

Міністерство освіти і науки
України
Чернівецький національний
університет
імені Юрія Федьковича

Синодальне управління
у справах освіти
УПЦ Київського Патріархату
Київська Православна
Богословська Академія

КАНОНІЧНЕ ПРАВО

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Чернівці
Чернівецький національний університет
2010

УДК 27-74(075)
ББК 86.372-62я73
К 197

Друкується з благословення митрополита Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Димитрія, ректора Київської Православної Богословської Академії та за ухвалою редакційно-видавничої ради Чернівецького національного університету імені Юрія Федьковича

Рецензенти: протоієрей **Миколай Щербань**, кандидат богословських наук, доцент, завідувач Богословського відділення Київської Православної Богословської Академії при філософсько-теологічному факультеті Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича;

протоієрей **Михайло Марусяк**, доктор богословських наук, доцент Івано-Франківського Православного Богословського інституту;

Бродецький О. Є., кандидат філософських наук, доцент, голова методичної ради кафедри релігієзнавства та теології Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича.

К 197 Канонічне право [Текст]: навчальний посібник / укл. свящ. М. Лагодич. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – 400 с. ISBN 978-966-423-029-9

Навчальний посібник висвітлює процес становлення діючого канонічного права сучасної Православної Церкви, а також розглядає канонічне вчення про склад і устрій Церкви, види церковної влади, відношення православної церкви до інших конфесій та до держави. Даний посібник адаптований до навчального плану та робочих програм Богословського відділення КПБА при ФТФ ЧНУ.

Для студентів вищих духовних навчальних закладів, богословів, релігієзнавців і всіх, хто цікавиться історією Християнської Церкви.

УДК 27-74(075)
ББК 86.372-62я73

ISBN 978-966-423-029-9

© свящ. М. Лагодич, 2010

© Київська Православна Богословська Академія, 2010

© Чернівецький національний університет, 2010

***Никодиму (Мілашу),
єпископу Далматинсько-
Істрійському присвячується***

Єпископ Никодим, у миру Микола Мілаш, народився в місті Шибенік, де одержав початкову та гімназичну освіту, а потім закінчив Карловацьку семінарію. Згодом був слухачем філософського факультету Віденського університету.

У 1867 з благословення свого духівника єпископа Стефана (Кнежевича) (†1890) він вступив до Київської духовної академії, навчання у котрій завершив у 1871 р. зі ступенем кандидата богослов'я. У тому ж році удостоєний ступеня магістра богослов'я за працю «Достоїнства Православної Церкви до XIV століття». У Різдвяний Свят-вечір 1873 року в Києві він приймає рясофор, а у свято Різдва Христового був висвячений у сан диякона.

У 1874 році повернувся на батьківщину і став викладачем церковного права та практичного богослов'я в Задарській духовній семінарії.

У 1875 році пострижений у мантію з ім'ям Никодим і рукопокладений у сан ієромонаха. 6 серпня 1880 року зведений у сан архімандрита.

Ступінь доктора богослов'я він отримав на православному богословському факультеті Чернівецького університету.

У 1886 на запрошення сербського уряду архімандрит Никодим бере участь у реформуванні Белградської духовної семінарії та призначається її ректором. Однак на цій посаді він пробув лише рік і поспішив повернутися в рідну Далматію, де продовжує наукову та викладацьку діяльність у Задарській семінарії. Протягом 16-ти років він був ректором Задарської семінарії.



У 1890 по смерті єпископа Стефана (Кнежевича) Нікодим був рукопокладений у єпископа Далматинсько-Істринського. Хіротонію очолив митрополит Буковинсько-Далматинський Сильвестр (Мораріу-Андрієвич).

Цим же митрополитом Сильвестром 12 лютого 1882 р. на честь Трьох Святителів: Василя Великого, Григорія Богослова та Йоана Златоустого освячений і університетський храм Чернівецького університету.

Преосвящений Нікодим близько двадцяти років керував цією єпархією, що входила тоді до складу незалежної Буковинсько-Далматинської митрополії Австро-Угорщини. У 1910 (11) році він пішов на спочинок, а останні роки життя провів у Дубровнику.

20 березня 1915 року владика Нікодим помер. Спочатку його поховали в Дубровнику, а в 1930 останки єпископа Никодима перенесені до храму Преображення Господнього у його рідному місті. У 1975 р. єпархіальне управління Далматської єпархії вирішило відкрити у своєму центрі – місті Шибеніку – музей пам'яті єпископа-каноніста.

Єпископ Нікодим відомий як великий різнобічний учений, церковний історик, дослідник церковного права. Він був почесним членом Санкт-Петербурзької, Московської та Київської Духовних Академій. Його працю «Православне церковне право» (1890 р.) перекладено російською, німецькою, новогрецькою та болгарською мовами. Також заслуговує уваги його праці «Православна Далмація» (Новий Сад, 1911), що дає історичний огляд церковних подій у Далмації, починаючи з 55 року – часу заснування в Далматії Церкви святим апостолом Титом, учнем апостола Павла, – по 1849 рік. Перу Преосвященного Никодима належать численні статті та монографії з церковно-правових і канонічних питань.

Зміст

I. Вступ

1. Церква і право.....7
2. Церковне право як наука.....18

II. Джерела церковного права

3. Матеріальні джерела.....28
4. Святе Письмо як джерело церковного права.....39
5. Джерела церковного права донікейської епохи.....48
6. Візантійські джерела церковного права епохи вселенських соборів.....57
7. Кодифікація візантійських церковно-правових джерел в епоху вселенських соборів.....70
8. Західні джерела і збірники церковного права епохи вселенських соборів.....82
9. Джерела церковного права візантії X-XV століть.....90
10. Церковно-правові джерела балканських церков.....99
11. Джерела церковного права на заході.....105

III. Склад та устрій Церкви

12. Вступ до Церкви. Склад Церкви.....112
13. Ієрархія. Хіротонія.....120
14. Священна й правляча ієрархія.....125
15. Церковнослужителі.....127
16. Вимоги до кандидата священства. перешкоди до висвячення.....129
17. Права й обов'язки кліриків.....137

IV. Органи церковного управління

18. Вища влада в Церкві.....145
19. Церква та територія. Церковна діаспора. Автокефальні й автономні церкви.....160
20. Помісні церкви та вище управління в них (канонічні підстави; історичний нарис).....171
21. Єпархіальне управління. Канонічні підстави.....191
22. Парафія (канонічні підстави).....200

23. Вище управління Римсько-католицької церкви.....	206
V. Види церковної влади	
24. Влада вчення.....	213
25. Влада священнодіяства.....	222
26. Християнська смерть. Шанування святих.....	234
27. Таїнство шлюбу. Укладання шлюбу.....	243
28. Перешкоди до укладання шлюбу.....	249
29. Наслідки вступу у шлюб.....	266
30. Розірвання шлюбу.....	274
31. Правляча влада церкви. Церковне законодавство.....	285
32. Церковне управління та нагляд. Розпорядження церковним майном.....	293
33. Церковний суд.....	305
34. Церковні покарання.....	314
VI. Відношення Православної Церкви до інших конфесій та до держави	
35. Православна церква та інші конфесії.....	327
36. Церква та держава.....	340
Бібліографія.....	354
Додаток	
Статут про управління Української Православної Церкви Київського Патріархату.....	362

ВСТУП

1. ЦЕРКВА І ПРАВО

1.1. Боголюдська природа Церкви. Являючи собою Царство Небесне на землі, Церква з самого свого народження виявила свою Боголюдську природу, якою вона відрізняється від усіх інших людських громад, у тому числі і релігійних.

Церква – це Божественний заклад, у якому Святий Дух подає людям благодатні сили для духовного відродження, спасіння й обоження. Церква Христова – це Царство не від світу цього (Ін.18, 36), у водночас це – Царство, видимо явлене у цьому світі. З людського боку вона являє собою “суспільство людей, з’єднаних православною вірою, законом Божим, священноначалієм і Таїнствами”.

В Святому Письмі слово “церква” вживається і для вказівки на її неземну природу: дім Божий, “який є Церква Бога живого, стовп і утвердження істини” (I Тим.3, 15), Тіло Христове, “яке є Церква” (Кол.1, 24-25), – і для того, щоб позначити її як людське суспільство: говорячи про те, що брата, який згрішив, потрібно спочатку викрити наодинці, а якщо не послухає, то перед свідками, Господь додав: “Якщо ж не послухає їх, скажи церкві; а якщо і церкви не послухає, то нехай буде він тобі, як язичник і митар” (Мф.18, 17).

Поняття “церква” походить від двох грецьких слів, які вказують на обидві ці – Божественну і людську – сторони в природі Церкви. Слов’янськими та германськими мовами (“црква” – сербською, Kirche – німецькою, church – англійською) слово “церква” походить від грецького словосполучення “κυριακή οίκου” (Дім Господній), а в латині і в мовах романських (ecclesia, l’eglise, chiesa) походить від грецького слова “ἐκκλησία”, яке означає суспільне, або народне, зібрання.

