

**ПРОГРАМА СЕМІНАРУ
“УКРАЇНА: ЧИЯ КАНОНІЧНА ТЕРИТОРІЯ?”**

15 квітня 2005 року

I. Виступи доповідачів:

- 1. Леся КОВАЛЕНКО* (д-р канонічного права, заступник директора Інституту Релігії та Суспільства, УКУ). **Поняття “канонічна територія” у церковному праві.**
- 2. Андрій ЮРАШ* (релігієзнавець, викладач ЛНУ імені Івана Франка та УКУ, мирянин УПЦ-КП). **Релігієзнавчі аспекти поняття “канонічна територія”.**
- 3. Олег ТУРІЙ* (директор Інституту Історії Церкви УКУ). **Історичні аспекти поняття “канонічна територія”.**
- 4. Григорій СЕЛЕЩУК* (науковий працівник Інституту Релігії та Суспільства, УКУ). **“Канонічна територія”: юридичний аспект.**

II. Презентація збірника “Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм” (серія “Людина. Церква. Держава”, том 3)

Мирослав МАРИНОВИЧ, директор Інституту Релігії та Суспільства: Головний задум нашого семінару — провести презентацію збірника “Релігійна свобода і права людини: Місія і прозелітизм”, що вийшов як третій і останній том у нашій серії “Людина. Церква. Держава”. З часу виходу книги минуло півроку, тому я сподіваюся, що ви мали нагоду її прочитати, і сьогодні вже можна вести ґрунтовну розмову. Ми вирішили не обмежувати цей семінар презентацією книги, а скористатися тією моделлю, яка була емпірично вироблена в нашому університеті: тобто перед презентацією провести семінар, тематично близький до теми презентованої книги. Зрозуміло, що висвітлити тему прозелітизму неможливо без висвітлення різного ставлення до проблеми канонічних територій. Тому темою семінару ми обрали саме цю проблему, яку пропонуємо розглянути з точки зору церковного права, а також релігієзнавчого, історичного та юридичного аспектів цього поняття. Пропоную спершу вислухати наших доповідачів, а потім провести обговорення.

Леся КОВАЛЕНКО
**ПОНЯТТЯ “КАНОНІЧНА ТЕРИТОРІЯ”
У ЦЕРКОВНОМУ ПРАВІ**

Проблема місії та прозелітизму, яка є предметом нашого обговорення, наводить нас безпосередньо на проблему канонічних територій. Саме на “канонічній території” фокусуються основні питання, які нуртують у сучасному християнстві: право на релігійну свободу, право і обов’язок поширювати Євангеліє, відшукати втрачену церковну єдність, відповідати на сучасні питання людства. Проблема канонічної території виглядає дуже заполітизованою — вона обговорюється в пресі, на радіо й телебаченні – і стала каменем спотикання, за яким ми не бачимо глобальних проблем. Зрозуміло, що у вирішенні цієї проблеми насамперед слід звернутися до канонічного права, бо саме правничий аспект є вихідним, конститутивним для розуміння Церкви як організації вірних – тих, хто визнає Христа тут, на землі. Цей аспект домінує над похідними від нього — політичним аспектом, культурним тощо.

Аналіз проблеми канонічних територій дозволяє зробити висновок, що всі суперечки навколо канонічності тої чи іншої

території пов'язані до певної міри з методологією, яка закладається при розгляді цього питання. Література з цієї проблеми засвідчує, що сьогодні домінує конфесійний підхід до її розв'язання, тобто ми конфесійно розуміємо Церкву, а також право.

Наведу приклад: 34-те Апостольське правило, утверджене Першим Вселенським Собором 325 року, було одним з перших канонів, де йдеться про канонічну територію. Воно звучить так: “Єпископам будь-якого народу належить знати першого серед них і визнавати його як голову, і нічого не робити, що було б понад їхню владу, без його вказівок; а кожний має робити тільки те, що стосується його єпархії та тих місцевостей, що належать до неї. Але й перший хай нічого не робить, не поспитавшись думки всіх, бо тоді так буде однодумність...” (“Правила Святих Апостолів”, 34).

Отже, це є канон, на основі якого чітко розмежується певна компетенція суб'єктів церковного життя. Але існує відмінність у його тлумаченні з точки зору єдності Церкви і конфесійності, яку можна побачити, проаналізувавши дію цього канону на практиці. Виникає низка запитань, на які ми не можемо дати однозначної відповіді, зокрема про зміст поняття “народ” у згаданому вище правилі. Це поняття можна розглядати географічно, адже відомо, що рання Церква, включена в структуру Римської імперії, розвивала свій устрій згідно з адміністративно-територіальним устроєм Римської імперії. Усі сучасні церковні поняття “єпархія”, “дієцезія”, “провінція” чи “парохія” – це не що інше, як поняття римського права. Чи маємо ми на увазі під поняттям “народ” етнічну особливість тієї чи іншої групи, яка проживала на певній території, була адміністративно самостійною в межах імперії, але мала мовну та етнічну приналежність? Чи включає в себе це поняття культурний ареал, який також буде відмінним від етнічного? Можна брати також до уваги політичний аспект. Коли ми говоримо, про “єпископа одного народу”, то маємо на увазі єпископа того міста, яке мало основне політичне значення для Римської імперії (для прикладу: Римський, Константинопольський, Антіохійський, Александрійський і Єрусалимський єпископи).

Неоднозначним також є трактування поняття “канонічна територія”. Представники кожної з Церков будуть обстоювати принцип поліетнічності Церкви. Наприклад, Російська Православна Церква — це поліетнічна Церква, до якої належать усі вірні, охрещені, які проживають на канонічній території, якою є Росія, Україна, Казахстан та інші країни. Отже, це її канонічна територія,

згідно з Апостольським правилом. За національно-етнічним визначенням Церкви, на якому базується багато автокефальних сучасних Церков, одна країна, одна держава повинна мати одну Церкву, і ми маємо обґрунтування потреби однієї-єдиної Церкви – скажімо, в Україні, де є одна держава, один народ, свідомий політично і національно.

Крім того, неоднозначність конфесійного підходу проявляється не тільки в розумінні Церкви, а й у розумінні канонічного права. Під канонічним правом ми розуміємо низку церковних норм, які організовують церковне життя і зобов'язують її вірних. З одного боку, це канони, створені Церквою і закріплені першими семи Вселенськими соборами, десятьма помісними синодами та описані у творах Отців Церкви (до святого Тарасія включно). Тобто до IX століття правотворчість Церкви закріплювала церковний устрій. З іншого боку, життя Церкви не зупинилось, а розвивалося далі, і ми вважаємо це основою для розвитку. Католицька Церква змінила свої джерела права, а Православні Церкви творили свої. Тому основне питання полягає у розумінні значення й чинності теперішніх канонів та 34-го канону Апостольських правил.

Багато православних каноністів, особливо на початку XX століття, наголошували на тому, що не можна буквально розуміти канони ранньої Церкви, а слід сприймати їх відповідно до правової позиції тієї чи іншої Церкви. А Іван Павло II у своїй промові про Кодекс канонів Східних Церков, виголошеній 1991 року, сказав, що вся спадщина ранньої Церкви, затверджена на Труляньському (чи Трульському або V-VI, як його ще називають) Вселенському соборі в 691-692 рр., є досі актуальною для всіх Східних Церков, зокрема для тих, які історично відновили свою єдність із Римським престолом. Тому цей канон актуальний для нашої Церкви, і він включений до каталогу джерел нашого права.

Ми можемо навести багато прикладів, коли конфесійне розуміння цього поняття заводить у глухий кут. Візьмемо Кіпрську Церкву, незалежність якої спочатку спробувала порушити Антіохійська Церква, а пізніше Константинопольська, проте її автономія, затверджена тим же Труляньським собором, існує досі, хоч Церква територіально діє в межах Константинопольського патріархату. Або більш болючий і складніший приклад: 28-й канон Константинопольського собору про поширення юрисдикції чи впливу (бо коли ми говоримо про територію, то в канонічному праві завжди маємо на увазі при цьому юрисдикцію, тобто набір повноважень

одної особи щодо іншої) Константинопольського патріярха не тільки на території, визначені канонами, а й на тих іновірців, які проживають поза територією Римської імперії. Сьогодні цей канон тлумачиться православними каноністами Російської Православної Церкви в один спосіб, а православними каноністами Константинопольської Церкви – в інший спосіб.

