Палестини та Йорданії, де православна громада є меншиною і залежить від підтримки зовнішніх сил. Упродовж останніх десятиліть Російська Федерація здійснювала активну діяльність у Святій Землі, зокрема через Російську духовну місію, відновлення та будівництво храмів, підтримку паломництва. Це зміцнило зв'язки між Єрусалимським патріархатом і Московським, створивши своєрідну залежність від російської політики та фінансів [Скандал, делегацію ПЦУ «виштовхали», 2019]. Саме тому відкрите визнання ПЦУ могло б призвести до конфлікту з Москвою і поставити під загрозу стабільність церковного життя у Святій Землі.

Втім, Єрусалимський Патріархат не став союзником Москви в радикальному сенсі. На відміну від РПЦ, він не розірвав євхаристійного спілкування з Константинополем та тими церквами, які визнали ПЦУ. Це показує, що Єрусалим прагнув зберегти баланс: дистанціюватися від Томосу, але й уникати остаточного розколу. Симптоматичним прикладом стала ініціатива патріарха Феофіла III скликати у 2020 році в Аммані «братню зустріч предстоятелів» для обговорення українського питання. Ця зустріч відбулася за активної підтримки Москви та Йорданії і була спробою створити альтернативний формат діалогу. Проте в ній узяли участь лише кілька церков (Антіохійська, Сербська, Чеських земель і Словаччини), тоді як більшість, зокрема Константинополь, Еллада й Александрія, відмовилися. Це засвідчило, що авторитет Єрусалима як арбітра виявився

обмеженим і що його ініціатива більше сприймалася як дипломатичний жест, ніж як реальний крок до вирішення конфлікту.

Важливо також відзначити внутрішній аспект: Єрусалимський патріархат традиційно перебуває під керівництвом грецького єпископату, тоді як більшість вірян становлять араби. Це створює певні напруження, які також впливають на позицію патріархії в міжправославних питаннях. Для грецької ієрархії близькість до Константинополя є природною, але водночас фінансові та політичні зв'язки з Москвою не дозволяють зробити відкритий крок на користь ПЦУ. Як наслідок, позиція залишається подвійною: декларується прихильність до соборності й консенсусу, але водночас підтримується зв'язок із Москвою.

Попри офіційне невизнання ПЦУ, у риториці Єрусалимського патріархату можна простежити ознаки розуміння українських прагнень. У деяких виступах патріарх Феофіл III говорив про необхідність шанування «пастирських потреб українського народу» та пошуку рішення, яке б дозволило зберегти його духовну єдність. Це демонструє, що Єрусалим не заперечує існування української проблеми, а лише ставить під сумнів спосіб її вирішення. Таке формулювання залишає відкритим простір для майбутніх змін у позиції [Наступною може бути Єрусалимська церква, 2020].

У науковій літературі позиція Єрусалимського патріархату розглядається як приклад «дипломатичної нейтральності» в православному світі. Вона відображає не стільки богословські суперечки, скільки прагнення виживати в складному геополітичному середовищі, де будь-який різкий крок може призвести до серйозних наслідків для присутності православ'я у Святій Землі. У цьому сенсі обережність Єрусалима є стратегічною: він зберігає зв'язки з усіма сторонами конфлікту, намагаючись утвердити себе як потенційного посередника.

Отже, позиція Єрусалимського патріархату щодо ПЦУ є прикладом складного балансу між канонічною традицією, геополітичними інтересами та прагненням зберегти власну стабільність. Формально ця церква не

визнала Томосу і продовжує наполягати на «всеправославному консенсусі». Проте вона не пішла на радикальні кроки й не стала відвертим союзником Москви, залишаючи відкритою можливість для майбутнього діалогу. Така амбівалентна позиція, хоч і виглядає суперечливою, насправді є типовою для Єрусалимського патріархату, який протягом століть діяв у подібному ключі – уникаючи конфронтацій, але й не відмовляючись від претензій на роль хранителя єдності.

У перспективі роль Єрусалима в процесі визнання ПЦУ залежатиме від загальної динаміки міжцерковних відносин. Якщо зростатиме кількість церков, що визнають Томос, тиск на Єрусалим збільшуватиметься. Водночас у разі подальшого протистояння між Константинополем і Москвою Єрусалим і надалі дотримуватиметься позиції стриманої нейтральності, намагаючись виступати в ролі майданчика для діалогу. У будь-якому випадку його стратегія обережності демонструє, наскільки складним є процес імплементації Томосу та наскільки взаємопов'язані в сучасному православ'ї богословські питання і політичні інтереси.

Ще одна Православна Церква, а саме Грузинська є однією з найдавніших у православному світі та має особливий статус у системі помісних церков. Її автокефалія, що бере початок із раннього середньовіччя, неодноразово зазнавала сумнівів і була підтверджена остаточно лише у ХХ столітті Вселенським Патріархатом. Саме цей історичний досвід боротьби за незалежність робив очікуваною її солідарність із прагненням України до церковної самостійності. Проте у 2018–2020 роках позиція Грузинської Церкви щодо Томосу для ПЦУ виявилася неоднозначною: з одного боку, вона не визнала нову автокефалію, з іншого – не приєдналася до найжорсткішої критики Москви, утримуючи відкритим простір для діалогу.

Після підписання Томосу в січні 2019 року грузинський Синод не оприлюднив рішення про підтримку чи відхилення цього акту. У своїх заявах ієрархи підкреслювали, що українське питання є надзвичайно складним і вимагає «всеправославного консенсусу». Вони вважали, що

односторонні дії Константинополя можуть призвести до загострення розділення, проте водночас уникали формулювань, які б таврували ПЦУ як «неканонічну структуру». Така риторика чітко відрізнялася від позиції Московського патріархату, який розірвав спілкування з Константинополем і оголосив ПЦУ «розкольніцьким утворенням».

Важливим контекстом є відносини між Грузинською Церквою та Російською Православною Церквою. Попри історичну близькість, після російсько-грузинської війни 2008 року ці відносини ускладнилися. Московський патріархат визнає «самостійність» Абхазької та Південно-Осетинської церковних структур, фактично підтримуючи їх відокремлення від Грузинської Церкви. Це створює напруження: офіційно Москва не розірвала відносин із Тбілісі, але на практиці ставить під сумнів його юрисдикційні права. У такій ситуації від Грузинської Церкви можна було очікувати більшої солідарності з Києвом, адже проблема церковних юрисдикцій у контексті окупованих територій є спільною для України і Грузії. Проте цього не сталося – Тбілісі обрав тактику обережного мовчання і дипломатичної нейтральності.

Всередині самої Грузинської Церкви також діють різні підходи. Частина єпископату, особливо ті, хто орієнтується на національну ідентичність та історичну пам'ять, висловлювали симпатію до українських прагнень. Вони вбачали в автокефалії ПЦУ паралель до власної історичної боротьби за церковну незалежність [Відбулася зустріч Митрополита Епіфанія, 2022]. Інші ж ієрархи, тісно пов'язані з Москвою фінансово та інституційно, дотримувалися обережної або навіть скептичної позиції. Як наслідок, офіційні рішення Синоду стали відображенням цього внутрішнього балансу: уникали однозначних заяв і водночас зберігати можливість для маневру.

Богословські аргументи, які звучали в риторичі грузинських ієрархів, зводилися до потреби збереження соборності. Наголошувалося, що Константинополь має історичне право дарувати автокефалію, але воно не

може реалізовуватися без узгодження з усіма церквами. Ця аргументація дала змогу не відкидати повністю дії Константинополя, але й не ставати відкрито на його бік. У цьому виявилася характерна для Грузинської Церкви стратегія «обережного нейтралітету».

Показовим є той факт, що Грузинська Церква не розірвала евхаристійного спілкування з Константинополем чи з тими церквами, які визнали ПЦУ. Це суттєво відрізняє її від Москви та її найближчих союзників. Такий підхід свідчить про бажання Тбілісі зберегти єдність православного світу, навіть якщо для цього доводиться відмовитися від відкритої підтримки української автокефалії. Для ГПЦ це є не лише богословським питанням, а і практичною необхідністю: у контексті власних територіальних проблем вона не може дозволити собі втратити потенційних союзників у православному світі [Предстоятель ПЦУ відвідав храм, 2022].

У богословській дискусії представники ГПЦ намагалися уникати категоричних заяв. У текстах, які з'являлися в церковних виданнях, звучала думка, що розв'язання української проблеми має відбуватися на основі православної соборності, за участю всіх патріархів. Водночас визнавалося, що українське питання не може залишатися в стані невирішеної кризи, і що відсутність його розв'язання загрожує самому майбутньому єдності православ'я. Це знову ж таки підкреслює подвійність позиції: відмова від формального визнання ПЦУ супроводжується визнанням необхідності враховувати прагнення українського народу до власної автокефалії.

Геополітичний фактор також відіграє значну роль. Грузія є країною, яка орієнтується на європейську інтеграцію і тісно співпрацює з Україною на рівні державної політики. У цьому сенсі позиція Церкви виглядає більш консервативною і менш ризикованою, ніж позиція держави. Вона намагається не провокувати Москву, аби не ускладнювати ситуацію з Абхазією та Південною Осетією. Проте в довгостроковій перспективі цей

баланс стає дедалі менш стабільним, адже міжнародна легітимність ПЦУ поступово зростає, і залишатися осторонь стає дедалі складніше.

У науковій літературі позиція Грузинської Церкви описується як «стратегія вичікування». Вона дозволяє зберігати зв'язки з усіма сторонами конфлікту і водночас уникати радикалізації. Проте така стратегія має і свої ризики: вона може бути сприйнята як брак рішучості або як прихована підтримка Москви. Власне, у суспільній думці Грузії інколи лунала критика на адресу церковного керівництва, яке, на відміну від держави, не демонструє чіткої солідарності з Україною.

У ширшому геополітичному вимірі ГПЦ опинилася в центрі протиборства різних впливів. З одного боку, історичні та культурні зв'язки із Сербією і Росією зумовлювали орієнтацію на більш консервативну позицію. З іншого боку, стратегічний курс Північної Македонії на інтеграцію до європейських структур і поглиблення співпраці з Україною та країнами Балтії створював підґрунтя для майбутньої зміни підходу. Цей дуалізм виявився в тому, що ГПЦ уникає категоричних формулювань і залишає відкритими двері для можливого визнання ПЦУ в подальшій перспективі.