Як Тіло Христове, Церква нескінченно переважає все земне і жодним земним законам не підлягає, але як людське суспільство вона підпорядковується загальним умовам земного порядку: вступає у ті чи інші відносини з державами, іншими

суспільними утвореннями. Вже одна ця обставина вводить її у сферу права. Проте сфера права стосується не тільки вказаних відносин Церкви. Вона охоплює і внутрішньоцерковне життя, устрій Церкви, взаємовідносини між церковними спільнотами та інститутами, а також між окремими членами Церкви.

Творець і Глава Церкви дав їй Свій закон: правило віри і правило життя по вірі, тобто догмати віри і моральний закон, а разом із тим Він дав і закон, яким встановлюються відносини між окремими частинами її живого організму. Свої основні закони Церква отримала від самого Христа, інші закони вона видавала сама, владою, яку Він вручив їй.

Норми і правила, що регулюють як внутрішнє життя Церкви, в її спільнотно-інституціональному аспекті, так і її відносини з іншими суспільними спілками, релігійного чи політичного характеру, складають церковне право. Цими нормами, правилами, законами Церква оберігає свій богоданий лад.

1.2. Право. Щоб чіткіше визначити галузь церковного права, необхідно розкрити значення самого поняття “право”. Філософія права знає багато суперечливих визначень цього, на перший погляд, здавалось би, терміна, що завжди однаково розуміється. Такий різнобій зумовлений існуванням різних теорій права. Оскільки поняття “право” – нашіроше і ключове в юридичній науці, від того чи іншого визначення його залежить характер правової теорії.

Одне з цих визначень не позбавлено й відомого церковного авторитету. Мається на увазі класичне римське визначення, яке увійшло в “Дигести” імператора Юстиніана (533 р.) і запозичене звідти у візантійські законодавчі збірники: “Василики” (“Базилики”) і “Прохірон”(ІХст.), а також у канонічний збірник – “Алфавітну Синтагму” Матфея Властаря (1335 р.). Воно сформульовано так: “Право – є творчість у сфері доброго і рівного”. Виражено це, звичайно, не мовою сучасної науки, проте це визначення відрізняється неабиякою логічною ясністю та достатньою однозначністю. Галузь права відділяється ним від науки та мистецтва: мається на увазі, що наука – це творчість у галузі, сфері істинного, а мистецтво – у області прекрасного. Вказівкою ж на “рівне” право відмежовується й від моралі, яка

теж будучи мистецтвом в сфері доброго, не обмежена вимогою рівності.

Поняття рівності, справедливості, еквівалентності, дозволяють провести чітку межу між правом і мораллю. Недаремно в давнину емблемою права слугували терези – інструмент, призначений для вимірювання ваги предметів через встановлення рівноваги.

У філософії права XVIII століття переважав формальний напрям. Право визначалось як засіб розмежування волі окремих осіб. Як зауважував російський юрист професор Н. М. Коркунов, “повного, закінченого розвитку ця теорія досягла... у вченнях Томазія, Канта, і Фіхте, які чітко відділили право від моралі та надали праву чисто формального характеру. У праві бачили зовнішній порядок людських відносин. Функцією права признавалося відмежування кожному індивіду недоторканої сфери, де б вільно могла проявлятися його воля”.

Відомий німецький юрист XIX століття Ієрінг, на протипагу формальному напрямку юридичної науки, функцію права бачив не в обмеженні волі, а в охороні інтересів.

Н. М. Коркунов вводить у це визначення істотну поправку, розглядаючи право як засіб не охорони, а розмежування інтересів. У певному розумінні продовжуючи традицію формальної школи, релігійний філософ князь Е. Н. Трубецької дає таке визначення: “Право – зовнішня свобода, надана й обмежена нормою”.

Найважче для філософії права питання про розмежування моралі та права, у тому випадку, звичайно, якщо існування права не ставить в обов’язкову залежність від існування і функціонування держави.

Мудра притча Спасителя про робітників у винограднику на живому прикладі допомагає безпомилково розрізнати мораль і право. Робітнику, що прийшов біля 11-ї години, господар дому заплатив стільки ж, скільки й тим, хто “переніс тяготу дня і спеку”. Ті, що пропрацювали весь день залишились незадоволені та стали нарікати на господаря, а він відповів одному з них: *“Друзе! Я не ображаю тебе; чи не за динарій ти домовився зі мною? Візьми своє і йди; я ж хочу дати цьому останньому те ж, що й тобі. Хіба я не маю влади у своєму*

робити, що хочу? Чи око твоє заздрісне від того, що я добрий?”
(Мф. 20, 1-15).

Справедливість була дотримана щодо всіх робітників, ніхто з них не отримав менше домовленої плати – динарія, але щодо тих, хто прийшов біля 11 години господар проявив любов, яка належить до сфери моралі. Заздрісний же робітник пробував, не маючи на те підстави, зі щедрості господаря зробити правову норму і дорікав йому за те, що той не виявив рівної щедрості до всіх робітників.

Від моралі право відрізняється перш за все своїм переважно суспільним характером, тоді як мораль, яка не позбавлена суспільного змісту, носить все-таки в основному особистісний характер. Право, згідно зі стародавньою аксіомою, існує всюди, де є суспільство: “ubi societas, ibi jus est”. Ще одна важлива відмінність права від моралі полягає в тому, що в його компетенцію входять в основному зовнішні дії, вчинки людей, а не їхні внутрішні мотиви, і нарешті, правовим нормам властивий обов’язковий і навіть примусовий характер, що забезпечується застосуванням санкцій до порушників цих норм.

Російський філософ В.С.Соловйов писав: “Право – нижча межа, деякий мінімум моралі, для всіх обов’язковий”. Завдання права, вважав він, “не в тому, щоб світ, що знаходиться у злі, перетворився у Царство Боже, а в тому, щоб він до часу не перетворився у пекло”.

1.3. Застосовність правових норм до життя Церкви. Чи є в нас підстави розповсюджувати прикмети права (його суспільно-інституціональний характер, опору на санкції), принцип справедливості, що знаходиться в його основі, на право церковне, чи можуть бути застосовані правові категорії до життя Церкви, іншими словами, виникає питання про саме існування церковного права. Ряд обставин дає привід для сумнівів у застосовності правових норм до життя Церкви.

Хоча з людської сторони Церква – теж один із суспільних союзів, проте це союз цілком особливого роду, природа і мета якого не замикаються земним горизонтом. У сферу права не входять внутрішні мотиви людських вчинків, а хіба не вчив нас Господь судити себе не за одними справами нашими, але й самі гріховні спонукання, гріховні думки і почуття ставити собі

нарівні зі справами: *“...всякий, хто дивиться на жінку з бажанням, вже вчинив блуд з нею у серці своєму”* (Мф. 5, 28). І нарешті, хіба в Церкві, створеній Тим, Хто *“стебла надломленого не переломить, і льону димного не погасить”* (Іс. 42, 3), – є місце санкціям, примусу?

Ці непорозуміння і в давнину, і в наші дні богословів, що мислять по-сектантськи, приводили до поспішних антиномістських висновків. Антиномістської тенденції не уникнув і великий православний богослов прот.Н.Афанасьєв. Антиномісти стверджують, що між поняттям права і Християнською Церквою є внутрішнє протиріччя, що право і Церква несумісні, що *“церковне право”* – це нонсенс, *“contradictio in adjecto”*, бо новозавітня благодать виключає не тільки старий, але і будь-який закон.

Однак сам Господь учив нас іншому. Він говорив: *“Не думайте, що Я прийшов порушити закон чи пророків; не порушити прийшов Я, але виконати”* (Мф. 5, 17). Насправді, моральний закон, оснований на любові, є незрівняно важливішою основою в ній, ніж право, що опирається на справедливість. І все-таки правова основа – це теж невід’ємний елемент церковного організму. Взаємні відносини між членами церковного Тіла регулюються не тільки внутрішніми мотивами людей і моральними заповідями, але і загальнообов’язковими нормами, порушення яких тягне за собою застосування санкцій, саме санкцій, хоча й цілком особливого характеру, що не збігаються із санкціями, які передбачувані державним правом.

Церковному праву теж притаманний характер примусовості, але заходи примусу, які застосовуються церковною владою, рішуче відрізняються від тих, які застосовуються державною владою. Церква не уповноважена своїм Засновником примушувати фізично, опираючися на матеріальну силу, що може дозволити собі держава.

Інша важлива особливість церковних санкцій – те, що навіть найважчі з них застосовуються не тільки ради підтримки церковного порядку, але й ради духовної користі самого порушника церковних законів. І світське право не нехтує метою виправлення правопорушника; воно, проте, не ставить цю мету в основу, виходячи перш за все із завдання охорони суспільного

благополуччя. Передбачувана карними кодексами ряду країн смертна кара виразно свідчить про те, що моральне виправлення злочинця не у всіх випадках – мета законодавства. Євангеліє ж навчає нас тому, що будь-яка людська душа має безкінечну цінність: *“Яка користь людині, якщо вона придбає увесь світ, а душі своїй нашкодить?”* (Мф.16, 26). Навіть таке надзвичайне церковне покарання, як анафема, застосовується не тільки для захисту церковного миру, але так само і для того, щоб спонукати саму анафематствувану людину до розкаяння, щоб допомогти їй *“в пізнання істини прийти”*.