Розв'язанням проблеми канонічної території може бути відмова від конфесійного підходу і повернення до єдності Церкви, єдності системи церковного права. Визначення поняття “Церква” має базуватися на спільному для християн Символі віри (“єдина свята соборна й апостольська”), бо всі християни це визначення приймають. Це дає нам можливість обговорювати кожен із цих термінів, дивлячись одне одному в очі. Хоч багато православних і католицьких каноністів сприймають його по-своєму. Скажімо, православний каноніст митрополит Філарет (Дроздов) дав визначення Церкви як надтериторіальної структури, яка не обмежується жодним містом, областю, народом, часом, яка включає вірних усіх народів, усіх часів, областей і міст. Вважаю, що визначення Церкви, дане Другим Ватиканським Собором, як такої, що живе і проявляється в окремих Церквах, які пов'язані між собою, дозволяє розв'язати проблему конфесійного бачення Церкви.

У 34-му каноні йдеться про народ, місто, єпархію, єпископа, митрополита тощо, але немає поняття особи, права на свободу віросповідання і приналежність до тієї чи іншої Церкви. Це не дивно. Виходячи з тої наукової засади, що не слід приписувати людям того, чого вони не мали в давній час, треба зазначити, що в античній і середньовічній концепціях права проблема прав особи не стояла. Тоді йшлося про права колективні, права людини як частини певної групи, і в Церкві це відображено. Натомість сьогодні ми не можемо розв'язувати будь-яку проблему, не враховуючи пріоритету прав особи над правами тої чи іншої спільноти. Тому рішення Другого Ватиканського Собору, в яких, з одного боку, враховується особиста гідність людини та її право вільно обирати собі віросповідання чи приналежність до певної Церкви, а також, з другого боку, визнається право на автономію окремих Церков, зокрема право Православних Церков на власний правопорядок та устрій (в тому числі на їхнє конфесійне визнання канонічної території), і в яких, по-третє, дано визначення Церкви як єдиної і соборної, – ці рішення можуть стати способом розв'язання проблеми канонічних територій.

Андрій ЮРАШ
**РЕЛІГІЄЗНАВЧІ АСПЕКТИ ПОНЯТТЯ
“КАНОНІЧНА ТЕРИТОРІЯ”**

Насамперед я хочу відзначити особливість сьогоденного зібрання, яке є цікавою формою поєднання обговорення наукової проблеми і презентації книги, тобто є поєднанням теоретичного підходу і практичної реалізації. Це є потрібним і важливим сьогодні, адже ми часто влаштовуємо різного роду зібрання та обговорення, які не мають жодного практичного завершення. Отже, у єдності теорії та практики – богословської чи релігієзнавчої – я бачу запоруку успіху цього семінару.

Щодо проблеми канонічних територій можу сказати, що це одне з найцікавіших у сучасному контексті концептів, або понять, які в останній час вийшли на перші сторінки не лише суто теологічного, а й загальносупільного, зокрема журналістського, обговорення. Особливо це стосується України, де дуже складні й неоднозначні міжюрисдикційні проблеми змушують звертатися до аргументацій різного типу, в тому числі й до проблеми, чи концепту, канонічних територій чи канонічної території як такої. Коротко подам кілька бачень цієї проблеми.

Звертаючись у теоретичних роздумах над цією проблемою до Апостольських правил, зокрема 34-го правила, ми не знайдемо відповіді на питання, де є істина. Ні у православній еклезіології, ні в католицькій, ні в канонічному праві немає конкретних, обов'язкових, загальновизнаних формул, які не викликали б різного тлумачення. Це загальна проблема, яку можна розглядати по-різному, виходячи з конфесійного принципу, чи територіяльного, чи етнічного. Це проблема, яка є предметом дискусії теологів, еклезіологів, оскільки вона не вирішена ні в теорії, тобто в канонічному праві, ні на практиці. У православ'ї існує безліч проблем у стосунках між Церквами щодо тлумачення і реалізації цього поняття; у стосунках православ'я і католицизму ми також не знайдемо авторитетного рішення. Виходячи з такої ситуації, основні учасники церковних процесів підходять до вирішення проблем канонічних територій суб'єктивно. Наприклад, Російська Церква поводиться дуже агресивно – відома її реакція на розширення римо-католицьких структур на території Російської Федерації. Навмисне драматизуючи і роблячи цю ситуацію для обговорення цікавішою, я назву два “комплекси” з боку Російської Церкви. Перше: вона обурюється, що

на російських територіях нібито викрадають душі, проте сама Російська Церква водночас безперешкодно утворює свої структури (єпархії) на канонічній території західного патріархату Римо-Католицької Церкви. Друге: Російська Церква боїться втратити те, що вже втрачено, або те, що їм ніколи не належало. Йдеться про Галичину, а в недалекому майбутньому — усю Західну Україну та інші території; і це, можливо, буде в недалекому часі обговорюватися в масштабах усієї України. Але це лише один бік, одна форма підходу до розуміння канонічних територій, бо ми дуже часто зводимо це поняття лише до Сходу, хоч воно аплікується в масштабах усього християнства, в тому числі західного.

При цьому існує ще одна позиція, яку я назву “спокійно-розсудливою”. Це позиція Церкви, яка, з одного боку, впевнена у своїх силах, а з іншого — бере до уваги всю сукупність чинників, які визначають ситуацію; а саме — це позиція Римо-Католицької Церкви, яка не драматизує ситуації, спостерігаючи за розширенням єпархіяльних структур чи інших організаційних відгалужень Православних Церков на своїй канонічній території (як це було і на V—VI Вселенському соборі, коли було визначено межі п’яти нових патріархатів). Тобто існують дві протилежні реакції різних Церков: агресивна, яка йде зі Сходу, і розсудливо-спокійна, аргументована, що пов’язана з позицією Римо-Католицької Церкви. Цей дисбаланс позицій і підходів є очевидним на вісі “Римо-Католицька Церква — Православна Церква Московського патріархату”.

Слід сказати про проблеми, які виникають не лише на перетині цих двох конфесійних підходів — православного і католицького, а й усередині цих спільнот. Насамперед це стосується Православних Церков. Традиційно такі суперечності пов’язують із найвпливовішими Церквами: Московського патріархату і Константинопольського. Предметом різноманітних дискусій є Україна, Польща (хрестоматійний приклад: автокефалію Польської Православної Церкви, яку надав їй 1924 року Константинопольський патріархат, Московський патріархат не визнав, і 1948 року надав цю автокефалію сам), Чехословацька Церква, Православна Церква в Америці (яка до цього часу не визнана Константинопольським патріархатом і деякими іншими Східними Церквами), Естонська Церква тощо. Подібні сюжети щодо канонічних територій, щодо права і можливості надавати автокефалію або принаймні впливати на дієцезіяльні структури на певних територіях можна побачити, наприклад, у стосунках між Російською і Румунською

Православними Церквами або в ситуації у Молдові, де існують дві митрополії: одна під юрисдикцією Московського патріархату, інша – під Румунською Церквою. Думаю, що рано чи пізно це питання постане на українській Буковині, де вже є кілька громад, які декларують свою підпорядкованість Румунському патріархатові. Пізніше, можливо, постане ще складніший комплекс проблем, пов'язаних з українською ситуацією. Відомий прецедент дискусії в міжвоєнний період щодо канонічної території в Закарпатті між Константинопольською і Сербською Православними Церквами. У Чехословаччині існувало дві юрисдикції: менша підлягала Константинополю, а більша – Сербській Церкві; тепер же українське Закарпаття все підпорядковане Московському патріархатові, і тут можуть виникнути певні дискусії.