У підсумку можемо сказати, що Грузинська Православна Церква не визнала Томосу про автокефалію ПЦУ, але й не стала на бік Москви у її радикальній політиці розривів. Вона обрала шлях обережної нейтральності, який дає змогу їй зберігати простір для маневру та потенційно виступити посередником у майбутньому діалозі. Попри офіційне невизнання, у її риториці та діях простежуються ознаки розуміння українських прагнень, що робить її позицію більш гнучкою порівняно з твердою лінією РПЦ.

Грузинська Церква є прикладом того, як історичні паралелі (власна боротьба за автокефалію), сучасні політичні обставини (конфлікт із Росією через окуповані території) та внутрішньоцерковні чинники (різні орієнтації єпископату) створюють складну, амбівалентну позицію. Вона не дає змоги говорити про підтримку ПЦУ, але й не дає підстав розглядати Тбілісі як

союзника Москви. Це «міжсерединне» становище відображає загальну тенденцію в православному світі: багато церков намагаються балансувати між двома центрами сили, не жертвуючи своєю єдністю та автономією.

У перспективі позиція Грузинської Православної Церкви може відіграти важливу роль. Якщо вона вирішить визнати ПЦУ, це стане потужним сигналом для всього православного світу, адже приклад Грузії, яка сама пережила драматичну історію боротьби за незалежність, матиме символічну вагу. Якщо ж вона залишиться в стані вичікування, то її позиція і надалі залишатиметься маркером складності та суперечливості сучасної православної єдності.

Албанська Православна Церква (АПЦ), яка отримала автокефальний статус у 1937 році від Вселенського Патріархату має історію, яка позначена драматичними випробуваннями: тривале підпорядкування Константинополю, боротьба за національну ідентичність у складі Османської імперії, а в XX столітті – трагічний досвід повної заборони релігійного життя в часи комуністичного режиму в Албанії. Відроджена у 1990-х роках завдяки рішучим діям та харизмі архієпископа Анастасія (Яннулатоса), Церква постала перед завданням одночасно відновити власні структури й забезпечити мирне співіснування з багатоконфесійним суспільством.

У цьому контексті ставлення АПЦ до українського питання мало велике значення. З одного боку, історія самої албанської автокефалії підтверджує важливість права кожного народу мати власну незалежну церковну організацію. Подібність історичних траєкторій України та Албанії – обидві країни зазнали зовнішнього домінування і прагнули духовної автономії – створювала передумови для розуміння і певної симпатії до рішення Константинополя. З іншого боку, ситуація виявилася набагато складнішою, оскільки в структурі Грузинської та Албанської церков відчувався вплив Московського патріархату, а також існувала об'єктивна

залежність від політичних і фінансових чинників, зокрема від підтримки Російської Федерації в регіоні Балкан.

Офіційна позиція АПЦ була сформульована в грудні 2019 року після засідання Священного Синоду в Тирані. У документі наголошувалося, що Албанська Православна Церква не визнає канонічності ієрархічних свячень у Православній Церкві України, оскільки їх було здійснено колишніми ієрархами, які перебували поза євхаристійним спілкуванням. У такий спосіб позиція АПЦ формально збіглася з російським баченням, що відкидало можливість визнання Томосу без попереднього покаяння з боку українських ієрархів.

Водночас патріарх Анастасій та низка ієрархів неодноразово підкреслювали, що український народ має право на автокефалію як форму церковного самоврядування. У пастирських посланнях зазначалося, що «українське церковне питання» є реальним і що залишати його нерозв'язаним на шкоду духовним потребам мільйонів вірян є неприпустимим. Сам факт такого визнання – навіть попри відсутність прямого визнання ПЦУ – можна вважати важливою ознакою прихованої підтримки українських прагнень.

Ще однією характерною рисою риторики АПЦ було посилення на канонічні принципи соборності. Синод неодноразово наголошував, що остаточне рішення щодо української автокефалії має бути ухвалене «всеправославним консенсусом», тобто за участю і згодою всіх автокефальних церков. Такий підхід виглядав компромісним: він давав змогу одночасно уникати прямої конфронтації з Москвою та не закривати повністю двері для підтримки ПЦУ в майбутньому, коли баланс сил у православному світі зміниться.

Важливу роль відігравали також політичні обставини. Албанія, хоч і інтегрована до євроатлантичних структур, історично підтримувала тісні зв'язки з Грецією та Росією. Православна спільнота країни після тривалих років атеїстичної політики потребувала фінансової та організаційної

допомоги, яку часто надавали саме російські православні структури. Це створювало додатковий стримувальний чинник: відкрите визнання ПЦУ могло б зіпсувати відносини з Москвою та позбавити церкву підтримки, якої вона об'єктивно потребувала в складному регіоні Балкан.

У наукових публікаціях звертається увага на те, що обережність АПЦ була також зумовлена її прагненням виступати арбітром у міжправославних конфліктах. Патріарх Анастасій неодноразово підкреслював необхідність примирення між Константинополем і Москвою, вбачаючи свою місію в посередництві, а не в підтримці однієї зі сторін. Саме із цією метою, на його ініціативу, відбулася в лютому 2020 року так звана «Амманська зустріч», організована за сприяння Йорданського королівського двору та за активної участі Московського патріархату. Хоча формально ця зустріч мала на меті «братнє обговорення» ситуації, по суті вона стала демонстрацією існування альтернативного центру в православному світі. Проте й ця спроба показала обмеженість можливостей Єрусалиму та її союзників: більшість помісних церков відмовилася брати участь у заході, засвідчивши прихильність до Константинополя як першоієрарха в православній диптихії [Новообраний Предстоятель Албанської Церкви, 2025].

Як бачимо, позиція як Грузинської, так і Албанської Церкви була не стільки відверто антагоністичною, скільки обережною та дипломатично зваженою. На відміну від РПЦ, яка пішла шляхом радикального протистояння та розриву спілкування, ці церкви намагалися залишити простір для маневру. Вони не оголосили про визнання ПЦУ, але їхні заяви, у яких йшлося про необхідність пошуку «загальноцерковного консенсусу», уже містили імпліцитне визнання того факту, що ПЦУ є реальністю, на яку потрібно зважати.

У перспективі роль Антіохійської та Албанської церков у процесі імплементації Томосу може виявитися ключовою. Вони здатні виступати як посередники між протилежними таборами – грецьким, зорієнтованим на Вселенський патріархат, і слов'янським, згрупованим довкола Москви.

Проте такий баланс є хитким і залежить від ширших геополітичних обставин, від розвитку ситуації у відносинах між Росією, Україною та країнами Балкан, а також від внутрішніх тенденцій у самому церковному середовищі.

Отже, Албанська Православна Церква не приєдналася до беззастережного визнання ПЦУ, проте її позиція не є тотожною московській. Вона демонструє ознаки прихованої підтримки, які полягають у визнанні права українців на автокефалію, у небажанні розривати відносини з Константинополем та в орієнтації на примирення, а не на конфронтацію. У цьому виявляється характерна для багатьох церков «стратегія вичікування», яка дає змогу зберігати гнучкість та потенційно створює передумови для подальшої імплементації Томосу й ширшої консолідації Вселенського Православ'я.

Проблематика української автокефалії, яка постала з особливою силою після надання Вселенським Патріархом Варфоломієм у січні 2019 року Томосу про автокефалію Православній Церкві України, викликала неоднозначні реакції в усьому православному світі. Якщо частина помісних церков, а саме Елладська, Александрійська чи Кіпрська, визнали ПЦУ, то інші, включно з Московським патріархатом, виступили проти. У цьому спектрі позицій особливий інтерес становить ставлення Македонської Православної Церкви – Охридської архієпископії (МПЦ), яка тривалий час сама перебувала в стані невизнання, а її автокефальний статус залишався предметом гострих суперечок.

Історичний контекст відіграє тут визначальну роль. Македонська Церква була створена в 1967 році в результаті одностороннього проголошення автокефалії від Сербської Православної Церкви. Цей акт не був визнаний більшістю православних церков, і протягом понад п'ятдесяти років МПЦ залишалася в статусі «невизнаної» юрисдикції, попри те, що фактично об'єднувала більшість православних вірян на території Північної Македонії. Саме ця тривала ізоляція, яка супроводжувалася спробами

знайти підтримку в Константинополя та у світському політичному середовищі, визначила специфічну чутливість ГПЦ і МПЦ до процесів, які відбувалися в Україні.

Офіційна позиція Македонської Православної Церкви щодо Томосу для ПЦУ характеризувалася обережністю. У перші місяці після проголошення автокефалії української церкви вищі ієрархи МПЦ утримувалися від чітких заяв про визнання чи невизнання, наголошуючи на необхідності «братнього діалогу» та «пошуку всеправославного рішення». Така тактика пояснювалася прагненням не створювати прецедентів, які могли б ускладнити власні переговори з Константинополем та Сербською церквою щодо визнання МПЦ. Адже будь-який крок на підтримку ПЦУ міг бути сприйнятий у Белграді як прецедент, що послаблює позиції Сербської церкви в питанні Македонії.

Водночас у риторичі окремих представників Македонської Церкви відчувалася прихована солідарність з українцями. Лунали заяви про те, що український народ має право на власну духовну незалежність, адже Церква покликана служити своїм вірянам, а не інтересам зовнішніх держав чи інших патріархатів. Деякі богослови в Скоп'є проводили паралелі між українською ситуацією та історичним досвідом МПЦ, яка понад півстоліття перебувала поза канонічною єдністю, але зрештою у 2022 році отримала офіційне визнання від Вселенського Патріархату у формі відновлення автокефального статусу Охридської архієпископії. Ця подія показала, що колишня позиція утримання від відкритої позиції щодо ПЦУ була зумовлена тактикою очікування: церковні ієрархи прагнули спершу розв'язати власну канонічну проблему, аби потім зайняти більш визначену позицію.

На практичному рівні МПЦ не здійснювала відвертого дистанціювання від Константинополя і не долучилася до розриву евхаристійного спілкування з іншими церквами, які визнали ПЦУ. Це чітко відрізняло її від Сербської Православної Церкви та Російського патріархату.