Існування в Церкві загальнообов’язкових законів, які захищені санкціями, передбаченими для порушників, не протирічить християнській свободі. Хоча те чи інше церковне покарання, очевидно, не завжди викликає внутрішню згоду того, хто зазнає його, проте зрештою можливість застосування церковних законів, у тому числі і карних, опирається на добровільну згоду членів Церкви підкорятися їм. Нема й не може бути ніякого спонукання до вступу у Церкву, але як тільки людина стала членом Церкви, вона тим самим взяла на себе обов’язок підкорятися і Божественним законам, і тим законам і правилам, які належать до галузі позитивного церковного права, тобто є продуктом церковного законодавства, яке здійснюється в силу влади, ввіреної Церкві її Засновником. Причому підлеглість цим законам має характер необхідності – необхідності зовнішньої, оскільки воно гарантоване діяльністю церковних інстанцій, які володіють хоча і духовною, але цілком реальною силою, і необхідності внутрішньої, бо без підлеглості Божественним і церковним законам неможливо знайти спасіння, ради котрого людина і стає членом Церкви.

Питання про те, сумісні чи не сумісні Церква і право, допустиме для свідомості богослова-протестанта, який може дозволити собі дивитися на церковне передання як на історію відступів від одвічного Євангельського вчення; для нас же, православних, передання володіє безумовним авторитетом, а воно містить у собі і Правила Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів і Святих Отців. Сумніватися ж у правовому, юридичному характері цих правил немає розумних підстав.

1.4. Місце церковного права в системі права. Церковне право займає в системі права визначене місце. Яке саме? У своїх відповідях на це питання юристи значно розходяться між собою. Ще у Стародавньому Римі існувало ділення права на дві гілки: *jus publicum* (публічне право) і *jus privatum* (приватне право). В “Дигестах” імператора Юстиніана сказано: “Вивчення права розпадається на дві частини: публічне і приватне. Публічне право, яке належить до положення римської держави, приватне, яке стосується окремих осіб”.

Опираючись на це класичне розділення, багато з правознавців і каноністів чи то пробують віднести церковне право до одного з названих інститутів, чи то саме церковне право розділяють на церковне публічне і церковне приватне право. В Римі релігія цілком ототожнювалась із державними інтересами, тому і *jus sacrum* (священне право) в “Дигестах” цілком послідовно розглядається як частина публічного, державного права: “Публічне право містить у собі святині (*sacra*), служіння жреців, положення магістратів”.

Таку класифікацію права сприйняли і деякі християнські каноністи, не тільки західні, але й росіяни. Професор Н.С.Суворов писав: “У церковному праві немає необхідності розрізняти публічне і приватне право, тому що все взагалі церковне право має публічний характер”. Проте його погляд не поділяють інші визначні православні каноністи: Никодим (Мілаш), А. С. Павлов.

Зрощення церковного права з державним законодавством, яке склалося в Константинівську епоху, являє собою лише історичний феномен, який має і свій початок, що не збігається з народженням Церкви, і свій тепер уже очевидний кінець. А головне, у цій битві, у візантійських “Номоканолах”, завжди можна відділити канони (*kanones*) від законів (*nomoi*). Церква – не державна установа. Християнська віра призначена для всіх, незалежно від національності і державної приналежності. Вселенська Церква не замикається державними кордонами. Тому універсальне церковне законодавство не може бути частиною державного законодавства, завжди національно або принаймні територіально обмеженого.

Державне, публічне право будь-якого народу – це продукт його історії, а і тому терпить зміни залежно від перемін у житті народу. Навпаки, Церква виводить своє право з Божественного Одкровення, даного людям назавжди, внаслідок чого першооснова церковного права, його ядро, залишається незмінним на всі часи, як незмінні догмати віри. Церковне право цілком самобутнє щодо до права будь-якого державного або політичного утворення.

Інакше стоїть справа із зовнішнім церковним правом, тобто. тими нормами, якими регулюються відносини Церкви як одного із суспільних союзів з іншими суспільними утвореннями, перш за все з державою. У цій сфері помісна Церква цілком залежить від волі державної влади, яка здійснює свої суверенні повноваження на території цієї Церкви.

Щоб правильно судити про відносини між Церквою та державою, а значить, і між церковним і державним правом, не можна залишати поза увагою принципову різницю між внутрішнім і зовнішнім церковним правом. Останнє, безумовно, входить у сферу державного права. Держава може розглядати Церкву як публічну корпорацію і навіть признавати за церковними правилами статус держаних законів, вона може признавати її всього лише як приватне суспільство або встановлювати будь-які інші норми для її існування, може, нарешті, подібно Римській імперії, оголосити її поза законом; але внутрішньоцерковне законодавство за самою природою своєю в усіх цих випадках залишається цілком самобутнім і суверенним.

Деякі з каноністів, в основному католицькі автори, всіляко підкреслюючи незалежність і самостійність Церкви щодо до державної влади, включають взаємовідносини між державою та Церквою у сферу міжнародного права. За такою позицією, очевидно, приховується уявлення про Церкву як про своєрідне державне утворення, при цьому забувається та обставина, що Церква – все-таки Царств не від світу цього, іноприродні політичні союзи, які переслідують цілком інші цілі, ніж держава, а тому і не мають підстав для укладання з державою конкордатів і договорів, які опосередковують міжнародні відносини. Неправильні тому й ті системи, в котрих церковне

право, нарівні з державним і міжнародним, входить до складу публічного права як його особлива галузь.

Немає серйозних підстав відносити церковне право і до галузі приватного права. Головний аргумент на захист цього погляду той, що релігія – справа совісті, а не державної повинності, відповідно, справа приватна. Правильно, з християнського погляду не може бути примусу до релігійної віри. З цього зовсім не витікає, що Церква – справа приватна. Церква, звичайно, являє собою приватне суспільство щодо держави, яке не визнає за ним статус публічної корпорації, Церква – приватне суспільство і щодо тих осіб, які до неї не належать, але для своїх членів, а це найголовніше, Церква зовсім не приватне суспільство, а організм, який володіє межовою, крайньою універсальністю.

На цій підставі доводиться відкинути і концепцію тих юристів, хто, залежно від того відокремлена чи не відокремлена Церква від держави, розглядає її право як публічне в першому випадку і як приватне – в другому. Історик права Марецолл у своїх “Інституціях римського права” (1875р.) писав: “Кожна людина за своїми віруваннями входить до складу тієї чи іншої релігійної спільноти. Звідси виникають більш чи менш своєрідні релігійні відносини. Відносини ці збігаються цілком зі всіма іншими відносинами у державі, саме там, де існує цілком національна релігія. Так, у римлян, *jus sacrum* належить до *jus romanum publicum*. Де ж немає такого ототожнення інтересів держави з інтересами релігії, саме в новітніх державах, відношення віруючих до їх релігійної спільноти, Церкви, утворюють особливе право – церковне. Церковне право, поскільки мова йде про відношення Церкви до держави, входить, правда, до складу державного права. Але оскільки воно зачіпає й інтереси окремих осіб і видозмінює їх, то воно належить і до приватного права. Все ж інше в церковному праві знаходиться на межі між приватним і публічним правом”.

Міркування автора правильні, але вся справа в тому, що, як доречно зауважив А.С.Павлов, “щось, “що знаходиться на межі між приватним і публічним правом”, яке існує в державах, і містить у церковному праві суттєвий елемент, який проникає

всю його систему і дає йому характер, відмінний від будь-якого іншого права”.

Отже, внутрішнє церковне право не можна віднести ні до приватного, ні до публічного права. А.С.Павлов писав: “Поки систематика різноманітних відділів права не підведена до безперечних філософських початків, доти ми вправі залишатися при погляді середньовічних цивілістів і каноністів, які, маючи на увазі різницю джерел і предметів приватного і публічного права, з одного боку, і канонічного – з іншої, не знаходили іншого, вищого начала для ділення системи права і відповідно з цим розділяли все право в останній інстанції на *jus civile* (право громадянське, тобто мирське, світське взагалі) і *jus canonicum* (право канонічне, церковне)”.

Додати до цього можна лише таке: і найближчі успіхи юридичної систематики не можуть похитнути класифікацію права, яка склалася в середньовіччя – розділення його на громадянське і церковне. Г.Пухта цілком резонно зазначав, що римляни “розглядали “священне право” (*jus sacrum*) лише як частину “публічного права” (*jus publicum*), це цілком відповідало їх релігії. Навпаки, право Християнської Церкви являє собою третю гілку права, нарівні з приватним і публічним (суспільним правом)”. Аналогічного погляду дотримувався й учитель Г. Пухти – Ф. Савіньї.

Саме ж церковне право каноністи залежно від його джерела ділять на Божественне (*divinum*), яке деякі вчені називають ще й природним (*naturale*), основане на чітко вираженій Божественній волі, і позитивне (*positivum*), або церковне право у вузькому розумінні слова, основане на точно встановлених законодавчих актах самої Церкви.

Залежно від того чи йде мова про право, яке регулює внутрішнє життя Церкви чи її відносини з іншими суспільними і політичними утвореннями, перш за все, державою, відрізняють внутрішнє (*internum*) і зовнішнє (*externum*) церковне право.

Церковне право розділяють також на писане (*scriptum*), коли відомі закони були видані, затверджені та письмово викладені компетентною законодавчою владою, і звичайне, або неписане (*nonscriptum, per consuetudinem*), якщо воно зберігалось у Церкві шляхом передання та звичаю.