Ускладнює ситуацію непослідовність дій щодо тлумачення цієї проблеми. Наприклад, позиція Російської Православної Церкви щодо Естонської Апостольської Православної Церкви, яка отримала свій автокефальний статус уже в 90-х роках ХХ століття, після отримання Естонією незалежності. Майже в той самий час його отримала і Фінляндська Церква. Московська патріархія не ставить під сумнів становище Фінляндської Православної Церкви, але виразно не бажала 1995 року погоджуватися із ситуацією в Естонії. Тобто ми бачимо два різні стандарти підходів до вирішення проблеми. Різниця між ними полягає в політичній ситуації: Фінляндія свого часу змогла існувати як політична держава і зберегти свої кордони, а Естонія перебувала в комуністичному пострадянському стані.

Отже, в більшості випадків ми бачимо, що поняття канонічних територій сформувалося стихійно – не на основі якихось визначених правил, а на основі історичних реалій. Прикладами можуть бути Закарпаття чи Словаччина: Константинополь обґрунтував приналежність цих канонічних територій до себе тим, що саме константинопольські місіонери першими їх християнізували. Це не канонічний прецедент, а суто історичний факт.

Другий проміжний висновок: треба стати на якусь позицію — або категоричного визнання тих реалій, що склалися, або, приймаючи логіку історичного розвитку, продовжувати розвивати попередні підходи до сучасної ситуації, виходячи з логіки теперішнього моменту. Певною мірою східне християнство, яке дуже довго і часто послуговувалося згаданим концептом канонічних територій, зараз стало його заручником. Коли в 1960-1970-х роках з ініціативи Константинопольського патріархату постало питання про потребу

скликання міжправославних нарад або собору, то одне з перших питань, яке при цьому піднімалося, — це питання канонічних територій і умов отримання автокефалії на сучасному етапі.

Ми бачимо, що нема якогось універсального принципу, за яким можна було б визнавати автокефалію тієї чи іншої Церкви (чи надавати її): за етнічною ознакою, що було засуджено в 1872 році Константинопольською Церквою, чи політичною, як це було раніше. Конфесійний принцип — це один із тих можливих підходів, які треба брати до уваги, але слід при цьому уточнити саме поняття конфесії. Якщо брати до уваги релігієзнавче розуміння конфесії, то конфесіями є не Православні Церкви, а православ'я й католицизм, і на перетині їхньої взаємодії можна шукати відповіді. І якщо ділити світ між конфесіями, тобто православ'ям і католицизмом, тоді Московська патріярхія “звільняється” (тобто не має обмежень у своїх діях) і може вільно розвиватися в межах усього світу, але при цьому вона не має жодного права претендувати на іншу конфесію — католицизм, яка розвиває себе в межах усього універсуму, всього світу, зокрема в Росії. Адже тоді ці конфесійні площини перетинаються, і кожна з конфесій — православ'я та католицизм — існують окремо. А якщо ми повертаємося до постанов соборів першого тисячоліття, де світ ділився на патріярхати і де це відносно строго визначено, то тоді ми повинні (ті, хто визнає цей концепт) по-іншому ставитися до сучасних реалій.

Остання теза: канонічні території зараз — це проблема, яка не повинна бути в центрі уваги усіх християнських Церков. Територіальну проблему можна порівняти із проблемою якогось господаря, який більше часу й сил витрачає на те, щоб обгороджувати свою територію, ніж на те, щоб її впорядковувати. Головна увага Церков має бути спрямована на внутрішнє зосередження і роботу зі своїми вірними, на розвиток внутрішніх інфраструктур, що приведе до зміцнення самих Церков. Думаю, що треба переорієнтувати інтелектуальні, богословські та євангелізаційні зусилля Церков на внутрішній вектор. Презентована сьогодні книга допоможе знайти єдність у вирішенні цих проблем та їхнє нове бачення.

Олег ТУРІЙ
**ІСТОРИЧНІ АСПЕКТИ ПОНЯТТЯ
“КАНОНІЧНОЇ ТЕРИТОРІЇ”**

Я вдячний організаторам семінару, що вони поставили мою доповідь третьою за порядком, бо я вже не мушу звертатися до тих фактів і тих аргументів, що їх наводили і пояснювали мої колеги. Спробую схематично подати лише стислий огляд проблематики, а заодно й зекономити трохи часу для дискусії. Відразу ж хочу анонсувати, що не говоритиму про питання канонічної території в усій християнській історії, а зосереджуся на українському контексті, тобто на тих його аспектах, які стосуються, з одного боку, взаємин Церков київської християнської традиції, а з другого — стосунків між Східною і Західною Церквами на наших теренах. Ці дві сюжетні лінії я хотів би проілюструвати кількома прикладами, що відображають головні етапи та переломні моменти історичного розвитку.

Почну зі згаданого вище 34-го Апостольського правила (на яке найчастіше покликаються, говорячи про канонічну територію), згідно з яким єпископи кожного народу мають знати свого першого єпископа. Якщо подивитися, як дія цього правила виявлялася впродовж історичного розвитку Церкви Христової в Україні, то побачимо, що його чинність радше заперечувалася, ніж справджувалася. До нього більш охоче апелювали, ведучи дискусії навколо тих чи інших проблем церковного життя, ніж керувалися ним для їхнього вирішення. Натомість набагато частіше в історії ми спостерігаємо дієвість іншого середньовічного правила, яке звучить так: “Чия влада — того й віра”. Саме цю парадигму, це правило, пристосовуючи до теми нашої розмови, я би модифікував таким чином: “Чия влада — того й канонічна територія”.

Як відомо, утворена після Володимирового хрещення Руси Київська митрополія охоплювала землі усієї Східної Слов’янщини і, таким чином, принаймні тоді існувала єдність державної та церковної території. Іншими словами, впродовж кількох століть державні кордони Київської Руси визначали межі єдиної єрархічної структури – Руської (а згодом Київської) митрополії. У період т. зв. роздроблення, з появою окремих удільних князівств, ми вперше в історії зустрічаємось із наміром розділити цю церковну (канонічну) територію та пристосувати межі еклезіяльної юрисдикції до нового адміністративно-територіяльного устрою. І найперша така спроба, хоч як це парадоксально, походила не з теренів “одвічних

сепаратистів і розкольників” (як сьогодні в певних середовищах називають виключно українців), а саме з тих земель, які стали осередком формування окремішньої російської державності. Першим прецедентом цієї тенденції до поділу була спроба утворення незалежної від Києва митрополії князем Андрієм Боголюбським (1155 — 1174) у другій половині XII ст. Як відомо його батько, суздальський князь Юрій Долгорукий, усе життя мріяв посісти верховний престол Русі у її давній столиці, тричі підкоряв місто і сподівався після смерті залишити в ньому наступником свого сина. Однак Андрієві, за твердженням літопису, “не милий був Київ”; він ще за життя батька покинув його з частиною прихильних до нього бояр та війська і взявся розбудувати власне князівство на північно-східних окраїнах Русі. Щоб підкріпити своє правління авторитетом духовної влади, він самочинно переніс центр єпархії з Ростова до своєї нової столиці — Володимира-над-Клязьмою, в якому побудував величний катедральний собор, щедро обдарувавши його фактично викраденими з Києва та околиць церковними реліквіями. Мало того, володимиро-суздальський правитель звернувся до Царгорода з вимогою утворити для його князівства окрему, незалежну від Києва, церковну провінцію, посилаючись на відоме вже нам 34-те Апостольське правило, згідно з яким окрема держава повинна мати свого власного церковного намісника.