Хоча в публічних документах риторика МПЦ часто наголошувала на важливості «єдності православ'я» і на потребі соборного розгляду українського питання, у внутрішніх комунікаціях та в колі богословів дедалі частіше артикулювалася підтримка українських прагнень.

Ознакою такої підтримки стали й особисті контакти між ієрархами МПЦ та духовенством ПЦУ. Попри офіційні обмеження, фіксувалися зустрічі, обмін листами та консультації. Вони демонстрували, що у свідомості грузинських і македонських ієрархів питання української автокефалії вже не розглядалося як щось чужорідне чи остаточно неприйнятне. Натомість визрівала позиція, що в майбутньому можлива інтеграція ПЦУ в повноцінне всеправославне спілкування за умови, що буде знайдено консенсус між головними центрами – Константинополем і Москвою.

Геополітичні умови існування Північної Македонії також вплинули на обережність церковного керівництва [Македонська Православна Церква, 2023]. Держава, яка пройшла складний шлях міжнародного визнання і лише нещодавно отримала перспективу інтеграції в ЄС та НАТО, прагнула уникати прямих конфліктів із потужними сусідами. Крім того, фактор Сербської Православної Церкви залишався визначальним: офіційне визнання ПЦУ могло б зруйнувати діалог із Белградом, від якого залежало відновлення канонічного статусу самої Македонської Церкви. Тому виваженість та певна пасивність у ставленні до української автокефалії були радше вимушеним кроком, ніж результатом глибокої опозиції.

Отже, позиція Македонської Православної Церкви після надання Томосу ПЦУ відзначається стриманістю та певною подвійністю. Формально МПЦ утрималася від повного й беззастережного визнання нової української автокефалії, однак її історичний досвід власної боротьби за канонічне самостійне існування, а також публічні заяви про потребу врахування інтересів українського народу свідчать про непрямі ознаки підтримки. Такий підхід дав змогу цій церкві зберегти баланс між відносинами з

Константинополем і Москвою, водночас залишивши можливість у майбутньому відіграти важливу роль у процесі повної імплементації Томосу ПЦУ. Суперечливість позиції МПЦ є показовим свідченням того, наскільки складним і багатовимірним є сучасний процес досягнення єдності в «сім'ї» православних церков, коли історичні образи, політичні інтереси та богословські аргументи тісно переплітаються, формуючи складний простір міжцерковних відносин.

Висновки до розділу 3

При узагальненні матеріалу розділу варто констатувати, що процес рецесії надання Томосу про автокефалію Православній Церкві України виявився складним, багаторівневим і внутрішньо суперечливим явищем, яке оголило глибинні структурні напруження сучасного православного світу. Аналіз позицій помісних церков засвідчив, що українська автокефалія стала не лише канонічним актом, а й потужним маркером трансформації моделі вселенської єдності, у межах якої дедалі виразніше перетинаються богословські, історичні та геополітичні виміри.

По-перше, визнання ПЦУ з боку Александрійської, Елладської та Кіпрської Православних Церков продемонструвало збереження історичної логіки православної соборності, у якій Константинопольський патріархат виступає як «матір-церква», наділена канонічним правом дарування автокефалії. У цих кейсах ключову роль відіграв не лише формально-юридичний аспект, а й символічно-літургійний вимір визнання, що засвідчив включення ПЦУ до євхаристійного простору Вселенського Православ'я. Саме літургійний акт згадування предстоятеля ПЦУ в диптиху став вирішальним маркером канонічного сопричастя, підкреслюючи, що автокефалія України є церковною реальністю, а не політичним конструктом.

По-друге, реакція Московського патріархату та пов'язаних із ним церков засвідчила, що питання української автокефалії стало каталізатором ширшої кризи православної еклезіології. Юрисдикційні кроки РПЦ, зокрема створення паралельних структур на канонічних територіях інших церков (передусім в Африці), виявили тенденцію до переосмислення традиційних меж церковної відповідальності на користь геополітичної логіки впливу. У цьому контексті Томос ПЦУ постав як виклик етнофілетичній моделі православ'я, що претендує на наднаціональне домінування під прикриттям канонічної риторики.

По-третє, аналіз позицій церков, які не надали повного формального визнання ПЦУ (Антіохійської, Румунської, Болгарської, Грузинської, Польської, Церкви Чеських земель і Словаччини), дає змогу виокремити феномен «часткового» або «непрямого» визнання. Він виявляється в стриманій риторичі, відмові від повного розриву спілкування з Константинополем та церквами, що підтримали ПЦУ, а також у закликах до діалогу й соборного розв'язання проблеми. Така позиція свідчить не стільки про заперечення української автокефалії, скільки про спробу балансування між канонічною традицією та зовнішніми політичними й безпековими чинниками. Водночас вона підтверджує, що процес інституалізації ПЦУ відбувається не лінійно, а через поступове формування мережі символічної та дипломатичної легітимації.

По-четверте, український кейс продемонстрував, що сучасна православна єдність дедалі більше набуває процесуального характеру. Вона перестає бути статичним станом повної згоди й постає як динамічний простір взаємного визнання, конфліктів, переговорів і компромісів. У цьому сенсі ПЦУ стала «тестом на соборність» для світового православ'я, оголивши межі традиційних механізмів ухвалення рішень і актуалізувавши потребу в нових форматах міжцерковної комунікації.

По-п'яте, у соціокультурному та політичному вимірах визнання ПЦУ мало значення, що виходить далеко за межі суто церковного життя. Для

українського суспільства рецепція Томосу з боку давніх патріархатів стала підтвердженням духовної суб'єктності України, її права на власну церковну традицію та рівноправну участь у світовому православному просторі. В умовах російсько-української війни цей чинник набув додаткового символічного змісту, адже автокефалія ПЦУ стала елементом ширшого процесу деколонізації та подолання імперської спадщини в релігійній сфері.

Отже, результати дослідження дають змогу зробити висновок, що рецепція Томосу ПЦУ є складним і багатовимірним процесом, у якому перехрещуються канонічні принципи, історична пам'ять, національні ідентичності та геополітичні інтереси. Визнання з боку частини помісних церков і стримана, але не конфронтаційна позиція інших створюють підґрунтя для подальшої імплементації автокефалії України в системі Вселенського Православ'я. У довгостроковій перспективі саме розвиток соборного діалогу, вироблення спільних критеріїв автокефалії та відокремлення церковних рішень від політичного тиску можуть стати ключовими умовами подолання протиріч і збереження єдності православної сім'ї церков.

ВИСНОВКИ

1. У результаті здійсненого дослідження встановлено, що процес інституалізації Помісної Церкви України в дискурсивних практиках Вселенського Православ'я може бути адекватно осмислений лише за умови залучення багаторівневої та міждисциплінарної джерельної бази, яка виходить за межі традиційного каноніко-богословського аналізу. Доведено, що українське церковне питання не зводиться до суто нормативного або юридичного виміру, а функціонує як складний дискурсивний феномен, у якому взаємодіють канонічні тексти, історична пам'ять, інституційні рішення, політичні контексти та символічні практики легітимації.

З'ясовано, що ядро джерельної бази дослідження становлять офіційні документи Вселенського Патріархату та Помісних Православних Церков, зокрема Томос про надання автокефалії Православній Церкві України, синодальні рішення, офіційні заяви та комюніке предстоятелів. У межах дослідження ці документи розглянуто не лише як фіксацію інституційних позицій, а як елементи дискурсивного поля, у якому конструюються уявлення про канонічність, соборність, церковну юрисдикцію та межі легітимності. Такий підхід дав змогу виявити, що один і той самий канонічний матеріал у різних церковних традиціях інтерпретується по-різному, залежно від еклезіологічної моделі, історичного досвіду та політико-церковної стратегії конкретної Помісної Церкви.

Встановлено, що канонічні та історико-канонічні джерела в сучасному православному дискурсі виконують не лише нормативну, але й аргументативну функцію. Апостольські правила, рішення Вселенських соборів, концепція пентархії та історичні прецеденти автокефалій використовуються як ресурси легітимації або делегітимації української автокефалії. У ході дослідження доведено, що канони не є «самодостатніми» текстами, а набувають конкретного смислу лише в межах певної інтерпретаційної традиції. Це дало змогу уникнути догматизації

канонічного матеріалу та розкрити його як динамічний елемент православної еклезіології.

Суттєвим результатом дослідження стало обґрунтування необхідності залучення сучасних наукових праць із релігієзнавства, соціальної філософії релігії, політичної теології та соціології релігії для аналізу інституалізації ПЦУ. Показано, що без урахування категорій інституційної суб'єктності, політики визнання, символічної влади та міжцерковної дипломатії неможливо пояснити різноспрямовані реакції Помісних Церков на Томос ПЦУ. У цьому контексті українська автокефалія постає не як ізольований церковний акт, а як частина ширших трансформацій сучасного Вселенського Православ'я.

Методологічно доведено ефективність поєднання діалектичного, історико-логічного, компаративного та системного підходів у дослідженні українського церковного питання. Діалектичний метод дав змогу виявити внутрішні суперечності між офіційними заявами церков і їх реальною церковно-політичною практикою. Історико-логічний підхід забезпечив реконструкцію еволюції українського церковного питання в контексті імперських і постімперських моделей церковної організації. Компаративний аналіз уможливив зіставлення грецької та московської моделей автокефалії як альтернативних парадигм інституалізації церковної суб'єктності.

Особливої ваги в дослідженні набула міждисциплінарна методологія, яка дала змогу інтегрувати релігієзнавчий аналіз із політологічними та соціально-філософськими підходами. Це уможливило розгляд інституалізації Помісної Церкви України як багатовимірного процесу, у якому канонічний порядок, церковна дипломатія та геополітичні чинники перебувають у стані постійної взаємодії.

У підсумку встановлено, що обрана джерельна база та методологічна стратегія забезпечили цілісний і конфесійно неупереджений характер дослідження, що відповідає принципам академічного релігієзнавства. Це дозволило не лише реконструювати процес інституалізації ПЦУ, але й

окреслити його як симптом глибших трансформацій у системі Вселенського Православ'я, пов'язаних із переосмисленням соборності, церковної влади та механізмів легітимації автокефалій у XXI столітті.