Нарешті, існує загальне (*commune*) і приватне (*particulare*) церковне право. Перше охоплює основні закони, обов'язкові для Вселенської Церкви, друге ж містить законодавчі акти, діючі в окремих помісних Церквах.

Питання для контролю

1. Поясніть термін "Церква".
2. Наведіть визначення терміна "право" за Є. Трубецьким.
3. Охарактеризуйте співвідношення моралі та права.
4. З'ясуйте вчення В. Соловйова про право.
5. У чому полягає різниця між світським і церковним правом.
6. Дайте характеристику особливостям церковного права.
7. Проаналізуйте можливість використання правових норм до життя Церкви.
8. Дайте характеристику римському поділу системи права.
9. З'ясуйте місце церковного права в системі права.
10. Розкрийте структуру церковного права.

2. ЦЕРКОВНЕ ПРАВО ЯК НАУКА

2.1. Назва дисципліни: канонічне і церковне право.

Систематичне викладення права, яким регламентується життя Церкви, містить предмет науки, яка так і називається: “Церковне право”. Існує, проте, й інша назва нашої дисципліни – канонічне право.

Слово “канон” (κανών) у буквальному, речовинному розумінні означає інструмент для проведення прямих ліній. Але це слово набуло також значення “зразка, правила”. Новозавітньою мовою воно вживається в розумінні “правила” християнського життя: *“Тим, які чинять за цим правилом (κανών) мир їм і милість, і Ізраїлю Божому”* (Гал.6.16); *“, до чого ми досягли, так і повинні міркувати і за цим правилом (κανών) жити”* (Флп. 3,16).

У церковній лексиці слово “канон” стало одним із найбагатозначніших. Воно означає і перелік Священних Книг, і список кліриків, і особливий літургійний жанр. Предмет нашої науки – канони в розумінні дисциплінарних постанов – правил апостольських, соборних і святоотецьких. У 2-му правилі Трульського Собору сказано: *“Прекрасним і крайнього старання достойним признав цей Святий Собор і те, щоб віднині, для зцілення душ і для вилікування страстей, тверді і непорушні перебували прийняті і затвержені Святими і Блаженними Отцями, які були перед нами, а також і нам передані, іменем святих і славних апостолів, 85 правил (κανωνες)... Згодою нашою зберігаємо і всі інші священні правила, викладені від Святих і Блаженних Отців наших...”*.

Канони (κανωνες) потрібно відрізнити як від оросів (οροι) – догматичних визначень Соборів, так і від законів (νομοι), виданих громадянською владою.

В західній юридичній літературі церковне і канонічне право розглядаються як дві різноманітні дисципліни. Під канонічною мається на увазі наука, яка вивчає канони Древньої Церкви і папські декрети, які увійшли до “Корпусу канонічного права” (Corpus juris canonici) – звід, який остаточно склався наприкінці середньовіччя. Правові норми цього зводу торкаються не тільки церковних, але й світських правових відносин, які в середні віки

входили в юрисдикцію церкви. Отже, канонічне право мовою західної юридичної науки – це право, церковне за походженням, проте не винятково церковне за змістом. Церковним же правом називають науку, предмет якої – правові акти, що регулюють церковне життя, незалежно від їх походження: будь то древні канони, церковні постанови пізнішої епохи або закони, видані світською владою.

Іншими словами, канонічне право (*jus canonicum*) – усе те право, яке пішло від Церкви в епоху Вселенських Соборів на Сході та до кінця середньовіччя на Заході, незалежно від того торкається воно церковних або громадянських справ. А церковне право (*jus ecclesiasticum*) – це право, яке торкається Церкви, незалежно від законодавця. За зауваженням німецького вченого Ріхтера, відносини того й іншого права “можна уявити під виглядом двох кіл, що взаємно перетинаються”.

Якщо на Сході “Церква і входила до сфери світського, мирського права, – цілком правильно вважає А.С.Павлов, – то вона ніколи не надавала принципового значення своїй законодавчій діяльності у цій сфері”. Тому він справедливо ототожнює канонічне і церковне право: “Православний, і, зокрема, російський каноніст може однаково давати своєму предмету і ту, й іншу назву”. За його словами, “якщо ми назвемо наш предмет канонічним правом, то цією назвою вкажемо на володарюючий і визначаючий елемент у церковному праві”.

2.2. Вивчення церковного права в Візантії та Греції. В давнину право вивчалось у вищих школах енциклопедичного характеру: в Афінах, Олександрії, Антіохії, Бейруті, Римі, пізніше у Константинополі. У цих своєрідних університетах, де і після видання Міланського едикту преважали професоризичники, отримали добру юридичну освіту Тертуліан, святі Василій Великий, Григорій Богослов, Іоан Златоуст, Амвросій Медіоланський. У 534 р. Юстиніан заборонив язичникам вести викладання, частину попередніх шкіл після цього закрили. Університети залишилися лише у Римі, Константинополі та Бейруті. В 634 р. закрили і Бейрутську школу.

Правознавці Константинопольської школи в епоху Македонської династії брали участь у виданні законодавчих збірників: “Прохірон”, “Епанагога” і “Василики”. Світське і

канонічне право у Візантії в ту епоху не відділяли одне від іншого. Каноністи були одночасно і знавцями цивільного права.

Перша спеціальна юридична школа була відкрита у константинопольському монастирі св. Георгія у XI столітті. Глава її носив титул номофілакса (хранителя законів), і у нього екзамувались усі кандидати на судові посади. З школою у Константинополі пов'язані праці ряду авторитетних грецьких каноністів: Олексія Аристіна, Іоана Зонари, Феодора Вальсамона і Дмитрія Хоматіна. Аристин і Вальсамон у свій час головували у ній, маючи титули номофілаксів.

Вивчення канонів у Візантії носило переважно практичний, а не теоретичний і дослідницький характер. Склалися систематизовані зводи правил і законів, розроблялася предметна класифікація правових норм із виділенням рубрик і підведенням під них різних законодавчих актів. Потім до тексту правил стали приписувати пояснюючі нотатки – схолії, у котрих тлумачилися незрозумілі вирази.

Аристин, Зонара і Вальсамон склали численні екзегетичні тлумачення до повного складу канонічного корпусу. Через завоювання Константинополя хрестоносцями юридична школа переведена у Нікею, а звідти – в Ефес; у столицю вона вернулася лише після її звільнення. У XIV столітті у Візантії була складена знаменита “Синтагма” ієромонаха Матфея Властаря і “Шестикнижжя” (“Екзавівлос”) солунського номофілакса Костянтина Арменопула.

Падіння Константинополя поклало кінець успіхам церковного правознавства на грецькому Сході. Лише на зламі XVIII-XIX ст. з'являється новий канонічний збірник з тлумаченнями – “Підаліон” (“Кормча”), складений святим Никодимом Святогорцем і ієромонахом Агапієм. За оригінальним текстом кожного правила в “Підаліоні” йде його викладення новогрецькою мовою та коментарі, які основані на класичних тлумаченнях Аристіна, Зонари і Вальсамона. У численних примітках обговорюються складні питання канонічного права. Для священнослужителів складають великий інтерес поміщені тут богослужбові вказівки і пасторологічні поради. Деякі каноністи вважають “Підаліон” найдосконалішим і найавторитетнішим зводом православного церковного права.

У 1852-1859рр. під редакцією Раллі та Потлі в Афінах вийшла 6-томна “Синтагма Божественних і святих Канонів”. До “Синтагми”, поряд із канонічним корпусом, входять “Номоканон у 14 титулах”, “Синтагма” Матфея Властаря та тлумачення Аристіна, Зонари і Вальсамона, увійшли також пізніші законодавчі акти Константинопольської Патріархії та закони про Церкву, видані у Грецькому королівстві. З праць грецьких учених нового часу заслуговують уваги “Керівництво з церковного права” К. Раллі, монографії Алівізатоса, дослідження Конідаріса з устрою Древньої Церкви, канонічні праці одного з найвизначніших богословів ХХ ст. Григорія Папамихайла, праці церковного історика і каноніста нашого часу митрополита Сардикійського Максима (Христополуса).

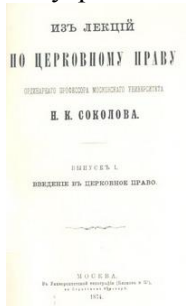
2.3. Вивчення церковного права в Росії та на Балканах.

На Русі церковне право в стародавні часи вивчалось винятково з практичною метою. Перші досліді його наукового вивчення беруть початок з поч. ХІХ століття. Лише в кінці ХVІІІ ст. введено викладання церковного права у Московській духовній академії. В інструкції, складеній митрополитом Платоном, рекомендувалося читати і тлумачити “Кормчу Книгу”, зіставляючи слов’янський переклад з оригінальним текстом канонів. У 1798 р. Св. Синод повелів викладати “Кормчу” в усіх Духовних академіях. Після реформи духовної школи 1808 р. в академіях введено викладання курсу канонічного права. Викладачі повинні були не тільки систематизувати канонічний матеріал, але й науково обробляти його. З 1835 р. канонічне право стало читатися і на юридичних факультетах університетів.