Цікаво, що Царгород після детального розгляду Андрієвого клопотання на спеціальному синоді (в якому взяли участь і київський митрополит, і позбавлений престолу ростовський єпископ, і запропонований Боголюбським кандидат на нового митрополита) відповів категоричною відмовою, заявивши, що з давніх-давен на цій території був лише один митрополичий престол у Києві, і тому ніякого іншого престолу творити не можна, покликаючись на те саме 34-те правило. Таким чином, ця перша спроба поділу Київської митрополії, ініційована Андрієм Боголюбським, так і не була реалізована. Нещасного претендента на першоєрарха володимиро-суздальської митрополії згодом віддали на суд київському митрополитові й четвертували. І це не лише “закрило” саму проблему, а й на якийсь час відбило бажання іншим виступати з подібними “сепаратистськими” ідеями. До речі, саме у відповідь на цю спробу поділу митрополії в титулі київських архиєреїв з’явився додаток “і всієї Русі”, щоб підкреслити неподільність її “канонічної території”.

Ситуація знову змінилася в період після монгольського нашествия

у зв'язку з перенесенням у 1299-1300 рр. осередку київських митрополитів на північ, до того ж таки Володимира-над-Клязьмою. Тепер уже створення окремої митрополії почали домагатися галицько-волинські князі, аргументуючи свою вимогу тим, що їхнє князівство є окремою державою, а не частиною Київської Русі, якої *de facto* давно вже не існує. Клопотання у цій справі робив син князя Данила Галицького Лев, однак лише його спадкоємцеві Юрію Львовичу вдалося в 1303 р. таки отримати згоду Царгородського патріярха Атанасія та візантійського імператора Андроніка Палеолога на піднесення Галицької єпархії до рангу митрополічної, з підпорядкуванням їй Володимирської, Луцької, Перемиської, Турівської й Холмської єпархій.

Все ж, із точки зору Царгорода, цей крок був вимушеним, а поділ – небажаним, тому що завжди існувала небезпека виникнення конфлікту між двома церковними юрисдикціями через політичні міжусобиці князів, а це потенційно загрожувало відходом однієї з них від послуху самому Царгородові. Якщо ж врахувати географічну віддаленість руських земель від Візантії, труднощі в комунікації з нею й відсутність їхньої політичної залежності від неї, то зрозуміло, чому Царгородський патріярхат завжди орієнтувався на принцип неподільності Київської митрополії, наполягаючи, щоб ці території завжди мали одного (тобто залежного від Царгорода) митрополита. Це була, так би мовити, “генеральна лінія” великої Церкви, яка виходила не стільки з історичних чи канонічних підстав, стільки з прагматичних церковно-політичних міркувань. До цього додалася ще й та обставина, що Царгород із часом почав трактувати володимиро-суздальських, а пізніше – московських правителів як можливих правонаступників візантійських імператорів у ролі покровителів і захисників вселенського православ'я, оскільки сама імперія поволі, але неухильно наближалася до свого занепаду.

Тому перша Галицька митрополія проіснувала лише до 1347 р., коли її (у зв'язку зі згасанням галицько-волинської династії та у відповідь на домагання московського князя Симеона Гордого з 1326 р. перенести до Москви осередок Київської митрополії) було ліквідовано “золотою буллою” візантійського імператора Йоана VI Кантакузенеа і знову підпорядковано “святій митрополії Києва й цілої Русі”. Відновлена 1370 р. вдруге стараннями (і погрозами) польського короля Казимира III, під владу якого потрапили галицькі землі в середині XIV ст., Галицька митрополія невдовзі знову повернулася під юрисдикцію московських архиєреїв, які з 1401 р.

починають титулувати себе “митрополитами Київськими, Галицькими і всієї Руси”. Подібні (також недовговічні) спроби утворити окрему митрополію для своїх підданих візантійсько-слов'янської традиції робили й правителі Великого князівства Литовського, до складу якого увійшла більшість українсько-білоруських земель після монгольської навали.

Отже, ми бачимо як із дезінтеграцією Київської Руси землі давньої Київської митрополії виявилися поділеними між трьома більшими державами: Литвою, Польщею і Московією. Кожна з них, намагаючись утвердити своє панування і підкорити решту земель “київської спадщини”, прагнула мати й виключний вплив на “канонічній території” Київської Церкви. А оскільки жодній зі сторін не вдавалося здобути “остаточну перемогу”, то й церковним структурам довелося пристосовуватися до існуючих політичних реалій. Логіка історичного розвитку та дедалі більші ментально-цивілізаційні відмінності народів, що розвивали духовну традицію Києва у різних соціально-економічних та суспільно-політичних контекстах, неухильно вели до остаточного поділу давньої “канонічної території” по лінії державного кордону. Каталізатором цього розмежування стали події навколо укладення Флорентійської унії (1439), яку підтримали митрополит об'єднаної на той час Київської митрополії Ісидор та єрархія й вірні українсько-білоруських земель, але яку відхилила світська та церковна верхівка Великого князівства Московського. При підтримці князя Василя II, який усунув Ісидора з престолу й ув'язнив його “за зраду”, єпископи з теренів, залежних від Москви, у 1448 р. проголосили автокефалію своєї Церкви, самочинно обравши нового митрополита. Його наступники на престолі прийняли й новий титул “митрополитів Московських і всієї Руси”.

Таким чином Київська Церква була розділена на дві окремі митрополії, хоч із цим у Царгороді ще довго не могли змиритися, призначаючи до Києва митрополитів з давніми повноваженнями (яких вони практично не могли реалізувати) та докоряючи московитам за розкол і сваволю (чим ті, своєю чергою, не надто переймалися). Такий статус Московської Церкви – канонічно не визнаної автокефалії зі своєю, відокремленою від Церкви-матері, територією – формально тривав до 1589 р. Скориставшись перебуванням у Москві Царгородського патріярха Єремії II, Москва домоглася фактичного визнання своєї автокефалії; мало того, вона отримала й вищий єрархічний статус — патріярхат. Однак цікаво, що

першим актом, що його патріярх Єремія видав, вирвавшись за межі “канонічної території” Московської держави, була грамота, якою він однозначно й категорично заявив, що Київська митрополія залишається у лоні Царгородського патріярхату і що новостворений Московський патріярхат на цю територію жодних прав не має. Таким чином, цим юридичним актом було остаточно узаконено, що кордон між Московською державою і Річчю Посполитою є кордоном між двома “канонічними територіями” православної традиції: Московським патріярхатом і Київською митрополією Царгородського патріярхату.

Нова проблема з територією (говоритимемо виключно про Київську митрополію, залишаючи осторонь Московський патріярхат) з’являється у зв’язку з укладенням Берестейської унії 1596 р. Різні концепції церковного поєднання та різне сприйняття укладеного в Римі й ратифікованого частиною єпископату і духовенства в Бересті унійного акту призвели до того, що лінія розколу цього разу пролягла не за якимись геополітичними координатами, а в межах однієї державної території, відповідно до церковного підпорядкування. Тобто поділ відбувся на тих, які воліли залишатися під омофором Царгородського патріярха, і на тих, які хотіли змінити цю юрисдикцію на римську. Звичайно, різниця поглядів не відразу означала наявність двох різних Церков. Ця складна, сумна і трагічна історія конфесійного поділу мала кілька етапів свого розвитку. Спочатку це була богословська полеміка, судові тяжби й сеймові баталії з наміром переконати іншу сторону відмовитися від своїх “блудів” та зійти з “хибного шляху”. 1620 року, після рукоположення Єрусалимським патріярхом Теофаном III нового митрополита та єпископів на ті престоли, що їх посідали унійні владики, з’являються дві паралельні єпархії, намісники яких носять той самий титул “митрополита Київського, Галицького і всієї Руси” та канонічно вважають “свою” ту саму територію, хоч реально здійснюють свої повноваження лише стосовно тих, хто визнає їхню юрисдикцію. 1632 року польський король Володислав VI, бажаючи припинити суперечки про канонічність тієї чи іншої єпархії та про законність претензій сторін на ту чи іншу територію, вирішує справу за іншим імперським принципом: “поділяй і владарюй”. Він офіційно визнав обидві митрополії — унійну і православну, закріпивши за кожною з них певні єпископські престоли, монастирі та храми.