2. У ході дослідження встановлено, що надання Томосу про автокефалію Православній Церкві України стало результатом дії комплексу взаємопов'язаних історичних, канонічних, соціокультурних і геополітичних факторів, жоден із яких не може бути розглянутий ізольовано. Доведено, що українська автокефалія не є випадковою або ситуативною подією, а виступає закономірним етапом тривалого процесу формування церковної суб'єктності України в просторі Вселенського Православ'я.

Ключовим історичним фактором надання Томосу постає багатовікова традиція Київської митрополії як самобутнього церковного центру, чия інституційна автономія була обмежена внаслідок імперських трансформацій XVII–XVIII століть. У дисертації показано, що апеляція Вселенського Патріархату до історичної тяглості Київської Церкви та її первинної юрисдикційної належності до Константинополя стала фундаментальним аргументом для канонічної легітимації автокефалії ПЦУ. У такий спосіб Томос постає не як створення «нової» церковної реальності, а як інституційне відновлення історично перерваної церковної суб'єктності.

Визначено, що важливу роль у процесі надання Томосу відіграли канонічні фактори, зокрема тлумачення апостольського правила 34, принципів соборності та взаємовідносин між Вселенською і Помісними Церквами. У дослідженні доведено, що Вселенський Патріархат застосував динамічну модель канонічної інтерпретації, у межах якої канони розглядаються не як застигли норми, а як живий регулятивний механізм церковного життя. Це дало змогу легітимувати Томос у межах православної традиції, попри відсутність формалізованої універсальної процедури автокефалізації.

Суттєвим фактором інституалізації ПЦУ стали соціокультурні та націєтворчі процеси в Україні, зокрема формування модерної політичної

нації та зростання запиту на символічний суверенітет у релігійній сфері. У дисертації показано, що релігійний чинник у сучасній Україні виконує не лише духовну, а й ідентифікаційну функцію, будучи складовою ширшого процесу державотворення. Надання Томосу в цьому контексті стало відповіддю на внутрішню потребу українського суспільства у власній Помісній Церкві як інституції, що репрезентує національну суб'єктність у глобальному православному просторі.

Окремо наголошено на ролі геополітичних чинників, які істотно вплинули як на сам факт надання Томосу, так і на подальшу рецепцію української автокефалії. Доведено, що російська агресія проти України актуалізувала церковне питання як складову безпекового та цивілізаційного виміру, у межах якого Московський патріархат дедалі більше сприймався не лише як релігійний, а і як політико-ідеологічний актор. У цьому контексті Томос ПЦУ став інструментом деколонізації церковного простору та чинником трансформації постімперської моделі православ'я в Східній Європі.

Що стосується наслідків надання Томосу, у дослідженні доведено, що вони мають як внутрішньоцерковний, так і міжправославний характер. На внутрішньому рівні Томос започаткував процес інституційної консолідації православ'я в Україні, створивши канонічні передумови для формування єдиного церковного центру, легітимного в очах значної частини світового православ'я. Водночас встановлено, що цей процес залишається незавершеним і супроводжується напруженням, пов'язаним із конкуренцією юрисдикцій та різними моделями церковної ідентичності.

На міжправославному рівні Томос ПЦУ спричинив глибоку трансформацію системи відносин між Помісними Церквами. Доведено, що українська автокефалія стала каталізатором відкритого конфлікту між грецькою та московською моделями церковної влади, актуалізувавши питання меж повноважень Вселенського Патріархату та принципів соборності. Наслідком цього стало не лише загострення міжцерковних

суперечностей, а й формування нових практик міжправославної дипломатії, спрямованих на поступову легітимацію ПЦУ в умовах відсутності загального консенсусу.

У підсумку встановлено, що надання Томосу Православній Церкві України має довготривалі структурні наслідки для всього Вселенського Православ'я. Воно засвідчило кризу традиційних механізмів церковного управління та водночас відкрило можливості для переосмислення моделей автокефалії, соборності та церковної суб'єктності в умовах сучасних глобальних викликів. Томос ПЦУ постає не лише як канонічний документ, а як символ і водночас інструмент глибокої трансформації православного світу у XXI столітті.

3. У процесі дослідження встановлено, що рецепція Томосу про автокефалію Православної Церкви України серед Помісних Православних Церков має виразно диференційований характер і не може бути зведена до бінарної опозиції «визнання – невизнання». Доведено, що оцінки Томосу формуються в межах різних еклезіологічних, історико-канонічних та політико-церковних парадигм, що зумовлює як спільні елементи аргументації, так і глибинні розбіжності в ставленні до української автокефалії.

Виявлено, що спільною рисою позицій більшості Помісних Церков є апеляція до канонічної традиції як базового критерію оцінки Томосу. Незалежно від того, чи йдеться про церкви, які визнали ПЦУ, чи про ті, що зайняли стриману або критичну позицію, у всіх випадках використовується риторика канонічної легітимності, соборності та збереження єдності православ'я. Це свідчить про те, що українське церковне питання осмислюється не як маргінальна проблема, а як виклик, що безпосередньо стосується основ еклезіологічного саморозуміння православного світу.

Разом із тим встановлено, що принципові відмінності в оцінках Томосу полягають у способі тлумачення канонічних норм і ролі Вселенського Патріархату в процесі автокефалізації. Церкви, які визнали

ПЦУ (Александрійський патріархат, Елладська та Кіпрська Церкви), виходять із візантійсько-грецької еклезіологічної моделі, у межах якої Вселенський Патріархат розглядається як історичний і канонічний центр, наділений правом арбітражу та ініціативи в справах автокефалії. У цих церквах Томос інтерпретується як канонічно правомірний акт, спрямований на відновлення церковної єдності та впорядкування юрисдикційних суперечностей.

Водночас церкви, які утрималися від визнання або зайняли критичну позицію (Сербська, Антіохійська, Грузинська, частково Єрусалимська), апелюють до альтернативної – переважно московської – моделі еклезіології, що акцентує на принципі територіальної цілісності, «канонічної спадковості» та необхідності всеправославного консенсусу. У межах цієї моделі Томос ПЦУ часто інтерпретується як акт, що порушує баланс між Помісними Церквами та створює небезпечний прецедент односторонніх рішень у міжправославних справах.

Особливу увагу в дослідженні приділено внутрішнім дискусіям у церквах, які визнали ПЦУ. Доведено, що навіть у межах Александрійського, Елладського та Кіпрського патріархатів позиції не були монолітними, а процес ухвалення рішень супроводжувався серйозними богословськими та інституційними дебатами. Це дає змогу зробити висновок, що визнання Томосу не було автоматичним наслідком зовнішнього тиску, а стало результатом внутрішньоцерковного осмислення канонічних і пастирських наслідків української автокефалії.

Виявлено також спільну тенденцію до уникання радикальних форм розриву євхаристійного спілкування з боку більшості Помісних Церков, окрім Московського патріархату. Це свідчить про прагнення зберегти мінімальний рівень міжправославної комунікації навіть за умов глибоких розбіжностей. У цьому контексті українська автокефалія функціонує як фактор напруження, але не як абсолютний розлом православної ойкумени.

Доведено, що істотною відмінністю в оцінках Томосу є роль політичного чинника. Для частини церков українське питання сприймається переважно в еклезіологічному ключі, тоді як для інших – у тісному зв'язку з геополітичними реаліями, зокрема з російсько-українським конфліктом і впливом державної політики на церковні процеси. Це зумовлює різний ступінь готовності церков до публічного артикулювання своєї позиції щодо ПЦУ.

У підсумку встановлено, що спільним для більшості Помісних Церков є усвідомлення системного характеру української автокефалії як виклику для сучасного православ'я, тоді як відмінності зумовлені різними моделями церковної влади, інтерпретаціями канонічної традиції та ступенем залученості до геополітичних процесів. Томос ПЦУ в цьому контексті постає не лише як предмет оцінки, а як індикатор глибших трансформацій у структурі міжправославних відносин і механізмах формування церковного консенсусу в XXI столітті.

4. Проведений у межах дисертації компаративний аналіз процесів інституалізації автокефальних церков у країнах Східної Європи (Македонія, Албанія, Польща, Чехія та Словаччина) засвідчив, що автокефалія в сучасному православ'ї не є уніфікованим або канонічно регламентованим механізмом, а постає як історично змінна інституційна модель, що формується на перетині канонічних норм, політичної конфігурації та міжправославних відносин. У кожному з проаналізованих випадків процес автокефалізації відбувався в умовах напруження між принципом церковної соборності та реальними політико-державними трансформаціями, що визначали запит на власну церковну суб'єктність.

Дослідження показало, що в македонському та албанському кейсах ключову роль відіграв фактор тривалої інституційної невизначеності та необхідність поступового відновлення канонічного спілкування через посередництво Вселенського Патріархату. Водночас досвід Польської Православної Церкви та Православної Церкви Чеських земель і Словаччини

демонструє, що навіть формальне надання автокефалії не гарантує негайної та безконфліктної інтеграції нової церковної одиниці до системи вселенського православ'я, оскільки процес її легітимації залишається залежним від міжцерковної дипломатії та геополітичних балансів.

Компаративний аналіз дав змогу виявити спільні структурні закономірності: по-перше, автокефалія майже завжди корелює зі зміною політичних кордонів і виникненням нових державних утворень; по-друге, вирішальну роль у її інституалізації відіграє позиція Вселенського Патріархату як історичного арбітра автокефалій; по-третє, реакції інших помісних церков формуються не лише на канонічному, а й на політико-еклезіологічному рівні. Водночас виявлено і принципові відмінності, зумовлені локальними історичними наративами, конфесійною структурою суспільств і ступенем зовнішнього впливу з боку церковних центрів сили.

Отримані результати дають змогу зробити висновок, що український кейс інституалізації автокефалії не є винятковим у структурному сенсі, проте вирізняється масштабом міжправославних суперечностей і рівнем символічної значущості для сучасного православного світу. Саме зіставлення з іншими східноєвропейськими моделями дозволяє розглядати інституалізацію ПЦУ як закономірний, хоча й конфліктний етап трансформації православної ойкумени в постімперському контексті.