Автором першого російського підручника з дисципліни є протоієрей І. Скворцов, який читав канонічне право у Київському університеті св. Володимира.

Перша серйозна спроба не компілятивного, а наукового викладення системи церковного права належить знаменитому проповіднику, каноністу і богослову єпископу Іоану (Соколову). Його працю, що вийшла у 1851 р., названо “Досвід курсу церковного законодавства”. Єпископ Далматинський Никодим (Мілаш) називає його “отцем нової науки православного церковного права”. Курс єпископа Іоана відрізняється ясністю викладення, богословською глибиною інтерпретації канонів,

гострим історизмом в оцінці джерел. За словами протоієрея Г. Флоровського, у його “Досвіді” “вперше російською мовою були запропоновані стародавні і основоположні канони церковні з докладним і цікавим коментарем”. Єпископу Іоану належить ряд статей з окремих канонічних питань, у тому числі трактат “Про чернецтво єпископів”. У ньому він підкреслює необхідність для єпископа не тільки формального чернецтва, але і внутрішнього аскетичного відречення від миру.

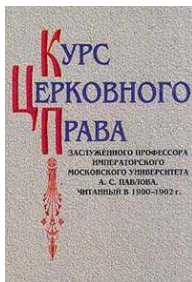


У 1874–1875 рр. вийшов курс професора Московського університету Н. К. Соколова “З лекцій по церковному праву”. Ці лекції, за характеристикою А.С.Павлова, “відрізнялися дивною ясністю викладення та достатньо твердою юридичною постановкою предмета”.

Найповніший з підручників церковного права належить професору Казанської академії І. С. Бердникову. Він вийшов у 1888 р. і має дивну назву – “Короткий курс церковного права”. За оцінкою А. С. Павлова, підручник І. С. Бердникова “не зовсім вдалий за своєю системою та відрізняється більш



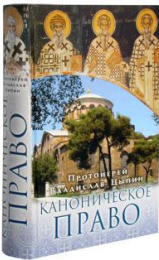
богословським, ніж юридичним характером”. Широкою популярністю користується “Курс церковного права” професора Ярославського юридичного ліцею Н. С. Суворова, вперше виданий у 1888-1890 рр., згодом перероблений у “Підручник церковного права”, що багаторазово перевидавався. Н. С. Суворов – кваліфікований юрист, що відмінно знав джерела канонічного права та історію церковних інститутів, особливо західних церков.



Найбільш вдалим російським посібником з каноніки є “Курс церковного права” А. С. Павлова, посмертно виданий зі студентських записів його лекцій у Московському університеті в 1902 р. Він записаний доброю, живою мовою, не особливо властивою юридичній літературі, і відрізняється продуманою системою викладення, а головне,

чітко православною позицією автора, яка поєднується з ґрунтовною юридичною компетенцією.

З числа сербських каноністів найвидатніше ім'я – Никодим (Мілаш), єпископ Далматинський (випускник Київської духовної академії та докторант Богословського факультету Чернівецького університету, котрому власне ця книга й присвячується). “Канони Православної Церкви” з продуманими, численними коментарями, видані ним у 1895-1899 рр., – результат ретельних досліджень. До тепер каноністи користуються цією працею, що не втратила своєї наукової та практичної вартості, хоча, звичайно, окремі тлумачення єпископа Никодима потребують перегляду. Його праця “Православне церковне право”, перекладена невдовзі після виходу російською та німецькою мовами, відрізняється строго церковною інтерпретацією канонічного спадку. Вона містить детальні відомості про устрій автокефальних Церков за станом на кінець ХІХ століття.



Заслужують згадки також імена відомих румунських каноністів ХІХ століття – єп. Андрія (Шагуни), К. Поповича, болгарського каноніста і богослова нашого століття – К. Цанкова.

Із сучасних російських посібників із каноніки найбільш вдалим є “Курс церковного права” прот. В. Ципіна.

2.4. Вивчення церковного права на Заході.

Колискою канонічної науки на католицькому Заході була юридична школа Болонського університету, яка склалася у ХІ столітті. Ця школа займалася коментуванням і кодифікацією римського права з “Корпусу” св. Юстиніана. З-за тісного зв’язку цивільного права з канонічним болонські юристи звернулися до вивчення канонів і папських декреталів.

У ХІІ столітті в Болоньї монах Граціан за зразком Юстиніанових “Інституцій” склав канонічну компіляцію “Concordantia discordantium canonum” (Узгодження неузгоджених канонів), згодом названу коротко “Декретом”. “Декрет” покладено в основу “Corpus juris canonici” (“Корпусу канонічного права”) – офіційного зводу католицького церковного права.

“Декрет” послужив болонським правознавцям основою для вченої діяльності, подібної до тієї, яку вони вели у зв’язку з “Корпусом” Юстиніана. Правознавці писали коментарі – глоси

на канони і декретали, які вносилися на полях (*маргінали*) або між стрічками (*інтерлінеарні глоси*) джерел. За методом болонських глосаторів розроблялося канонічне право і в інших європейських університетах, особливо в Монпельє та Парижі.

У XV столітті робляться перші спроби критичної оцінки джерел римського церковного права. У результаті були виявлені підробки, якими переповнений збірник “Лже-Исидорових декреталів”, що увійшов до “Корпусу канонічного права”.

Особливо серйозний удар по середньовічному католицькому праву нанесла Реформація. Лютер дошкульно нападав у своїх проповідях і творах на папські декретали; разом зі студентами богословського факультету Віттенберзького університету він урочисто спалив “Corpus juris canonici”. В лютеранських університетах канонічне право вивчалось в основному з метою ведення полеміки, спрямованої проти католицьких доктрин, особливо проти вчення про вселенську папську юрисдикцію.

Критичне відношення до середньовічних каноністів виявилось згодом і у католицьких учених: у прибічників галіканізму у XVII столітті, в німецькому феброніанізмі XVIII століття і, нарешті, у старокатоликів.

У післятридентійську епоху вивчення церковного права перенесено з богословських і юридичних факультетів у семінарії. У зв’язку з цим воно набуло переважно практичного, а не науково-теоретичного характеру. Церковне право вивчалось у тісному зв’язку з моральним богослов’ям, що спричинило перенесення юридичного методу формальної інтерпретації текстів у сферу морального богослов’я.

Серйозним вкладом у нашу науку стали здійснені у новий час на Заході критичні видання стародавніх джерел. У кінці XVI століття німецький учений Левенклав (Леунклавій) видав джерела візантійського цивільного і церковного права “Jus graeco-romanum” (Греко-римське право). У 1661 р. французи Вьоль і Жюстель (Voellus et Justellus) виконали критичне видання стародавніх канонічних збірників, грецьких і латинських – “Bibliotheca juris canonici veteris” (Бібліотека стародавнього канонічного права).

У 1627 р. англіканський пастор Беверидж (Beveregius), пізніше єпископ, видав у Оксфорді у двох фоліантах

“Σινδοδικον” (Синодикон) – звід грецьких джерел канонічного права. У 1-му томі він умістив Правила Вселенських і Помісних Соборів із тлумаченнями Зонари та Вальсамона, у 2-му – “Алфавітну Синтагму” Матфея Властаря. У 1860-их рр. у Римі вийшло двотомне видання зводу канонічного права, виконане кардиналом Пітрою: “Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta” (Історія та пам’ятки церковного права греків).

Критичні видання зводу канонічного права Древньої Церкви, які з’явилися на Заході, дозволили поставити каноніку на високий науковий рівень. Головними центрами науки знову, як і в середньовіччя та епоху Реформації, стають богословські та юридичні факультети.

Для нас особливо цікаві праці західних учених нового часу з досліджень канонічного права Православної Церкви. У середині XVIII століття брати Баллеріні написали двотомну працю латинською мовою з історії джерел права Древньої Церкви до появи “Лже-Исидорових декреталів”. Це дослідження відрізняється тонким критичним аналізом текстів, воно і до сьогодні не втратило своєї наукової цінності.

У наш час одним із найкомпетентніших знавців древніх канонів є П.-П. Жоанну. Проте його дослідження недостатньо тенденційні. Зусилля Жоанну довести, що у Древній Церкві верховенство папи було не претензією, а реальністю, що визнавалася Соборами та Святими Отцями, неспроможні, незважаючи на всю витонченність його аргументації.

Серйозним внеском до канонічної науки є праці православного французького вченого архієпископа Петра Л’Юїльє: численні статті, частина яких надрукована у “Віснику Західно-Європейського Екзархату”, і дисертація “Дисциплінарні праці перших чотирьох Вселенських Соборів” з текстологічного та екзегетичного коментування Правил Вселенських Соборів – від Нікейського до Халкидонського.

2.5. Завдання, метод і система науки церковного права.

Завдання церковного права, як науки, полягає в побудові системи церковного права. Говорячи словами єпископа Никодима (Мілаша), потрібно “показати походження та розвиток церковного права, вказати, що становить його незмінну основу, щоб за допомогою юридичної логіки та

законів історії визначити критерій для рішення про те, наскільки що-небудь існуюче в церковному устрої може, виходячи з місцевих обставин, змінюватися”.