Звичайно, що королівське рішення аж ніяк не припинило релігійного протистояння в українсько-білоруських землях. Мало

того, на нього наклалися інші соціально-економічні, етнокультурні та державно-політичні конфлікти, внаслідок яких 1654 року центральна і східна частини України під час козацького повстання під проводом Богдана Хмельницького перейшла під “високу руку єдиновірного московського правителя”. Невдовзі й та частина православної Київської митрополії, яка опинилася під пануванням Росії, була підпорядкована Московському патріархатові (1685 – 1686) на засадах, далеких від канонічності, що й досі дає підставу Царгородові сумніватись у легітимності цього акту. Але навіть якщо прийняти його за dokonаний факт, то все ж варто наголосити, що під церковну зверхність Москви перейшла не ціла митрополія, а лише сам митрополит (обраний також за досить сумнівних обставин) і ті території, які належали Російській державі (себто Лівобережжя та саме місто Київ з околицею). Натомість інша частина митрополії (на Правобережжі) і далі вважалася канонічною територією Царгородського патріархату, а київські митрополити чи адміністратори управляли нею як екзархи Царгородського патріарха для тих єпархій, які залишалися під державною владою Речі Посполитої.

“Канонічну територію” Київської митрополії Москва дуже швидко “облаштувала” по-своєму. Відразу після Переяслава було забрано з-під юрисдикції Києва білоруські єпархії та Чернігівську архієпархію й підпорядковано їх безпосередньо Москві. 1687 року київським митрополитам було заборонено вживати в титулі додаток “і всієї Руси”. Згодом від самої митрополичої єпархії було відокремлено її південну частину та утворено Переяславську єпархію. Таким чином, давня Київська митрополія на землях під російською владою була перетворена з помісної Церкви свого права у звичайну регіональну структуру іншої Церкви – Російської – та у знаряддя русифікаторської політики царської держави.

Як реакція на маргіналізацію та “зросійщення” української православної традиції на Лівобережжі і в самому Києві поступово відбувається перехід на унію тих українських земель, що перебували під польською владою (і не без її сприяння). Тому приблизно на початку XVIII ст. ми знову маємо ситуацію, коли кордон між Річчю Посполитою і Московським царством стає кордоном між різними церковними юрисдикціями (цього разу ще й різної конфесійної приналежності): між унійною Київською митрополією, з’єднаною з Римом, та Московським патріархатом із “розчиненою” в ньому православною Київською митрополією.

Ще з більшою послідовністю принцип “чия влада – того й віра” виявлявся у ставленні російської державної та церковної верхівки до унійної Церкви. Кожного разу, як із ослабленням Речі Посполитої та її поділами царська імперія поширювала своє панування на суміжні українсько-білоруські землі, це тягло за собою насильницьке переведення “уніятів” на одержавлене російське православ’я (1768-1796 – Правобережна Україна, 1839 – Західна Білорусь і Північна Волинь, 1875 – Холмщина й Підляшшя) та відповідне розширення “канонічної території” Російської Православної Церкви. Кожного разу таке перепідпорядкування здійснювалося під лозунгом “повернення в лоно Церкви-матері”, хоч фактично це було звичайнісіньким прозелітизмом, що його Москва звикла шукати де завгодно, лише не у власній історії та практиці. Адже не можна повернутися туди, де ти ніколи не був! Якби “уніяти” на Правобережжі і справді хотіли кудись повернутися, то лише до того стану, в якому була їхня Церква перед унією, себто – до Київської митрополії Царгородського патріархату. Натомість їх не лише “навернули” до іншої конфесії, а й прямо підпорядкували Москві, змінивши при цьому характерні риси їхнього церковного життя та перекроївши навіть межі епархій, щоб цей зв’язок із давньою традицією розірвати остаточно та “облаштувати” її на російський синодальний кшталт.

Подібну модель намагалися застосувати і для “навернення” галицьких греко-католиків під час Першої світової війни, хоч до того російська єрархія ще визнавала, що ці терени, принаймні формально, мали б належати до канонічної юрисдикції Царгорода. Адже ще у 1910 р. волинський єпископ (пізніше архієпископ) Антоній (Храповицький) отримав від Царгородського патріарха Йоакима III право бути екзархом для тих вірних, які в Галичині мали бажання перейти з унії на православ’я. Звичайно, що під час війни та окупації краю російськими військами про ці “формальності” ніхто вже не згадував, а царська адміністрація разом із церковними “місіонерами” займалися відвертим насаджуванням православ’я синодального штибу.

За цією ж імперською схемою діяла і радянська влада, сприяючи розширенню “канонічної території” Російської Православної Церкви шляхом ліквідації унії та переведення під юрисдикцію Москви православних (чи “оправославлених”) вірних на тих землях, які були приєднані до Радянського Союзу внаслідок Другої світової війни. Тут уже не йшлося про канонічні чи загалом церковні підстави і навіть не

згадувалося про Правила апостолів, бо тоді найбільшим “ревнітелем православія” і “собірателем земель” для Московського патріархату довелося б визнати недовченого семінарста та професійного атеїста Йосифа Сталіна. Натомість послідовно і брутално втілювався принцип: де є радянська держава, там має бути лояльна до цієї держава і слухняна Церква. Якщо логіку тоталітарного режиму ще якось можна зрозуміти (але не виправдати), то незрозуміло, якою логікою керується провід Московського патріархату, який ще й досі наполягає на “канонічності” насилля над сумлінням віруючих. У результаті маємо сьогодні таку ситуацію: РПЦ вважає всю територію колишнього СРСР своєю монопольною “вотчиною” без огляду на те, як, коли, за яких історичних обставин та на підставі яких церковних канонів ті чи інші землі туди входили. Складається враження, що єпархія цієї Церкви ще й досі живе в “непорушному Союзі” або принаймні не покидає надії на відновлення і колишньої імперії, і свого монопольного статусу.

Що стосується проблеми “канонічної території” в історичних взаєминах християн східної та західної традицій на землях сучасної України, то тут ми змушені обмежитися лише кількома моментами. Із джерел знаємо про присутність латинників у Київській Русі ще навіть до її офіційної християнізації. Згодом були засновані окремі монастирі, храми та парохії латинського обряду. Однак єрархічні структури починають з’являтися лише після того, як українські землі опиняються під владою Польщі та Литви. Зокрема, вже король Казимир III (правив до 1370 р.) пропонував Папі Климентію VI заснувати у підкореній ним Червоній Русі окрему латинську митрополію зі сімома єпископськими катедрами. Цей намір вдалося частково реалізувати 1375 р., коли буллою Папи Григорія XI (1370-1378) *Debitum pastoralis officii* було канонічно засновано Галицьку Римо-Католицьку архієпархію та вікарні єпископства [тобто залежні від Львівського первопрестолу] у Володимирі, Перемишлі й Холмі, де передбачалося, згідно з постановами IV Латеранського собору (1412), усунути від церковної влади “схизматицьких наставників”, а вірних східної традиції підпорядкувати юрисдикції латинських ординаріїв. На практиці ж становлення єпархіяльної мережі латинників усюди, окрім Галицької архієпархії, відбувалося паралельно до існуючих давніх єпископств візантійсько-слов’янської традиції. Тобто на наших землях чи не вперше в історії закріпився феномен, який тепер у канонічному праві називають “подвійною єпархією”, коли всупереч давньоцерковному правилу “одне місто —

один єпископ” архипастирську відповідальність на одній і тій самій території здійснювали два архиєреї різних обрядів. При цьому Латинська Церква, займаючи привілейоване становище і користуючись підтримкою державної влади, ніколи не визнавала легітимності й рівноправності єрархічних структур східної традиції. Руських єпископів у кращому випадку вважали вікаріями для окремого обряду, але не повноправними ординаріями. У тогочасних офіційних документах їх навіть називали не *episcopus*, а *vladice*, священників — не *parochus*, а *popones*, а храми — не *ecclesia*, а *synagoga*. Така термінологія відображає сприйняття усього східного як чогось другорядного, меншовартісного. В основі ж такого трактування лежала офіційна римська доктрина “вищости латинського обряду”.