5. Аналіз ролі та значення інституалізації Помісної Церкви України в сучасних міжправославних відносинах засвідчив, що надання Томосу про автокефалію ПЦУ стало не лише внутрішньоцерковною подією, а системним викликом для всієї структури Вселенського православ'я. Українська автокефалія виявила глибинні суперечності між різними моделями еклезіологічного мислення, зокрема між грецькою (візантійською) моделлю, що визнає історичну та арбітражну роль Вселенського Патріархату, і московською моделлю, яка акцентує на принципі територіальної спадковості та власної юрисдикційної винятковості.

Дослідження показало, що процес інституалізації ПЦУ спричинив переформатування міжправославних комунікацій, у межах яких канонічна аргументація дедалі частіше поєднується з елементами церковної дипломатії, символічної політики та геополітичного позиціонування. Реакції помісних церков на Томос ПЦУ засвідчили відсутність єдиного механізму ухвалення загальноцерковних рішень і виявили асиметрію впливів між різними центрами православного світу.

Особливу увагу приділено ролі давніх патріархатів (Александрійського, Елладського та Кіпрського), які, визнавши ПЦУ, сформували прецедент поступової легітимації української автокефалії через механізми соборного консенсусу, а не одномоментного всеправославного рішення. Водночас позиції церков, що утрималися від визнання або зайняли критичну позицію, засвідчили прагнення зберегти статус-кво та уникнути відкритого перегляду усталених юрисдикційних парадигм.

У дисертації обґрунтовано, що інституалізація ПЦУ стала катализатором трансформації міжправославних відносин, у межах яких змінюється саме розуміння соборності, авторитету та церковної суб'єктності. Українська автокефалія виявила обмеженість імперських моделей церковної організації та актуалізувала потребу в нових форматах міжцерковного діалогу, здатних враховувати постколоніальні, національні та соціокультурні реалії XXI століття.

Отже, значення інституалізації Помісної Церкви України полягає не лише у відновленні історичної церковної суб'єктності українського православ'я, а й у її системному впливі на трансформацію вселенського православного простору, де український кейс виступає ключовим маркером переходу від імперсько-юрисдикційних моделей до більш динамічних і багаторівневих форм церковної взаємодії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. 99 % грузинів вважають, що Грузинський Патріархат має визнати ПЦУ. (n.d.). *RISU*. https://risu.ua/99-gruziniv-vvazhayut-shcho-gruzinskij-patriarhat-maye-viznati-pcu_n128324
2. Alexandrian Patriarch Theodoros II commemorates the name of Metropolitan Epiphanius of Kyiv in the Diptych. (n.d.). *Pomisna*. <https://www.pomisna.info/uk/vsinovyny/oleksandrijskyj-patriarh-feodor-ii-pomyanuv-im-ya-kyyivskogomytropolyta-epifaniya-u-dyptyhu/>
3. Archbishop of Ohrid finks out on the Serbs: We will get the Tomos of autocephaly from the Ecumenical Patriarch. (2023, June 6). *Orthodox Times*. <https://orthodoxtimes.com/archbishop-of-ohrid-finks-out-on-the-serbs-we-will-get-the-tomos-of-autocephaly-from-the-ecumenical-patriarch/>
4. Benedictos, Patriarch of Jerusalem. (1971, March 17). Letter to Ecumenical Patriarch Athenagoras. In *Russian Orthodoxy and Orthodoxy in America: An appraisal* (1972, pp. 45–67). Orthodox Observer Press.
5. Borelli, J., & Erickson, J. (Eds.). (1996). *The quest for unity: Orthodox and Catholics in dialogue. Documents of the Joint International Commission and official dialogues in the United States, 1965–1995*. St. Vladimir's Seminary Press; United States Catholic Conference.
6. Bremer, T. (2020). Orthodox Churches and the Ukrainian Autocephaly: Between Canon Law and Geopolitics. *Religion, State & Society*, 48(2–3), pp. 115–132. DOI: <https://doi.org/10.1080/09637494.2020.1746001>
7. Bremer, T. (2020). Orthodox Churches and the Ukrainian Autocephaly: Between Canon Law and Geopolitics. *Religion, State & Society*, 48(2–3), pp. 115–132. DOI: <https://doi.org/10.1080/09637494.2020.1746001>
8. Bulgarian Church recognizes autocephaly of Macedonian Church, but without the title «Ohrid.» (2022, December 20). *OrthoChristian*. <https://orthochristian.com/150039.html>

9. Communiqué of the Holy Synod of the Church of Romania on the Ukrainian ecclesiastical issue. Romanian Patriarchate, 21.02.2019. URL: <https://patriarhia.ro> (дата звернення: 01.09.2025).
10. Communiqué of the Holy Synod of the Church of Romania on the Ukrainian ecclesiastical issue. Romanian Patriarchate, 21.02.2019. URL: <https://patriarhia.ro> (дата звернення: 01.09.2025).
11. Declaration of the Patriarchate of Jerusalem on the Ukrainian issue. Jerusalem Patriarchate, 2020. URL: <https://en.jerusalem-patriarchate.info> (дата звернення: 01.09.2025).
12. Declaration of the Patriarchate of Jerusalem on the Ukrainian issue. Jerusalem Patriarchate, 2020. URL: <https://en.jerusalem-patriarchate.info> (дата звернення: 01.09.2025).
13. Department of History and Archives. (1975). *Development of the Orthodox Church in America*. New York: Orthodox Church in America.
14. *Development of the Orthodox Church in America*. (1995). New Jersey: Orthodox Christian Publications Center.
15. Documents of 1924 Detroit Sobor (Council). (1924). In Surrency, A126.
16. Documents: The autocephaly of the Orthodox Church in America. (1971). *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 15(1–2), 42–80.
17. Elias IV, Patriarch of Antioch. (1972, July 22). Letter (presumably to Metropolitan Ireney). In *Russian Orthodoxy and Orthodoxy in America: An appraisal* (1972, pp. 45–67). Orthodox Observer Press.
18. Emilianos, Metropolitan. (1972). The irregularity of the Russian autocephaly in America. In *Russian autocephaly and Orthodoxy in America: An appraisal* (p. 68). Orthodox Observer Press.
19. Fletcher, W. C. (1973). *Religion and Soviet foreign policy: 1945–1970*. Oxford University Press.

20. Greek Synod objects to the name and territory of the Macedonian Orthodox Church. (2022, June 8). *OrthoChristian*. <https://orthochristian.com/146626.html>
21. Gulcu, Z. (2017). *Interdisciplinarity of religious studies: Interaction of culture, history, religion*. Warsaw: IRF Press.
22. Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church. Decision concerning the request of the Ukrainian Church for autocephaly. Sofia, 2018. URL: <https://bg-patriarshia.bg> (дата звернення: 01.09.2025).
23. Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church. Decision concerning the request of the Ukrainian Church for autocephaly. Sofia, 2018. URL: <https://bg-patriarshia.bg> (дата звернення: 01.09.2025).
24. Holy Synod of the Serbian Orthodox Church. Statement on the Ukrainian ecclesiastical issue. Belgrade, 2019. Офіційний сайт СПЦ. URL: <http://spc.rs> (дата звернення: 01.09.2025).
25. Holy Synod of the Serbian Orthodox Church. Statement on the Ukrainian ecclesiastical issue. Belgrade, 2019. Офіційний сайт СПЦ. URL: <http://spc.rs> (дата звернення: 01.09.2025).
26. Нопко, Т. (1971). *Questions and answers on autocephaly*. St. Vladimir's Seminary Press.
27. Ieronymos, Archbishop and President of the Holy Synod of the Church of Greece. (1971, March 23). Letter to Metropolitan Pimen, locum tenens of the Patriarchate of Moscow. In *Russian Orthodoxy and Orthodoxy in America: An appraisal* (1972, pp. 45–67). Orthodox Observer Press.
28. Kalaitzidis, P. (2020). *The Orthodox Church and the Ukrainian Autocephaly: Ecclesiological and geopolitical dimensions*. Athens: Indiktos, 284 p.
29. Karakolis, C. (2022). The stance of Orthodox Greek-speaking Churches regarding the war against Ukraine: A critical perspective with reference to Romans 13:1–7 and John's Revelation. *Наукові записки УКУ: Богослов'я*, 9, 75–93. <https://doi.org/10.47632/2075-4817-2022-9-75-93>

30. Kattan, A. (2021). The Jerusalem Patriarchate and the Ukrainian Church Crisis: Balancing Tradition and Diplomacy. *Journal of Eastern Christian Studies*, 73(1–2), pp. 201–220.
31. Kattan, A. (2021). The Jerusalem Patriarchate and the Ukrainian Church Crisis: Balancing Tradition and Diplomacy. *Journal of Eastern Christian Studies*, 73(1–2), pp. 201–220.
32. Kormina, J., & Luehrmann, S. (2021). Canonical territory and the limits of Orthodox solidarity: The case of the Patriarchate of Alexandria. *Journal of Orthodox Christian Studies*, 4(1), pp. 55–78.
33. Kormina, J., & Luehrmann, S. (2021). The Politics of Recognition in the Orthodox World: Cyprus and Ukraine. *Journal of Orthodox Christian Studies*, 4(2), pp. 101–122.
34. Memorandum on the status of the Russian Orthodox Church in America. (1946, October 18). Signed by M. Karpovitch, N. Timashev, G. Fedotov, P. Zubov, & G. Novitzky. Reprinted in Surrency (pp. A136–A140).
35. Meyendorff, J. *Imperial Unity and Christian Divisions*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1989. 228 p.
36. Nikolaos, Patriarch of Alexandria. (1970, December 16). Letter to Ecumenical Patriarch Athenagoras. In *Russian Orthodoxy and Orthodoxy in America: An appraisal* (1972, pp. 45–67). Orthodox Observer Press.
37. North Macedonia welcomes Ecumenical Patriarchate's recognition of Church of Ohrid. (2023, May 10). *Athens-Macedonian News Agency*. <https://www.amna.gr/en/article/645496>
38. Orthodox Church in America. (n.d.). *Orthodox Christianity in North America: 1794–1994*. http://www.oca.org/pages/orth_chri/Orthodox-Church-Introduction/North-America-1794–1994/index.htm
39. Pacurariu M. *Istoria Bisericea Ortodoxe Romane / M Pacurariu*. – Bucuresti: Editura Institutului Biblic si de misiune al BOR, 1991. – 677 p
40. Papastathis, C. (2020). *Ecclesiology and Geopolitics: The Case of Cyprus and the Ukrainian Autocephaly*. Athens: Indiktos, 254 p.