Отже, завдання науки церковного права містить: по-перше, відновлення історичного процесу формування чинного права; по-друге, викладення норми права, в основу якого мають бути покладені не абстрактні схеми, що раціоналістично виводяться з апріорних принципів, а та норма, та догма права, яка збігається з позитивним законодавством Древньої Церкви – Правилами Апостолів, Соборів й Отців; по-третє, викладення чинного нині позитивного права окремих помісних Церков; і нарешті, по-четверте, критичний аналіз існуючого церковного устрою, критерієм для якого є, з одного боку, канони, а з іншого – реальні потреби сучасного життя.

Що стосується методу нашої науки, то, як справедливо зазначив професор А. С. Павлов, “найліпшим повинен бути визнаний метод історико-догматичний... Ми маємо сягати витоків кожного церковно-юридичного інституту й потім спостерігати за всіма фазисами його історичного розвитку, постійно та чітко відрізняючи ті місцеві, національні, політичні впливи, під дією яких він досяг справжнього свого вигляду. У цьому генетичному процесі право Церкви постане перед нами неначе живе, у своєму життєвому зростанні, зі своїм характером. Спостерігаючи за цим процесом, ми зобов'язані повсякчас мати на увазі зв'язок церковного права із самою сутністю Церкви, з догматичними основами церковно-юридичних інститутів. Ці основи мають слугувати пробою для позитивного права. З погляду цих основ відкривається, що є суттєвим зерном кожного церковно-юридичного інституту і що є лише зовнішньою його оболонкою, яка змінюється з часом і не вимагає постійного та твердого вигляду. Такий метод чітко вкаже нам, що потрібно визнавати у праві Церкви суттєвим і незмінним і що випадковим і несуттєвим, і наскільки далеко можливо йти в церковних перетвореннях, не зачіпаючи сутності Церкви та не хитаючи основ її права”.

Будучи наукою церковною, канонічне право органічно пов'язане із системою богословських дисциплін: із екзегетикою Священного Писання, з еклезіологією, з моральним пастирським богослов'ям, із літургією. У своїх історичних та історикознавчих дослідженнях

каноністи спираються на патрологію та церковну історію. Як юридична дисципліна церковне право входить до системи юридичних наук, особливо тісно стикаючись із римським правом, із звичайним правом слов'ян, німців та інших християнських народів, з історією публічного та приватного права, а також із нині чинним правом тих держав, у яких є помісні Православні Церкви, і, нарешті, з теорією права. Під час вивчення церковно-правових джерел неможливо обійтися без допоміжних дисциплін: археології, дипломатики, текстології, палеографії.

Спираючись на системи церковного права, розроблені в новий час, пропонуємо такий план курсу:

- 1) джерела канонічного права;
- 2) церковний устрій (клір і миряни, чернецтво);
- 3) органи церковного управління (у Вселенській та помісних Церквах, у єпархії та в парафії);
- 4) види церковної влади;
- 5) взаємовідносини Православної Церкви з інославною церквою та державами.

Питання для контролю

1. Що ви розумієте під поняттям "канон"?
2. З'ясуйте католицьке вчення про право.
3. Проаналізуйте процес вивчення церковного права у Візантії.
4. Назвіть праці візантійських каноністів.
5. Дайте основні характеристики процесу вивчення церковного права на Балканах і в Росії.
6. Наведіть назви основних праць російських каноністів.
7. З'ясуйте роль Болонського університету в розвитку канонічної науки.
8. Охарактеризуйте канонічні праці пастора Бевериджі.
9. Проаналізуйте процес розвитку права у РКЦ.
10. Розкрийте протестанський погляд на церковне право.
11. Охарактеризуйте методи церковного права.
12. Перелічіть основні системні церковного права.

II ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

3. МАТЕРІАЛЬНІ ДЖЕРЕЛА

3.1. Божественне право. Заведено розрізняти матеріальні і формальні джерела права. Під матеріальними джерелами розуміються особи та інститути, що створюють правові норми. Формальні джерела – це документи, пам'ятки, у яких викладені ці норми.

Першоджерело церковного права – Божественна воля Засновника Церкви. Вона діяла в Церкві підчас її створення – їй Церква буде підкорятися “*по всі дні до кінця віку*” (Мф. 28, 20).

Божественне одкровення містить у собі повноту істини про Бога і людину. Догмати віри і моральні заповіді – головне в Одкровенні. Але воно містить також і вчення Спасителя про устрій Церкви, про способи підтримки церковного миру й благочиння, про засоби відновлення зневаженого церковного порядку. Цей бік у вченні Христа носить правовий характер.

Правові заповіді Спасителя і постанови, видані боговдохновенними апостолами (про єпископів і дияконів – Вірне слово; коли хто єпископства бажає, доброго діла бажає... 1 Тим. 3, 1–13, про відношення до державної влади – Усяка душа нехай підкоряється вищій владі, бо немає влади не від Бога; існуючі ж власті поставлені Богом. Тому той, хто противиться владі противиться Божому повелінню... Рим. 13, 1–7), що містяться у Священному Писанні, а також ті заповіді, що хоча і не ввійшли до Писання, але зберігалися в Церкві споконвічно, як Одкровенна істина, як Священне Передання, складають, за загальноприйнятою в каноністів термінологією, Божественне право (*jus divinum*).

Отже, сфера Божественного права не обмежується правовими нормами, що містяться у Священних книгах. Правила, які Церква отримала від апостолів, навіть якщо вони передані їй не письмово, а усно, хоча згодом і вони теж могли бути зафіксовані письмово (у творах Мужів апостольських, Отців Церкви, у постановах Соборів), будучи частиною Священного Передання, також складають Божественне право.

Деякі каноністи обмежують сферу Божественного права тими нормами, що мають абсолютно незмінний характер. За такого погляду зору не всі правові заповіді входять до Писання, наділяються авторитетом Божественного права. А. С. Павлов зазначав: «Який же критерій потрібно прийняти для безпомилкового судження про те, що з правил церковно-суспільного життя, які містяться у Св. Писанні, належить до *jus divinum* і що не належить? Таким критерієм може слугувати тільки чітко виражене усвідомлення Вселенської Церкви, що відоме правило чи постанова має своїм джерелом Божественну волю, а не є тільки припис, викликаний винятково обставинами Церкви провідної».

Як приклад він наводить правило апостола Павла: *"...єпископ повинен бути непорочний, однієї жінки чоловік..."* (1 Тим. 3, 2), – і зіставляє його з обов'язковою за чинним церковним правом безшлюбністю єпископа. На тій підставі, що ця заповідь апостола не залишилася діючою нормою в усі віки церковної історії і походженням своїм зобов'язана обставинам "Церкви провідної", вона виводиться А. С. Павловим за межі Божественного права.

Однак, як виявляється, не вводити до Божественного права ті заповіді, що хоча і мають своїм джерелом Божественну волю, але не носять абсолютно незмінного характеру, а викликані скороминучими обставинами часу, було б насильством над логікою. Питання про змінюваність правових норм варто відокремити від питання про їхнє джерело.

Незмінність норми не можна вважати неодмінним критерієм її належності до Божественного права. З одного боку, воля Бога виражається і в піклуванні про наші тимчасові потреби, а з іншого – змінюваність правил апостольського, а отже, Божественного походження (оскільки писання апостолів мають для нас авторитет цілком надійної, автентичної скарбниці Божественних заповідей) не тотожна їхньому скасуванню.

Задумемося над змістом наведеного професором Павловим правила про одношлюбність єпископів. Який намір законодавця, що встановлює цю норму? Він, безумовно, полягає не у вимозі, щоб єпископ був неодмінно одруженим, а в забороні йому другошлюбності. Тому усталена в Церкві згодом безшлюбність

єпископата ні в якому разі не порушує, а лише доповнює апостольську заповідь, вводить нову, жорсткішу умову, якій повинен відповідати кандидат у єпископи, залишаючи недоторканою заборону, що йде від Апостольського Писання, другошлюбності єпископам.

Норми Божественного права не становлять у своїй сукупності законодавчого кодексу, який би визначав увесь лад і порядок церковного життя. Вони є першоосною, вищим початком і критерієм законодавства самої Церкви.

3.2. Церква як джерело свого права. Божественне право і церковне законодавство. Друге матеріальне джерело церковного права – сама Церква. Першоджерело церковного права в цьому вузькому значенні теж, звичайно, Божественна воля – тому правочинні лише ті правила і норми, видані церковною владою, які не тільки не суперечать Божественній волі, але й прямо випливають із неї. З цього принципу стає очевидною умовність межі, що відокремлює Божественне право від церковного права у вузькому значенні, яке окремі каноністи називають людським правом Церкви.

Церква – Боголюдський організм; і це двоприродне начало Церкви виявляється в усіх сферах її буття, у тому числі і в церковній правотворчості. Правила Вселенських Соборів висловлені Отцями не без сприяння Святого Духа. Більш того, авторитет усякого законодавчого розпорядження єпископа, дія якого поширюється лише на одну єпархію, зрештою починається з благословення Божого, що сприяло людській волі законодавця.

Водночас ототожнювати Божественне право з церковним теж, звичайно, не можна. Всесвятій Божественній волі притаманна непогрішність. Притаманна вона, за обітницею Христовою, і Вселенській Церкві. Немає, однак, підстав присвоювати непогрішність ні окремим єпископам, ні навіть вищим правлячим органам помісних Церков.