Ситуація докорінно змінилася після переходу західноукраїнських земель під владу Габсбургів. Австрійські правителі визнали канонічну самостійність єпархій східної традиції та юридично урівняли їхніх намісників і душпастирів в усіх правах із латинниками, а отже й визнали їхню юрисдикцію на певній території. Однак, з точки зору католицького церковного права, ця проблема ще довго залишалася не вирішеною. 1863 року за посередництва Риму було укладено так звану конкордію, тобто угоду про міжобрядові стосунки у Галичині, за якою нарешті було визнано певні права єпископств східної традиції, хоч їх і далі не вважали окремою Церквою, а лише іншим обрядом.

Нову сторінку відкрив Другий Ватиканський Собор у 60-х рр. ХХ ст., який визнав за Східними Церквами право помісности і їхньої рівности з римо-католиками в усіх відношеннях, зокрема право мати не лише свою еклезіяльну, літургійну та канонічну традицію, а й розвивати власне богослов'я.

На завершення можна підсумувати, що впродовж історії питання канонічної території і претензій на цю територію дуже тісно було пов'язане з питанням політичної влади. У сучасному світі, за нинішніх обставин, на перше місце виходять питання розбудови громадянського суспільства, пріоритету прав особи над правами будь-яких спільнот. Якщо дивитись на проблему з цієї перспективи, треба визнати, що “канонічною територією” віри стає душа, серце кожної окремої людини. Саме за цю “територію” усім без винятку Церквам сьогодні й варто було б поборотися.

Григорій СЕЛЕЩУК
“КАНОНІЧНА ТЕРИТОРІЯ”:
ЮРИДИЧНИЙ АСПЕКТ

Одразу зазначу, що юридичний аспект поняття “канонічна територія” не є таким суперечливим, як, наприклад, релігієзнавчий аспект, канонічний чи історичний.

Поняття “канонічна територія” в законодавстві України відсутнє. Наскільки мені відомо, ніхто з правників цього поняття не аналізував. Тому джерельна основа доповіді не є численною. Попри надзвичайну актуальність питання канонічних територій в Україні, брак уваги правників до цього питання пояснюється доволі просто: поняття “канонічна територія” не є і, зрештою, не може бути юридичною категорією. Це поняття входить до системи релігійних вірувань.

Однак дії віруючих, які керуються у своїй діяльності поняттям “канонічна територія”, можуть і повинні отримувати юридичну оцінку. Під релігійною діяльністю розуміємо будь-яку діяльність віруючих, пов’язану з їхніми релігійними переконаннями, а під релігійною організацією — таку організацію, яка на законних підставах займається релігійною діяльністю.

Змоделюймо дві ситуації. Ситуація перша: віруючі певної релігійної організації займаються релігійною діяльністю винятково на певній території, яку називають своєю канонічною територією. Таке переконання є частиною релігійних переконань представників цієї релігійної організації. Як зазначено у ч. 3 ст. 5 Закону України “Про свободу совісті та релігійні організації” (далі – Закон), “держава... бере до відома і поважає традиції та внутрішні настанови релігійних організацій”. Така діяльність є цілком правомірною, і держава повинна її захищати.

Ситуація друга: віруючі певної релігійної організації чинять перешкоди представникам іншої релігійної організації у їхній релігійній діяльності на певній території, мотивуючи це канонічною приналежністю території. Юридичний аналіз цієї ситуації слід починати, спираючись на Основний Закон. Стаття 35 Конституції України визначає, що кожен має право на свободу світогляду і віросповідання, яке включає в себе свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Здійснення цього права може бути

обмежене законом лише в інтересах охорони: а) громадського порядку; б) здоров'я і моральності населення; в) захисту прав і свобод інших людей.

На перший погляд, в описаних ситуаціях існує суперечність між правовими нормами. З одного боку, віруючі першої релігійної організації мають право вимагати пошанування своїх релігійних традицій, відповідно до яких на певній території віруючі іншої релігійної організації не повинні діяти. З іншого боку, віруючі іншої релігійної організації мають право безперешкодно займатися релігійною діяльністю на всій території України.

Глибший аналіз дає однозначну відповідь. Закон встановлює межу вшанування державою традицій та внутрішніх настанов релігійних організацій. У ч. 3 ст. 5 Закону зазначено: "...якщо вони не суперечать чинному законодавству". Вимоги віруючих першої релігійної організації до віруючих другої релігійної організації суперечать ст. 35 Конституції України. Окрім того, такі вимоги носять дискримінаційний характер, а тому, залежно від характеру правопорушення, можуть бути переслідувані державою або в адміністративному, або в кримінальному порядку.

Правова оцінка описаної тут другої ситуації однозначна — перешкоджання віруючим займатися релігійною діяльністю є неправомірним.

Ми провели юридичний аналіз змодельованих ситуацій в особистісному вимірі права на релігійну свободу. У колективному вимірі юридична оцінка змодельованих ситуацій є аналогічною — з тою лише відмінністю, що слід чітко розмежовувати неправомірні дії чи бездіяльність організації та члена організації у кожному конкретному випадку. Наприклад, якщо неправомірні дії чи бездіяльність є наслідком рішення колективного керівного органу, то такі дії чи бездіяльність можуть потягнути за собою наслідки, передбачені ст. 16 Закону, а саме: припинення діяльності релігійної організації в судовому порядку.

При цьому слід брати до уваги те, що *de facto* релігійні об'єднання не можуть набути статусу юридичної особи, а тому не є суб'єктами права. Тому можна проводити юридичну оцінку діяльності тільки тих релігійних організацій, які виступають суб'єктами права. До них належать релігійні громади, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, управління і центри.

Отже, дискусії щодо канонічних територій повинні проходити винятково у внутрішньорелігійному або внутрішньоцерковному діалозі, а держава в цей діалог повинна втручатися лише за умови порушення релігійних прав, а також при виникненні цивільних спорів.

ДИСКУСІЯ

о. Михайло ДИМИД: При обговоренні правничого аспекту канонічних територій не бралися до уваги богословські джерела. Якщо ми шукаємо якісь вселенські універсальні цінності, то вони позначаються богословським поняттям, а канонічне право — це суто конфесійна справа, конфесійна інтерпретація колись спільного для усіх богословського джерела. Канонічне право як спільна платформа для Церков сьогодні не існує. Немає канонічної території, оскільки немає єдиного канонічного права, яке визнавали б та однаково тлумачили всі Церкви.

УГКЦ, починаючи від правління Митрополита Андрея і до сьогодні, визнає своєю канонічною територією увесь світ. Андрей Шептицький їздив по всьому світу, створював скрізь релігійні структури. Ця місія продовжується і сьогодні. Так поводяться усі Церкви без винятку, тільки вони лицемірять і замовчують це. Так робить РПЦ, Константинополь тощо.

Хоч теоретична база Церкви і спирається на територіальну структуру, але на практиці всі Церкви бачать центр своєї церковности в людині.

Борис Коржос (Президент Західної конференції Адвентистів Сьомого дня): “Господня земля і все, що наповняє її”, — так говорить Євангеліє. Звичайно, традиції, культура і звичаї традиційних Церков сягають далеко в минуле, але сьогодні ми живемо в інший час. Ми живемо в новій Україні, у вільній державі, яка існує на засадах рівноправ'я між громадянами. І саме ці чинники доводять, що не можна прив'язувати релігію до якоїсь території. Неправомірно прив'язувати Церкву до якоїсь конкретної канонічної чи іншої території. Сьогодні, коли будується нова держава і коли є можливості розвитку для кожної Церкви, вона повинна розвиватись незалежно від території, сягати далі, ніж території своєї канонічності у минулому.