41. Papastathis, C. (2021). *The Ambivalence of Recognition: The Churches of Romania, Georgia and Bulgaria in the Ukrainian Autocephaly Debate*. Athens: Indiktos, 312 p.
42. Papastathis, C. (2021). *The Ambivalence of Recognition: The Churches of Romania, Georgia and Bulgaria in the Ukrainian Autocephaly Debate*. Athens: Indiktos, 312 p.
43. Patriarch Athenagoras. (1970, December). Decree issued to Archbishop Iakovos (Protocol No. 1160). *The Orthodox Observer*, February 1971, p. 4. Reprinted in Surrency (pp. A174–A175).
44. Petrou, M. (2021). The Church of Cyprus and the Recognition of the Orthodox Church of Ukraine. *Journal of Eastern Christian Studies*, 73(3–4), pp. 245–268. DOI: <https://doi.org/10.2143/JECS.73.3.0,00> МЛН
45. Pospelovsky, D. (1982). *The Russian Church under the Soviet regime: 1917–1982* (Vols. 1–2). St. Vladimir's Seminary Press.
46. Resolution of the 7th All-American Sobor held in Cleveland, Ohio, November 26–28, 1946. (1946). Reprinted in Surrency (p. A141).
47. Rimestad, S. (2022). The Orthodox World and the Ukrainian Church: Patterns of Partial Recognition. *Religion & Society in Central and Eastern Europe*, 15(1), pp. 77–94.
48. Rimestad, S. (2022). The Orthodox World and the Ukrainian Church: Patterns of Partial Recognition. *Religion & Society in Central and Eastern Europe*, 15(1), pp. 77–94.
49. Sanderson C. W. *Autocephaly as a function of institutional stability and organizational change in the Eastern orthodox church*. University of Maryland, College Park, 2005. 196 p.
50. Schmemmann, A. (2000). *The journals of Father Alexander Schmemmann: 1973–1983* (J. Schmemmann, Trans.). St. Vladimir's Seminary Press.
51. Shkarovsky, M. (2020). Moscow's Reactions to the Recognition of the OCU by the Church of Cyprus. *Religion, State and Society*, 48(4), pp. 355–374. DOI:

52. Shkarovsky, M. (2020). The Moscow Patriarchate and the Ukrainian Church Question after the Granting of the Tomos. *Religion, State and Society*, 48(2), pp. 97–114. DOI: <https://doi.org/10.1080/09637494.2020.1745993>
53. SPC ne priznaje novoproglashenu «Autokefalnu crkvu Ukrajine». (n.d.). *Politika*. <https://www.politika.rs/sr/clanak/424797/SPC-ne-priznaje-novoproglasenu-Autokefalnu-crkvu-Ukrajine>
54. Statement of the Holy Synod of the Orthodox Church of Georgia on the Ukrainian question. Tbilisi, 2019. Офіційний сайт Грузинської Православної Церкви. URL: <https://patriarchate.ge> (дата звернення: 01.09.2025).
55. Statement of the Holy Synod of the Orthodox Church of Georgia on the Ukrainian question. Tbilisi, 2019. Офіційний сайт Грузинської Православної Церкви. URL: <https://patriarchate.ge> (дата звернення: 01.09.2025).
56. Stokoe, M., & Kishkovsky, L. (1995). *Orthodox Christians in North America: 1794–1994*. Orthodox Christian Publications Center.
57. Tarasar, C., & Erickson, J. (Eds.). (1976). *Orthodox America: 1794–1976*. New York: Orthodox Church in America.
58. Theodosius, Archbishop of Washington, & Metropolitan of All America and Canada. (1995). The path to autocephaly and beyond. *Sourozh*, 62, 1–12.
59. Znosko A. Kanony kosciola prawoslawnego. – Hajnowka, 2000. – 423 s.
60. Ανακοινωθέν Έκτακτης Συνεδρίας της Ιεράς Συνόδου (23 και 25 Νοεμβρίου 2020). (2020). *Church of Cyprus*. <https://churchofcyprus.org.cy/66493>
61. Ανακοίνωση της Εκκλησίας της Κύπρου σχετικά με την αναγνώριση της Ορθόδοξης Εκκλησίας της Ουκρανίας. 24.10.2020. Офіційний сайт Кіпрської Православної Церкви. URL: <https://churchofcyprus.org.cy> (дата звернення: 01.09.2025).

62. Έγινε η μνημόνευση του Ουκρανίας από Βαρθολομαίο – Ιερόνυμο. (n.d.). *Orthodoxia.info*. <https://orthodoxia.info/news/egine-mnimoneysi-oukranias-v/>
63. Κοβάτσεφски: Ευχαριστούμε τον Πατριάρχη Βαρθολομαίο για τον τερματισμό μιας ιστορικής αδικίας. (2022, June 12). *Ieidiseis.gr*. <https://www.ieidiseis.gr/kosmos/150203/kovatsefski-efxaristoyme-ton-patriarxi-vartholomaio-gia-ton-termatismo-mias-istorikis-adikias>
64. Андрусишин, Б., & Бондаренко, В. (2011). *Державно-церковні відносини: історія, сучасний стан та перспективи розвитку*. Київ: Вид-во Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.
65. Архієпископ Хризостом II. Проповідь у монастирі Хриса-Роїса під час літургійного згадування митрополита Епіфанія. 24 жовтня 2020 р. URL: <https://orthodoxia.info/news/> (дата звернення: 01.09.2025).
66. Бабинський, А. Визнання ПЦУ: реакція Александрійського патріархату. *Духовність і культура*. 2020. № 1. С. 45–53.
67. Бабинський, А. Кіпрська Церква та українська автокефалія: між канонічною традицією і геополітикою. *Духовність і культура*. 2021. № 2. С. 67–75.
68. Бабинський, А. Питання української автокефалії в дискурсі православних церков Балканського регіону. *Релігія та суспільство*. 2021. № 3. С. 45–59.
69. Бабинський, А. Питання української автокефалії в дискурсі православних церков Балканського регіону. *Релігія та суспільство*. 2021. № 3. С. 45–59.
70. Балух В. Культурно-просвітницькі та ідейно-ціннісні виміри осмислення християнського вчення / В. Балух. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2014. – 464 с.
71. Болгарська церква зробила крок до визнання ПЦУ. (2022, January 1). *LB.ua*. https://lb.ua/society/2022/01/01/502235_bolgarska_tserkva_zrobila_krok.html

72. Болгарська Церква і ПЦУ: відбулась перша спільна літургія. (n.d.). *Rayon.in.ua*. <https://zakordon.rayon.in.ua/blogs/706766-bolgarska-tserkva-i-ptsu-vidbulas-persha-spilna-liturgiya>
73. Болгарський митрополит згадав на Літургії Предстоятеля ПЦУ. (2019). *RISU*. https://risu.ua/bolgarskiy-mitropolit-zgadav-na-liturgiji-predstoyatelya-pcu_n101336
74. Болгарський Патріарх зневажливо висловився щодо ПЦУ. (n.d.). *Religion Pravda*. <https://religionpravda.com.ua/?p=97132>
75. Болгарський Патріарх озвучив російські «темники», коментуючи події в Україні. (n.d.). *RISU*. https://risu.ua/bolgarskij-patriarh-zayaviv-shcho-ne-viznaye-pcu_n157320
76. Болгарський Патріарх: Є дуже суттєві перешкоди для визнання ПЦУ. (n.d.). *Facebook* (*Orthobuk*). <https://www.facebook.com/orthobuk/posts/1184990116802548>
77. Бондаренко В. Православ'я в Україні: розкол замість автокефалії / В. Бондаренко // *Людина і світ*. – 09/1992. – № 9–10. – С. 2–6.
78. Бондаренко, В. Д. (1993). *Інституалізована православна релігійність у контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні* (Doctoral dissertation). Інститут філософії НАН України, Київ.
79. Бутинський, В. Я. (2014). *Юрисдикційний статус українського православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви (1991–2013)* (Candidate dissertation). Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир.
80. Виговський, Л. А. (2019). Вплив типів моделей державно-церковних відносин на характер взаємин між державою та церквою. *Практична філософія*, (2), 145.
81. Визнання «ПЦУ» неприпустиме – Предстоятель Антіохійської Православної Церкви. (2019, December 6). *UOC-News*. <https://uoc-news.church/2019/12/06/viznannya-pcu-nepripustime-predstoyatel-antioxijskoji-pravoslavnoji-cerkvi/>

82. Визнати Українську автокефалію Грузинській церкві заважає Росія – Епіфаній. (n.d.). *Radio Свобода*.
<https://www.radiosvoboda.org/a/ukrayina-hruziya-tserkva--avtokefaliya-vyznannya/31615590.html>
83. Висоцька, Т. М. (2020). *Автокефалія православних як чинник змін у релігійно-церковному та суспільно-політичному житті України* (Doctoral dissertation). Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, Київ.
84. Відбулася зустріч Митрополита Епіфанія з архієпископом Дманіським і Агарак-Таширським Зеноном. (n.d.). *Pomisna*.
<https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/vidbulasya-zustrich-mytropolitya-epifaniya-z-arhiyepyskopom-dmaniskym-i-agarak-tashyrskym-zenonom/>
85. Віллем, Ж.-П. (2006). *Європа та релігії: ставки XXI століття* (пер. з фр.). Київ: Дух і літера.
86. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – У IV т. – Т. 1. (Репринтне видання. Нью Йорк. 1955 р.) – К.: Либідь, 1998. – 294 с.
87. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – У IV т. – Т. II. (Репринтне видання: Нью Йорк, 1955 р.) – К.: Либідь, 1998. – 396 с.
88. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – У IV т. – Т. IV, ч. 1. (Репринтне видання: Нью Йорк, 1955 р.) – К.: Либідь, 1998. – 384 с.
89. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – У IV т. – Т. IV, ч. 2. (Репринтне видання: Нью Йорк, 1955 р.) – К.: Либідь, 1998. – 415 с.
90. Вселенський патріархат. Томос про надання автокефалії Православній Церкві України. 06 січня 2019 р. URL:
<https://www.patriarchate.org/-/tomos-ua> (дата звернення: 01.09.2025).