Межа, що відокремлює Божественне право від церковного права у вузькому значенні слова, безумовно, є; але, по-перше, Божественне право не можна ототожнювати з певними типами формальних джерел, скажімо, винятково зі Священним Писанням, а по-друге, критерій Божественності права – не

незмінність, а непогрішність правових норм. Унаслідок Божественної природи Церкви не всі формальні джерела можна підвести під рубрику тільки Божественного, або тільки церковного права. Насамперед це стосується зводу **канонів**.

3.3. Канони. Архимандрит Юстин (Попович) писав: *“Святі канони – це святі догмати віри, що застосовуються в діяльному житті християнина, вони спонукують членів Церкви до втілення в повсякденному житті святих догматів – сонцебачних небесних істин, які присутні в земному світі завдяки Боголюдському тілу Церкви Христової”*.

До складу канонічного зводу входять Правила Святих Апостолів, канони 6-ти Вселенських і 10-ти Помісних Соборів і правила 13-ти Отців. Вміщення до Канонічного корпусу правил Вселенських Соборів не потребує пояснення. Ці Собори – орган вселенського єпископату, носія вищої церковної влади. Вселенські Собори, за вченням Церкви, непогрішні. Їхня непогрішність впливає з догмата про непогрішність Церкви.

Деякі каноністи, і серед них професор Н. С. Суворов, обмежують непогрішність Соборів лише їхніми догматичними визначеннями – оросами, не поширюючи її на соборні канони. Це, однак, занадто сміливе судження. Воно обґрунтоване на змінності церковно-правових норм, у тому числі й тих, котрі встановлені Вселенськими Соборами. Але поняття непогрішності та незмінності не варто ототожнювати. Цілком непогрішне, боговдохновенне правило, прийняте стосовно конкретних умов, може втратити характер чинної норми тільки через те, що змінилися обставини, що продиктували його видання. Визнання канонів непогрішними не ставить непереборного бар'єра для церковної правотворчості в тій сфері, що вже регульована правилами Соборів. Що ж стосується введення до зводу канонів 10-ти Помісних Соборів, то підставою для цього є невизнання за будь-яким Помісним Собором права на загальноцерковне законодавство. Законодавство Помісного Собору поширюється, природньо, лише на помісну Церкву, а не на Вселенську. Помісних Соборів у історії Церкви були тисячі, але правила лише 10-ти з них увійшли до Канонічного корпусу. Їхнє внесення до нього

обґрунтовано на авторитеті Вселенських Соборів, що їх визнали (2 прав. Трул. Соб.).

Те ж саме стосується й правил Отців. Авторитет цих правил спирається не на одній тільки законодавчій владі Отців як єпископів, бо ця влада поширюється лише на межі однієї єпархії, і навіть не на святості Отців (у Канонічний звід входять правила Тимофія і Філофея Александрійських, котрі не були прославлені), а на визнанні Отецьких правил Вселенськими Соборами. Кафолічний єпископат за згодою церковного народу може висловлювати свою законодавчу владу і без Вселенських Соборів через визнання загальноцерковної обов'язковості правових актів, виданих початково для однієї помісної Церкви чи навіть однієї єпархії. На рецепцію – загальноцерковне визнання – спирається вселенський авторитет канонів Константинопольських Соборів 861 і 879 рр. і канонічного Послання святого Тарасія, які уже не розглядалися Вселенськими Соборами.

3.4. Приватне церковне законодавство. Статуарне право.

Церковне законодавство і в давнині не обмежувалося канонами; його розвиток не припинився і після того, як склався основний Канонічний корпус. Але законодавчі акти, видані вищою владою помісних Церков чи єпархіальними архиєреями, не мають уже загальноцерковного авторитету. Застосування їхне обмежене межами єпархій чи автокефальних Церков.

Нижча із законодавчих інстанцій у Церкві – єпископ. Свої особливі правила, устави, статuti видавали також деякі монастирі, церковні братства і громади. Однак законодавча творчість цих і подібних їм інститутів, підлеглих єпископу чи безпосередньо вищій владі помісної Церкви, здійснюється не з огляду на права, що належать їм самим по собі, а з повноважень церковних інстанцій, що мають самостійну законодавчу владу. Право корпорацій, що не володіють самостійною законодавчою владою, називається статуарним.

3.5. Звичай. Писаними законами не охоплюється чинне в Церкві право. Є ще й такий вид церковного права, як *звичай*. Звичай діє і поза церковною сферою. Юристи визначають звичай як регламентований спосіб дій, обов'язковість якого обґрунтована не на прямому розпорядженні закону, а на

загальному переконанні в тому, що він традиційний, правочинний, необхідний.

Право народів додержавної епохи стверджується на звичаї. У цьому значенні говорять про звичаєве право слов'ян чи саліченських франків. Звичаєве право зберігається і там, де вже діє писане державне законодавство, хоча сфера його застосування звужується. Звичаєве право – одне з головних джерел для правотворчості державної влади.

Як і у сфері державного права, у сфері церковного права значення звичаю зменшилося з розвитком позитивного законодавства; причому відбувалося не тільки звуження сфери його застосування, але і зниження його авторитетності в ієрархії правових норм. У Древній Церкві звичай ототожнювався зі Св. Переданням (або безпосередньо з Апостольським і Священним, або з переданням місцевої Церкви).

Тертуліан, відомий не тільки як богослов, але і як юрист, чийі думки ввійшли до “Дигести”, писав: “Якщо що-небудь не визначене письмово, а тим часом повсюди зберігається, отже, воно затверджено звичаєм, що спирається на Передання. Якщо ж хто-небудь скаже, що і для передання потрібно письмове свідчення, тоді і ми можемо вказати багато постанов, що зберігаються без усякого письма, лише важливістю самого передання і силою звичаю”.

"Церковне передання, затверджене звичаєм і збережене вірою, – зазначає єпископ Никодим, – нарівні з визначеними приписами, становило в первісній Церкві закон, було основою для церковного права і мало значення законодавчих постанов, як за своїм джерелом, так і за загальною повагою, якою воно користувалося. У цьому переконують нас самі тексти канонів, укладачі яких – як на найвищий авторитет – посилаються на стародавні звичаї”. *“Нехай зберігаються древні звичаї, прийняті в Єгипті, і в Лівії, і в Пентаполі...”* (6 прав. І Всел.), *“Тому що затвердився звичай, і древнє передання, щоб шанувати єпископа, який перебуває в Елїї: тоді нехай має він послїдування честі, зі збереженням достоїнства, присвоєного митрополїї”* (7 прав. І Всел.), *“Про тих, що знаходяться при смерті, нехай виконується і нині древній закон і правило, щоб помираючий не*

позбавлявся останнього й найважливішого напуття” (13 прав. I Всел.).

Позитивна церковна правотворчість витиснула звичай із загальцерковного права. У наш час в основному доводиться мати справу з місцевими звичаями, що діють або в одній автокефальній Церкві, або в межах однієї єпархії, або навіть тільки в одному монастирі чи парафії. Але і дотепер не на писаному законі, а на звичаї тримається така фундаментальна у праві майже всіх православних Церков норма, як чернецтво єпископів.

Каноністи чітко визначають умови, необхідні для того, щоб звичай мав законну, обов'язкову силу. Для цього необхідно його дотримання в церковній сфері, що має законодавчу автономію; у помісній Церкві, у єпархії чи хоча б у монастирі, братстві з їхнім статутарним правом. Звичаї ж парафії чи семінарії не можуть мати обов'язкової сили.

Для визнання законності звичаю необхідні його розуміння і певна давність. “Звичай без істини, – вчив Св. Кипріяні Карфагенський, – є застаріла омана”.

Що стосується давності звичаю, то в 17-му правилі Двократного Собору сказано: “Такого, який рідко буває, не поставляючи в закон Церкви, визначаємо”. Католицькі каноністи називають точний термін давності тієї чи іншої традиції, необхідний для визнання її звичаєм, який має правову силу, – 40 років. Якщо ж звичай не узгоджується із законом, то для визнання його важливості необхідно, щоб він існував з незапам'ятних часів чи хоча б не менше 100 років. Звичай, заборонений законом, відповідно до католицького права, взагалі не має юридичної сили.

У православному церковному праві таких чітких вказівок на давність звичаю немає, але в 17-му правилі IV Вселенського Собору і 25-му правилі Трульського Собору встановлюється 30-річна давність існування кордонів між єпархіями для визнання їхньої законності. За аналогією з цим правилом можна приблизно говорити про необхідність 30-річної давності для визнання законної сили звичаю.

Під час розгляду питання про важливість того чи іншого звичаю вирішальне значення має його відповідність писаному

церковному закону. Звичай, що не суперечить закону, безумовно, правочинний. Наприклад, звичай поставляти в парафіяльні священники переважно одружених людей узгоджується з канонічною заборонаю шлюбу після хіротонії. Звичай має силу і тоді, коли він стосується справ, не вирішених позитивним законодавством. У римських “Дигестах” сказано, що такий звичай має силу закону в таких справах, щодо яких немає письмового закону. Це положення повторене у візантійських “Базиліках” і у Вальсамона в його тлумаченнях на “Номоканон”.