о. Іван ДУТЧАК: Запитання до правника: Якщо релігійні організації діють згідно зі своїми статутами, чи вимагає законодавство окреслювати в цих статутах певну територію, де діє ця громада чи це єпархіяльне управління?

Григорій СЕЛЕЩУК: У Законі України “Про свободу совісті і релігійні організації” такої вимоги немає у переліку документів, які слід подавати для реєстрації релігійної громади чи об’єднання. Проте у статуті можна вказувати все, що забажають організатори відповідної установи, якщо це не суперечить законодавству.

Отже, зазначення території не суперечить законодавству, але не є й обов’язковим.

Леся КОВАЛЕНКО: Сьогодні, як ми бачимо, було зроблено спробу запропонувати вихід із надконфесійності Церкви — усі ми говорили про одне: про важливість особи. Я хочу наголосити на цьому критерії, а також іще раз повернутися до потреби єдності і соборності Церкви.

Якщо ми говоримо про душу людини та її первинність, то тут насамперед ідеться про богословський аспект Церкви. Проте я хочу також сказати про існування спільної системи права для Церкви Христової. Вона *de facto* існує, визнана різними конфесіями. Тобто ми можемо говорити про спільну канонічну основу з іншими Православними Церквами. Інша річ, що вона не має однозначної інтерпретації та однакового розвитку.

Я також вважаю, що можна говорити про діалог систем світського і церковного права, бо маю надію, що минули часи позитивізму, коли право визначалося нормами, встановленими винятково державною владою. Право — це норми, що їх визнають держава і внутрішні статuti релігійних організацій. Тому слід говорити про діалог двох систем права.

Андрій ЮРАШ: Я хочу поділитися своїми думками щодо співвідношення функцій держави і проблеми канонічних територій. У конкретному практичному застосуванні цих двох сфер – державної і церковно-канонічної – цікавою була і залишається ситуація в Україні. Українська держава довгий час виступала *de facto* (не юридично) “охоронцем” канонічної території Московського патріархату (це можна проілюструвати великою кількістю фактів) і не сприяла жодній іншій Церкві, крім Московського патріархату. Тобто вона

гальмувала будь-які інші сценарії та розв'язки, пов'язані з канонічною територією. Зараз у нашій державі відбувається процес пошуку, і в цій ситуації держава мала б зайняти різновекторну позицію. З одного боку, звичайно, в нас є велика частина послідовників Московського патріархату, які, напевно, за жодних обставин не погодяться перепідпорядкуватися Константинополю чи будь-якій іншій Церкві (навіть українській). Отже, держава має бути щодо них гарантом права. З іншого боку, вона такою ж мірою повинна сприяти тим церковним відгалуженням, які хочуть отримати свій статус. Держава повинна бути нейтральною, сприяти кожній Церкві, а не лише традиційним Церквам, тобто забезпечувати свободу совісти.

Хочу додати невелику ремарку до доповіді п. Олега, який казав, що Україна була першою в історії територією, в якій фактично діяли дві паралельні церковні юрисдикції. Сьогодні вона є *de facto* територією не лише двох юрисдикцій, а уже трьох.

В Україні існують тепер чотири канонічні території — це дві православні та, якщо брати еклезіологію окремішності, дві католицькі канонічні території: УГКЦ і Римо-Католицька Церква.

Відкритим залишається запитання: як бути із Символом віри? Ми маємо єдину Церкву чи багато Церков?

о. Михайло ПАЛІЙ: Коли ми говоримо про канонічну територію, зокрема в історичному розвитку, то завжди беремо до уваги локальний рівень. Такою була практика Вселенської Церкви – тієї, що в часи Римської імперії була поділена на Західну і Східну. Отець Михайло Димид зауважив, що така практика зумовлена богословським аспектом. Це правильно. Тоді ще не було територіяльного розподілу, а існувало лише адміністративне регулювання, щоб зберегти мир між різними єпископами на одній території, бо одні втручалися у юрисдикцію других, тобто на територію других, що не було дозволено.

Сьогодні Східні Католицькі Церкви, Римо-Католицька Церква та усі Православні Церкви не зрікаються своєї тисячолітньої спадщини. Для нас усіх є актуальним право семи Вселенських соборів. Якщо воно діяло тоді й усі його розуміли, то чому тепер його не розуміють? Тих, хто не розумів, карали.

У вселенському розумінні це право діяло та діє і має одне правдиве автентичне тлумачення. Для з'ясування тих, хто відступив від правила, і для покарання їх потрібна чітко визначена база. Ми

повинні дотримуватися того принципу, що це правило має автентичне тлумачення.

(...)

о. Михайло ДИМИД: Я хочу навести практичний приклад щодо тези пані Лесі Коваленко, яка обстоює наявність бази. В теорії база існує, і я її не заперечую. Але практично вона не існує. Є Кодекс канонів Східних Церков, існує одна автентична інтерпретація. У ситуації незалежної України, яка є одною великою територією, в неї “вкрадено” частину території УГКЦ — Перемиську єпархію. Отже, ми маємо конкретний приклад, як за існування всіх тих законів забрали частину території нашої Церкви.

Олег ТУРІЙ: Я хочу сказати про свободу вибору, свободу совісті, свободу пропаганди Євангелія. У цьому питанні треба мати на увазі два аспекти: треба розуміти свободу вибору не як свободу “міняти рукавиці” (скажімо, мені не подобаються ті рукавиці, я їх викидаю і беру нові), тобто свобода вибору означає не лише те, що людина може щось вибирати, чого вона не має, — а як свободу відмовитися від того, що вона може мати або вже має. Усі ми є дітьми своїх батьків, які нас чогось навчили; ми всі є жителями якогось конкретного місця, яке нас також до чогось зобов’язує. Я думаю, що питання свободи треба розуміти в цій постійній діалектиці: чи можу я вибирати, коли, вибираючи, я від чогось відмовляюся чи можу відмовитися? Чи свідомо я роблю свій вибір? Чи маю я всі аргументи для того, щоб цей вибір зробити саме з цієї перспективи?

Я думаю, що це питання є набагато важливішим у врахуванні взаємин між різними Церквами, ніж просто спроби загнати нас у ложе якихось параграфів, територій, юрисдикцій тощо.

Димитрій Кирик: Пан Олег Турій підійшов до того питання, яке я хотів висвітлити. Ви сказали про свободу вибирати між тим, від чого ти можеш відмовитися і що ти вже маєш. Я хотів сказати про проблему національної приналежності Церкви. Греко-Католицька Церква має свої структури в Америці, Канаді тощо. Як виникли ці структури? Вони виникли тому, що там була українська національна меншина, яка, приїхавши туди, хотіла мати свою Церкву — Греко-Католицьку, а не завдяки діяльності греко-католицьких місіонерів.

Тому я бачу дві проблеми — це національна приналежність Церкви і територіяльна її приналежність. Між цими двома точками треба шукати істину.

о. Михайло ПАЛІЙ: Якщо розглядати Церкву у структурі держави, то виникає питання свободи вибору особи у цій державі. (...) Між Церквами, які дотримуються кожна окремого права щодо свого внутрішнього впорядкування, не повинно бути проблем. Бо тоді одна спільнота шанує другу і, відповідно, шанує місіонерське право, бо кожна людина має право пізнавати правду. Тому немає підстав говорити про порушення права одної чи другої особи не тільки територіально, а й на місіонерському рівні. Але тоді постає питання про територію, бо територія окреслюється для того, щоб досягти миру; територія – це щось особисте.

Щоб панував мир, має бути належне розмежування між особою і між територією. Ми можемо говорити про порушення прав на території України, бо, згідно з рішенням вселенського собору, є правило, що не може бути двох католицьких єпископів на одній території. Ми маємо двох католицьких єпископів (Римо-Католицької і Греко-Католицької Церков), які знаходяться зараз на території Львова. Якщо ми говоримо про стосунки всередині Католицької Церкви, то можемо говорити про порушення, але коли говоримо із другими Церквами, це не буде порушенням, бо ми не маємо з ними спільної правової основи.