91. Гайдук, В. Єдність та протиріччя у світовому православ'ї: визнання ПЦУ Кіпрською Церквою. Київ: Дух і Літера, 2022. 296 с.

92. Гайдук, В. Православна Церква України та світове православ'я: проблеми єдності і протиріччя. Київ: Дух і Літера, 2021. 312 с.

93. Галуха Л. Ю. Особливості автокефалії та інституалізації православної церкви в Польщі (1918- 1939) [Текст]: Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук: спец. 09.00.11 – «Релігієзнавство» / Галуха Любов Юріївна; НАН України, Ін-т філос. – К., 1997. – 225 с.

94. Гергелюк М. Румунська Православна Церква: історія та сучасність / М. Гергелюк // Православ'я в Україні: Збірник матеріалів II Всеукраїнської наукової конференції / Під ред. архієп. ПереяславХмельницького й Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса. – К.: Київська православна богословська академія УПЦ Київського Патріархату, 2012. – С. 125 – 132.

95. Гидулянов, П. (1905). *Митрополиты в первые три века христианства*. Москва.

96. Говорун С. Теоретичні засади православної еклезіології у її історичному розвитку. Дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук. Спеціальність 09.00. 14 – богослов'я. К., 2019. 623 с.

97. Говорун, К. (2018a). *Риштування Церкви: вбик постструктуральної еклезіології*. Київ: Дух і Літера.

98. Говорун, К. (2018b). *Мета-еклезіологія: хроніки самоусвідомлення Церкви*. Київ: Дух і Літера.

99. Горевой, Д. (2019, May 30). Фантомні болі Сербської Церкви. *LB.ua*.

https://lb.ua/society/2019/05/30/428277_fantomnie_boli_serbskoy_tserkvi.html

100. Горевой, Д. (n.d.). Київ і Єрусалим: Що їх об'єднує та коли патріарх Феофіл визнає ПЦУ? *RISU*. https://risu.ua/kiyiv-i-yerusalim-shcho-yih-obyednuye-ta-koli-patriarh-feofil-viznae-pcu_n114842

101. Дамаскин (Папандреу). (1994). *Православие и мир*. Ливани: Nea Synora.
102. Дамаскин (Папандреу). (1999). *Православие на пороге третьего тысячелетия*. Київ: Альтернативи.
103. Даниїл (Чокалюк). (1997). Канонічні засади автокефалії Української Православної Церкви. В А. Зінченко (Ред.), *Український церковно-визвольний рух і утворення української автокефальної православної церкви* (с. 50). Київ: Логос.
104. *Джерела канонічного права Православної церкви* (Вип. 1; пер. з грец. Я. Туркала). (1997). Харків.
105. Димитрій (Рудюк). (2000). *Історико-канонічні основи автокефалії Української Православної Церкви* (Candidate dissertation). Київська духовна академія, Київ.
106. Еладська Православна Церква не стала визнавати «ПЦУ». (2019, January 8). *VCZh Church*. <https://vzcz.church.ua/2019/01/08/eladska-pravoslavna-cerkva-ne-stala-viznavati-pcu/>
107. Епіфаній (Думенко). (2011). Церковно-правні основи автокефалії. У *Православ'я в Україні: Збірник матеріалів Всеукраїнської наукової конференції* (с. 11). Київ: Київська православна богословська академія.
108. Єленський В. Велике повернення: релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття. / В. Єленський. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.
109. Єленський В. Проблема автокефалії є питанням політичним набагато більшою мірою, ніж питанням богословським [Електронний ресурс] / В. Єленський. //Релігія в Україні. – Режим доступу: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi /17864-viktor-yelenskij-problema-avtokefaliyi-ye-pitanniam-politichnim-nabagato-bilshoyu-miroyu-nizh-pitanniam-bogoslovskim.html

110. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В. Єленський. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2002. – 419 с.
111. Єленський, В. (1997). Автокефалія. *Людина і світ*, (10), 5.
112. Знаки часу: До проблеми порозуміння між церквами / упоряд. З. Антонюк, М. Маринович; Інститут релігії та суспільства при Львівській Богословській академії. – К.: Сфера, 1999. – 504 с.
113. Історія Помісних Православних Церков. – Ч. 1. – Диптихіальні Церкви / Укл. доц. прот. М. Щербань, прот. М. Марусяк, свящ. М. Лагодич. – Чернівці: Рута, 2009. – 112 с.
114. Кіпрська церква визнала ПЦУ та Епіфанія: що це значить. (n.d.). *BBC News Україна*. <https://www.bbc.com/ukrainian/news-54673275>
115. Климов, А. Реакція Сербської Православної Церкви на українську автокефалію: історичний та політичний аспекти. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2021. № 3 (147). С. 25–33.
116. Климов, А. Реакція Сербської Православної Церкви на українську автокефалію: історичний та політичний аспекти. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*. 2021. № 3 (147). С. 25–33.
117. Клименко, О. Б. (2010). *Специфіка православної релігійної ідентичності в контексті формування національної тожсамості* (Candidate dissertation). Донецьк.
118. Клімук, І. (2014). Методологічні принципи дослідження релігійної ідентичності. *Українське релігієзнавство*, (71–72), 104–111. <http://jnas.nbu.gov.ua/article/UJRN-0000813543>
119. Клос, В. (2019). *Автокефалія Української Церкви: огляд від Хрещення до Синодального Томосу*. Київ.

120. *Книга Правил святих апостолів, Вселенських і помісних соборів і святих отців.* (2008). Київ: Преса України.

121. КОБЕТЯК, А. (2022). «НОВІ» АВТОКЕФАЛІЇ ТА ЇХ МІСЦЕ У СТРУКТУРІ ВСЕЛЕНСЬКОЇ ЦЕРКВИ. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія», (44), 161–177.* <https://doi.org/10.24919/2522-4700.44.11>

122. Кобетяк, А. Р. (2019). Єдність та соборноправність православної церкви в контексті формування загального диптиху. *Практична філософія, (2), 162.*

123. Кобрій, В., & Кобрій, Р. (2013). Поняття «апостольства Церкви» в православ'ї та традиційних християнських конфесіях. В *Апостольство Церкви Христової як необхідна умова виконання її місії* (с. 45). Луцьк.

124. Коваль, С. Позиція Кіпрської Православної Церкви в питанні автокефалії ПЦУ. *Наукові записки Українського католицького університету. Серія: Богослов'я. 2021. Вип. 8. С. 143–158.*

125. Коли Румунська православна церква визнає ПЦУ? (n.d.). *Religion Pravda.* <https://religionpravda.com.ua/?p=65413>

126. Колот, С. (2008). *Роль державної влади в набутті автокефалії Помісними Церквами* (Candidate dissertation). Київська православна богословська академія, Київ.

127. Коляса, І. Канонічні аспекти визнання автокефалії ПЦУ: позиція Александрійської патріархії. *Наукові записки Українського католицького університету. Серія: Богослов'я. 2020. Вип. 7. С. 118–134.*

128. Конотоп, Л. Г. (2020). Релігієзнавство як наука й навчальна дисципліна. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія, (1), 21–25.*

129. Костюк, П. (2002). *Нарис історії Вселенської Церкви.* Івано-Франківськ: Лілея НВ.

130. Кузьменко Д. Еклезіологія і автокефалія. Гострі кути [Електронний ресурс] / Д. Кузьменко. // Релігія в Україні. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/5143-ekleziologiya-j-avtokefaliyagostri-kuti.html>.

131. Лагодич, М. (2012). Донікейські джерела церковного права. У В. О. Балуха (Ред.), *Феномен релігії у творах античних та середньовічних мислителів* (с. 80). Чернівці: ЧНУ.

132. Лисий, В. П. (2013). Діалектика як діалог і метод: критерій сутнісної єдності. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософські науки*, (16), 29–39.

133. Лотоцький О., проф. Автокефалія. Нарис історії автокефальних церков: у 2-х т. / Олександр Лотоцький. – Варшава, 1935. – Репринтне вид.: К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1999. – Т. 1: Засади автокефалії. – 207 с.

134. Лотоцький О., проф. Автокефалія. Нарис історії автокефальних церков: у 2-х т. / Олександр Лотоцький. – Варшава, 1935. – Репринтне вид.: К.: Вид. Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1999. – Т. 2: Нарис історії автокефальних церков. – 560 с

135. Лях, С. Р. (2021). *Методологія історії: класика і практика* (навчальний посібник). Запоріжжя: Видавничий дім «Гельветика».

136. Македонська Православна Церква відмовилася від літургійного співслужіння з ПЦУ. (n.d.). *Raskolamnet.info*. <https://raskolamnet.info/ua/66849-makedonska-pravoslavna-czerkva-vidmovylasya-vid-liturgijnogo-spivsluzhinnya-z-pczu/>

137. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі: пострадянський контекст: дис... канд. філос. наук: 09.00.11. 181 «Релігієзнавство» / А. Р. Марчишак; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2007. – 194 с.

138. Милаш, Н. (1911/1996). *Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматино-Истрийского* (Т. 2). Санкт-Петербург.

139. Митрополит Варшавський Сава: «Об'єднавчий собор» не вирішив проблему розколу, а ще більше ускладнив її. (2019, January 3). *VZCh Church*. <https://vzcz.church.ua/2019/01/03/mitropolit-varshavskij-sava-objednavchij-sobor-ne-virishiv-problemu-rozkolu-a-shhe-bilshe-uskladniv-jiji/>

140. Наступною може бути Єрусалимська церква, – митрополит Олександр про визнання ПЦУ. (2020, October 24). *DF.News*. <https://df.news/2020/10/24/nastupnoiu-mozhe-buty-ierusalymaska-tserkva-mytopolyt-oleksandr-pro-vyznannia-ptsu/>

141. Нова Сирія і церква України: коли Антіохійський патріархат визнає ПЦУ? (n.d.). *Радіо Свобода*. <https://www.radiosvoboda.org/a/syriya-antiokhiysky-patriarkhat-vyznannya-pravoslavnoyi-tserkvy-ukrayiny/33270184.html>

142. Новообраний Предстоятель Албанської Церкви про релігійну ситуацію в Україні. (n.d.). *Facebook (МК Храм)*. <https://www.facebook.com/mk.hram/posts/651425487611459>

143. Олександр (Драбинко) – митрополит. Томос про автокефалію Української церкви та проблема її єдності – [Електрон. ресурс] – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/studios/materials_conferences/77355/.