Тарас АНТОШЕВСЬКИЙ: Як історик я розумію, що апеляція до історії, коли ми сьогодні хочемо розглядати проблему канонічних територій, є невдалою. Повертаючись до висловленої п. Олегом думки щодо прав Московської патріархії на Україну як канонічну територію, скажу, що вона фактично справді не має ніяких прав на Україну історично. З іншого боку, є проблема різних трактувань історії. З цієї точки зору, для Греко-Католицької Церкви найпершим ворогом мала б бути Римо-Католицька Церква, точніше Польська Церква, тому що, коли простежити від Берестейської унії до сьогодні, то у кожного єпископа є своє право — це завдяки польському втручанню як у конгрегацію, так і на місцевому рівні. Ми втратили максимальні елементи помісности.

Тому історичний аспект, на жаль, не є найбільш вдалим для вирішення цих проблем.

Ми бачимо різне трактування одних і тих самих документів різними людьми. Тому ми не можемо використовувати ці документи для вирішення проблем, оскільки кожен бачить у ньому те, що йому вигідно.

При вирішенні питання канонічних територій треба врахувати певний аспект відповідальності. Коли одна з Церков каже, що інша не може діяти на її території, то це питання відповідальності Церкви за спасіння людських душ на цій території. Отже, ця Церква має бути впевнена, що вона достатньо робить для того, щоб на цій території всі люди були задоволені і щоб тут розбудовувалось Царство Боже.

Мирослав МАРИНОВИЧ: Хочу завершити цю дискусію такою думкою: якщо виходити з тези, що канон 34 був створений для того, щоб нести мир у життя християнської спільноти, і якщо порівняти той час духовної свободи отців, богословів тодішньої Церкви із сьогоднішнім, то виходить, що ми сьогодні робимо навпаки, тобто посилаємося на канон не для того, щоб вносити мир, а для того, щоб підживлювати ворожнечу. Мене вражає, наскільки змінилася логіка нашого часу порівняно з давньою логікою. Посилаючись на цей канон, ми пояснюємо, чому не можемо бути в мирі з іншими християнами.

Коли ми випускали третій том нашої серії “Людина. Церква. Держава”, то ставили перед собою мету доповнити тему релігійної свободи тим, чого бракувало у висвітленні її богословських і правничих аспектів у двох попередніх томах. Крім того, тема прозелітизму сьогодні є надзвичайно актуальною і важливою; її треба опрацювати з різних боків: з богословської точки зору, з правничої, історичної тощо. Також ми взяли до уваги, що тема прозелітизму немислима без теми місії, адже не можна говорити на ці теми, не беручи до уваги заклик Ісуса Христа: “Ідіть і навчайте народи!”.

Дотримуючись принципу, що його ми поклали в основу всіх наших попередніх видань (стереоскопічності мислення й подачі матеріалу), ми знову зібрали тут усі підходи, а саме — православний, католицький і протестантський. Автори кожної зі сторінок розкривають зі своєї перспективи ті грані, яких ми не помічаємо, тому що живемо у своєму замкнутому, ізольованому полі. Для мене ця проблема увиразнилась тоді, коли треба було визначитися, чи подавати статтю п’ятдесятників, яка є дуже критичною щодо Католицької Церкви. Ця стаття все ж потрапила у збірник, і я пишаюся цим, бо вона може допомогти нам, греко-католикам, прояснити для самих себе дуже важливі і точні питання, як ми ставимося до сутнісних християнських речей.

Тема місії увиразнила також інше питання — трактування місії у міжрелігійному і міжконфесійному аспектах. Важливою знахідкою в

обговоренні цієї теми було відкриття проблеми месіянських юдеїв (про яку ми не знали, а вона дуже жваво обговорюється у світі). Вона ставить також важливе питання перед традиційними релігійними громадами християн, оскільки ми, здається, не готові сприймати релігійну групу, яка декларує, що вона визнає Христа і живе за юдейськими законами.

Ігнатій Антіохійський говорив: як можна просторікувати про Ісуса Христа і жити за юдейськими традиціями? Християнська свідомість не допускає такої можливості. Християнізація юдеїв означала їхній відхід від семітської культури, від правил життя за Мойсеевими законами.

Упорядковуючи цю книжку, ми захоплювалися свободою богословської думки зарубіжних авторів. Ми не звикли до такої свободи: нам здається, що треба говорити тільки ідеологічно правильно, бо інакше ти порушуєш якусь правду. Але в цій книжці видно, як люди шукають правду. Цікаво було також спостерігати за роботою авторів, їхнім пошуковим апаратом, діалогом між православним і католиком. Якщо ви ознайомитеся з цим спілкуванням, то побачите приклад того, як ми в Україні повинні дискутувати одне з одним. У нас відсутня євангельська культура спілкування. Ця книга вчить уміння дискутувати, переконувати одне одного у своїй правоті.

Я хочу подякувати видавництву “Свічадо” і всім, хто був причетний до цього видання.

Андрій ЮРАШ: Ця книга справді показує нам такий стиль спілкування і такий спосіб мислення, якого бракує представникам різних релігійних позицій в Україні. Автори цього збірника виходять у своїх роздумах із принципової єдності, а не відмінностей; і це та методологія, яку треба починати адаптувати і використовувати в щоденній практиці усім українським Церквам, усім богословам, каноністам, еклезіологам, релігієзнавцям тощо.

Важливим сьогодні також є свідчення про продовження цієї справи, яку Інститут проводить уже кілька років. І за обсягом матеріалів, і характером висвітлення проблем нічого подібного до цього часу в україномовній традиції просто не було. Тому ця книга дає важливе розширення меж українського сприйняття, бо ми переважно звикли читати такі праці якщо не англійською, то

принаймні російською мовою, а тут ми маємо нарешті україномовний текст.

Леся КОВАЛЕНКО: Це видання Інституту продовжує нашу серію перекладів праць відомих зарубіжних богословів і релігієзнавців. Вміщена тут стаття українського автора отця Мирона Бендика (на жаль, його самого тут немає) є спробою представити, осмислити українську ситуацію. Сподіваюся, що у подальших наших виданнях буде більше статей українських авторів, щоб наші спроби запозичення досвіду інших поволі перетворювалися у спроби представити свої погляди.

Також хочу відзначити одну дуже цікаву річ, якої можна було й не очікувати від книжки про місію і прозелітизм чи про релігійну свободу. Це вміщена тут декларація про визнання провин Католицької Церкви, проголошена Папою Іваном Павлом II, зокрема у сфері порушення ідентичності, прав різних християнських народів, порушення християнської єдності. Цей документ ми включили спеціально для того, щоб показати, що говорити про такі проблеми також потрібно. Адже втрачено відповідальність не тільки перед майбутнім, про що казав Тарас, а й за минуле. Нам треба вчитися знову мужньо визнавати свої провини, не боятися сказати: так, я був неправий, але я хочу покаятися.

Мирослав МАРИНОВИЧ: Свою передмову до цієї книги я назвав “На межі двох людських правд”. Сьогодні ми говорили про цей нерозв’язаний конфлікт між правом людини, з одного боку, дотримуватися певних релігійних поглядів і (оскільки релігійне почуття є колективне) бути членом якоїсь спільноти, зберігати її ідентичність, а з другого – правом змінити свої переконання.

Навіть у середні віки Католицька Церква визнавала пріоритет сумління над усіма іншими справами. Так, людину піддавали карі за те, що вона змінювала свої переконання всупереч католицькому вченню, але сама Церква казала: якщо це є воля твого сумління – іди на ті страждання, це є пріоритет перед Господом. Як бути людині між цими двома правдами? Зрозуміло, що виходити з таких ситуацій треба, спираючись на мотивації абсолютні – мотивації вільної волі, вірності правді, мотивації миру, але головне – у християнському, євангельському розумінні. Тому закликаю вас саме до такого бачення!

Дякую усім вам за участь у цьому семінарі.