144. Олександр (Драбинко), митрополит Переяслав-Хмельницький і Вишневський. Українська Церква: шлях до автокефалії. До дискусій навколо канонічного статусу, богослужбової мови та історії Української Церкви. – К.: Фонд пам'яті Блаженнішого Митрополита Володимира, ДУХ І ЛІТЕРА, 2018. – 684 с.

145. Отношения между Българската църква и другите православни църкви след провъзгласяването на схизмата. – София, 1929. – 172 с.

146. Офіційне повідомлення Патріархату Александрійського про визнання Православної Церкви України. 08.11.2019 р. URL: <https://www.patriarchateofalexandria.com> (дата звернення: 01.09.2025).

147. Патріарх Феодор II. Проповідь у храмі святого Сави Освяченого в Каїрі з нагоди визнання ПЦУ. 08 листопада 2019 р. URL: <https://www.romfea.gr/epikairotita-xronika/> (дата звернення: 01.09.2025).

148. Петраков, П. Єдність та виклики православного світу в контексті надання Томосу ПЦУ. Релігійна панорама. 2020. № 3–4. С. 25–34.

149. Плахтій, М. П., & Сулятицька, Т. В. (2023). *Релігієзнавство* (навчальний посібник). Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка.

150. Польська православна церква зробила нову заяву з приводу визнання ПЦУ. (n.d.). *Апостроф*. <https://apostrophe.ua/society/polskaya-pravoslavnaya-tserkov-sdelala-novoe-zayavlenie-po-povodu-priznaniya-ptsu.html>

151. Помісна православна церква як чинник становлення та розвитку української нації: автореферат дис. канд. філос. наук / Л. Григорович. – К.: Національний інститут старегічних досліджень, 2007. – 19

152. *Православна Церква в українському державотворенні: Збірник статей та матеріалів на пошану Його Святості, Патріарха Київського і всієї Русі-України Філарета*. (2019). Київ: Прометей.

153. Православна церква у Чехії російську агресію проти України називає «міжусобицею»: деякі священники невдоволені позицією архієпископа. (2022). *ProUkrainu* (*Blesk.cz*). <https://proukrainu.blesk.cz/pravoslavna-cerkva-cechiji-nazyvaje-mizusobyceju/>

154. Предко О. (ред) Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві. Монографія. Вінниця 2021. Видавництво ФОП Кушнір Ю. В. 2021. 351 с.

155. Предметом розбіжностей стала територія Катару та інших держав Перської затоки. (n.d.). *Kyrios.org.ua*.

<https://kyrios.org.ua/church/church-and-the-world/8506-vinikli-jurisdiktsijni-rozbizhnosti-mizh-antiohijskim-i-erusalimskim-patriarhatami.html>

156. Предстоятель ПЦУ відвідав храм Грузинського Патріархату в Лондоні. (n.d.). *RISU*. https://risu.ua/predstoyatel-pcu-vidvidav-hram-gruzinskogo-patriarhatu-u-londoni_n130737

157. Про Критський Собор, механізм надання автокефалії і про те, чому УПЦ КП варто змінювати стратегію – протоієрей Миколай Данилевич [Електрон. ресурс] // УНІАН. – Режим доступу: <https://religions.unian.ua/orthodoxy/1411448-pro-kritskiy-sobor-mehanizm-nadannya-avtokefaliji-i-pro-te-chomu-upts-kp-slid-zminyuvati-strategiyu-protoierey-mikolay-danilevich.html>.

158. РПЦ розірвала відносини з предстоятелем Елладської церкви через визнання ПЦУ. (n.d.). *UNN*. <https://unn.ua/news/rpts-rozirvala-vidnosini-z-predstoyatelem-elladskoyi-tserkvi-cherez-viznannya-ptsu>

а. РПЦ створює патріарший екзархат Африки і приймає 102 кліриків Александрійського патріархату. (n.d.). *Suspilne*. <https://suspilne.media/194189-rpc-stvorue-patriarsij-ekzarhat-afriki-i-prijmae-102-klirikiv-aleksandrijskogo-patriarhatu/>

159. РПЦ: Православна церква Чехії та Словаччини не визнає ПЦУ. (2019). *Українська правда*. <https://www.pravda.com.ua/news/2019/02/07/7206027/>

160. Румунська православна церква погодилася з наданням томосу ПЦУ. (2020, February 14). *LB.ua*. https://lb.ua/world/2020/02/14/449887_ruminskaya_pравoslavnaya_tserkov.html

161. Румунська церква назвала умови визнання ПЦУ. (n.d.). *RBC-Ukraine*. <https://www.rbc.ua/ukr/news/rumynskaya-tserkov-nazval-usloviya-priznaniya-1550818623.html>

162. Румунський Патріархат заявив, начебто Україна вороже ставиться до румуномовних вірян. (n.d.). *Еспресо*.

<https://zahid.espreso.tv/suspilstvo-rumunskiy-patriarkhat-zayaviv-pro-vorozhe-stavlennya-ukraini-do-rumunomovnikh-viryay>

163. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К.: Світ Знань, 2004. – 912 с.

164. Саган О. Національні прояви православ'я: український аспект / О. Саган. – К.: Світ Знань, 2001. – 256 с

165. Саган О. Н. Православна ортодоксія у світі релігійного постмодерну // Християнство доби постмодерну/ За ред. А. М. Колодного. – К, 2005. – С. 189–207

166. Саган, О. (2004). *Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан*. Київ: Світ знань.

167. Саган, О. Православ'я у світі після Томосу: єдність і розмежування. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2020. Т. 8. С. 112–128.

168. Синод Елладської православної церкви підтвердив канонічність надання автокефалії ПЦУ. (2019). *Радіо Свобода*. <https://www.radiosvoboda.org/a/news-pcu-tserkva-vyznannia/30133649.html>

169. Скандал у Чеській церкві: єпископа Шумперкського покарають за співслужіння з Епіфанієм. (2019). *Главком*. <https://glavcom.ua/news/skandal-u-cheskiy-cerkvi-jepiskopa-shumperkskogo-pokarayut-za-spivsluzhinnya-z-epifanijem-641558.html>

170. Скандал: делегацію ПЦУ «виштовхали» з молебню в Єрусалимі – «Томос не допоможе». (2019). *Politeka*. <https://politeka.net/uk/news/society/1006127-skandal-delegaciju-pcu-vytolkalis-molebna-v-ierusalime-tomos-ne-pomozhet>

171. Собор Ієрархів Церкви Греції підтримав визнання автокефалії Православної Церкви України. (n.d.). *Pomisna*. <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/sobor-iyerarhiv-tserkvy-greetsiyi-pidtrymav-vyznannya-avtokefaliyi-pravoslavnoyi-tserkvy-ukrayiny/>

172. Соопштение од Кабинетот на Архиепископот. (2023, June 7). *Македонска Православна Церква*. <http://mpc.org.mk/vest.asp?id=7640>
173. Суттнер К. Українське християнство на початку III-го тисячоліття: історичний досвід та еклезіологічні перспективи / Переклад і наукова редакція О. Турія. – Львів: Свічадо, 2001. – 168 с.
174. Титов, В. Д. (Ed.), Качурова, С. В., & Барабаш, О. В. (2004). *Релігієзнавство: Підручник для студентів юридичних спеціальностей*. Харків: Право.
175. Томос очима BBC: як українська церква йшла до автокефалії. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.bbc.com/ukrainian/features-50924608?fbclid=IwAR115FdZsQ5SIFVV8-Vuj0uL1nela4YH0EzWwNuj5Q095UdMol2gc1hYM3U>.
176. Томос про автокефалію українського православ'я: значення і виклики – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/tomos-pro-avtokefaliyu-ukrainskogo-pravoslavya-znachennya-i>.
177. У Румунському патріархаті незадоволені через передання ПЦУ каплиці в Чернівцях і просять владу втрутитися. (n.d.). *Hromadske*. <https://hromadske.ua/suspilstvo/230956-u-rumunskomu-patriarkhati-nezadovoleni-cherez-peredachu-ptsu-kaplytsi-u-chernivtsiakh-i-prosiat-vladu-vtrutytyisia>
178. *Уложенная грамота об учреждении Патриаршества в России (1589 г.)*. (1999). У *Русские патриархи (1589–1700)* (Т. 1, с. 90). Москва: ТЕРРА; Республика.
179. Филипович Л. Українські візії релігійної свободи й національної ідентичності / Л. Филипович // *Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми: Науковий щорічник / За заг. ред. А. Колодного і М. Бабія. – Київ, 2002. – С. 30 – 33.*

180. Харьковщенко Є. А., Конверський А. Є. (2022). До логіки взаємин Константинопольського патріархату й Київської митрополії, Софія. – 2022. – № 1. – С. 43–46.

181. Чалева, Л. (2022, May 10). *Какво следва от решението на Вселенската патриаршия за Охридската епископия?* Dir.bg. <https://dnes.dir.bg/svyat/kakvo-sledva-ot-reshenieto-na-vselenската-patriarshiya-za-ohridskata-episkopiya>

182. Чобич С. Історія християнської церкви: В 2-х ч. / С. Чобич. – Львів, 1998. – Ч. 1. – 269 с.

183. Чорноморець Ю. Канонічна автокефалія – це спосіб не відділення, а існування Церкви в традиційно православній країні, якою є Україна [Електронний ресурс] / Ю. Чорноморець // РІСУ. – Режим доступу в Інтерн.: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/43824/.

184. Шевченко В. Православ'я в Україні й цивілізаційні виклики: історія та сучасність / В. Шевченко. – К.: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2013. – 639 с.

185. Шуба О. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз): [монографія] / О. В. Шуба. – К.: Криниця, 1999. – 424 с.

186. Щербань М., прот. (2014) Ретроспекція ключових ідей та засадничих принципів церковно-державних відносин: канонічний та історіософський виміри / М. Щербань // Труди Київської Духовної Академії: богословсько-історичний збірник Київської Православної Богословської Академії Української Православної Церкви Київського Патріархату. – К.: [б. в.], 2014. – С. 238 – 246.