Що ж стосується звичаю, який суперечить закону, то він може бути визнаним тільки в тому випадку, коли через обставини, що склалися, не застосовується сам закон. Так, усупереч 11-му правилу Сардикійського Собору і 80-му правилу Трульського Собору, миряни, що не брали участь у богослужінні три тижні підряд, не піддаються покаранню. Підстава для незастосування цих правил – принцип ікономії.

Ще один приклад. У стародавніх церковних законах згадується лише один хресний батько чи мати – однієї статі з охрещуваним. Але склався звичай, щоб у хрещенні брали участь хресний батько і хресна мати. Цей звичай ставить хресного батька і хресну матір у стосунки духовного споріднення, що є перешкодою до шлюбу між цими особами. Така перешкода не передбачена канонами, проте церковною свідомістю вона приймається за правову норму, як звичну річ.

Особливий вид звичаю – судова практика. У випадку прогалини в законодавстві суд може керуватися прецедентами, тобто вироками, винесеними за аналогічними справами, що розглядалися раніше.

3.6. Думки авторитетних каноністів. Допоміжне джерело церковного права – праці відомих каноністів із церковно-юридичних питань. У римському праві думки авторитетних юристів – *responsa prudentium* (поради мудрих) мали значення джерела права. Вони увійшли до “Дигести”.

За прикладом світського римського права і в церковних справах думки знавців канонів набули великого авторитету. Їхні твори, у вигляді відповідей на питання, канонічних трактатів чи

тлумачень на канони, почали вводити до церковно-законодавчих збірників.

Особливим авторитетом у православному церковному праві користуються великі візантійські каноністи XII століття: Олексій Аристин, Іоан Зонара й Антіохійський Патріарх Феодор Вальсамон, а також каноніст, який жив у XIV столітті, ієромонах Матфей Властар.

3.7. Ієрархія правових норм. Матфею Властарю належить точний опис ієрархії правових норм залежно від їхніх матеріальних джерел. В “Алфавітній Синтагмі” він пише: “Про що немає писаного закону, у тому потрібно дотримуватися звичаю і узгоженої з ним практики, а коли немає і його, потрібно наслідувати те, що має більшу подібність до того, що ми шукаємо, а якщо немає і цього, то повинні мати силу думки мудрих, і при тому більшості”. Отже, ієрархія правових норм така: *писаний закон, звичай і судовий прецедент, аналогія з існуючим законом, думки авторитетних каноністів*. Але вищим критерієм, певна річ, є норми, що безпосередньо виходять з Першоджерела церковного права – Божественної волі.

3.8. Державне законодавство з церковних справ. Поряд із власне церковним законодавством джерелом права для Церкви є і державне законодавство. У сфері зовнішнього права Церкви, тобто її правового становища в державі та цивільному суспільстві, воля державної влади – суверенне законодавче джерело.

Інша справа із правом внутрішньоцерковним. Каноністи і правознавці різних конфесій дотримуються різних поглядів щодо права державної влади законодавствувати в питаннях внутрішньоцерковного устрою. Католицька Церква у принципі відкидає можливість участі держави в регулюванні внутрішньоцерковних відносин і справ. З погляду протестантських каноністів епохи Реформації і нового часу державна влада є уповноваженим органом внутрішньоцерковного законодавства. Для цього немає навіть потреби носіям її належати до тієї церкви, у якій вони законодавствують. Пояснюється така на перший погляд абсурдна позиція тим, що протестантське богослов'я невидиму

“церкву святих” рішуче відокремлює від її видимої, земної оболонки, устрою якої не надається важливого значення у справі спасіння вірних.

Що стосується православної правосвідомості, то, по-перше, визнання за державою законодавчої правоздатності із внутрішньоцерковних справ зумовлено православ'ям носія такої влади; по-друге, це визнання обмежене в тому відношенні, що, незважаючи на гучні фігуральні визначення церковного статусу імператора, які вживалися у Візантії, подібно до “зовнішнього єпископа Церкви”, глава держави у принципі ніколи не визнавався більшим ніж мирянином. Щонайбільше йому надавалося право представляти думку усіх мирян. Візантійські церковно-законодавчі акти, підписані ієрархами та імператорами чи їхніми представниками, мають церковний авторитет з огляду на підписи єпископів; державна ж влада, скріплюючи підписом ці акти, надавала їм статус цивільних законів, обов'язкових для підданих. Що ж стосується церковно-законодавчих актів, виданих державною владою самостійно, то внутрішньоцерковна правочинність цих актів зумовлена визнанням їхньої законності з боку ієрархії та православного народу. При цьому завжди передбачалося, що законодавець сам православний і, видаючи той чи інший акт, діяв відповідно до основних і незмінних начал власне церковного права. Такий принцип був покладений в основу візантійської симфонії церковної та світської влади. Це не означає, звичайно, що симфонія ніколи не порушувалася. Певна річ, порушувалася. Імператори видавали і такі закони, котрі суперечили основам церковного устрою; але подібні закони могли діяти лише доти, поки загальноцерковним розумом не усвідомлювалася їхня невідповідність канонам.

Що ж стосується синодальної системи церковного управління, встановленої в Росії за Петра I, то її творець архієпископ Феофан (Прокопович) надихався відверто протестантськими теоріями державного права. “Могутності монарха” він присвоював право встановлювати “всякі обряди цивільні й церковні, зміну звичаїв, запровадження плаття, будинків будівлю, чини та церемонії в бенкетах, весіллях, похованнях та інше і тому подібне... Християнські государі, –

думав він, – можуть називатися не тільки єпископами, архиєреями, але і єпископами єпископів”.

Складений ним “Духовний регламент”, що став основним церковно-правовим документом для Російської Церкви того часу, порушив колишню крихку рівновагу між церковною та світською владою, але, як висловлювався мудрий святий Московський Філарет, “Духовну Колегію, яку у протестантів перейняв Петро, Промисл Божий і церковний дух перетворили на Святійший Синод”, котрий, додамо, був далеко не те, що задумана архиєпископом Феофаном Колегія.

Питання для контролю

1. З’ясуйте, що є першоджерелом церковного права.
2. Дайте характеристику Божественному праву.
3. Розкажіть про церковне законодавство.
4. Охарактеризуйте зміст канонічного корпусу.
5. У чому полягає суть приватного церковного законодавства?
6. З’ясуйте особливості статуарного права.
7. Викладіть православне вчення про звичай.
8. Перерахуйте необхідні причини, для визнання сили звичаю.
9. Розкрийте католицьке вчення про звичай.
10. З’ясуйте ієрархію правових норм.
11. Розкрийте відношення Церкви до думок авторитетних каноністів.
12. Проаналізуйте державні закони у справах Церкви.

4. СВЯЩЕННЕ ПИСАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

4.1. Канон Священних книг. Першоджерело церковного права – Божественна воля. Заповіді Господні складають основу церковного устрою. Керуючись ними, Церква виконує у світі свою спасительну місію. Ці заповіді містяться у Священному Писанні.

У 85-му Апостольському правилі, 60-му правилі Лаодикійського Собору, 33 (24)-му правилі Карфагенського Собору і в 39-му канонічному посланні св. Афанасія, у канонах св. Григорія Богослова й Амфілохія Іконійського наведені списки Священних книг Старого і Нового Завіту. Ці переліки не цілком збігаються. У 85-му Апостольському правилі, окрім канонічних старозавітних книг, названі й неканонічні: 3 книги Маккавеїв, книга Ісуса сина Сираха, а між новозавітними книгами – два послання Климента Римського і 8 книг Апостольських Постанов, але не згаданий Апокаліпсис. Немає згадок про Апокаліпсис і в 60-му правилі Лаодикійського Собору, у віршованому каталозі Священних книг св. Григорія Богослова. Афанасій Великий так говорив про Апокаліпсис: *“Одкровення ж Іоанове нині зараховують до Священних книг, а багато хто називає несправжнім”*. У переліку канонічних старозавітних книг у св. Афанасія не згадано Есфіри, яку він, поряд з Премудрістю Соломона, Премудрістю Ісуса сина Сираха, Іудиф’ю та книгою Товита, а також *“Пастирем Єрмою”* і *“Вченням Апостольським”*, зараховує до книг, *“призначених Отцями для читання тим, що вступають і бажають бути оголошеним словом благочестя”*.

У 33 (24)-му правилі Карфагенського Собору пропонується такий список канонічних біблійних книг: *“Канонічні ж писання є такі: Буття, Вихід, Левит, Числа, Второзаконня, Ісус Навин, Суддів, Рут, Царств чотири книги, Параліпоменон дві, Йов, Псалтир, Соломонових книг чотири, Пророчих книг дванадцять, Ісаія, Єремія, Єзекіїл, Даніїл, Товія, Іудиф, Єсфир, Єздри дві книги. Нового Завіту: чотири Євангелія, Діянь апостолів одна книга, Послань Павла чотирнадцять, Петра апостола дві, Іоана апостола три, Якова апостола єдина, Іуди апостола єдина, Апокаліпсис Іоана книга єдина”*.

У Православній Церкві автентичним текстом Старого Завіту, крім оригіналу в Мазоретській редакції, вважається переклад його грецькою мовою – Септуагінта. За автентичний текст Нового Завіту визнається грецький оригінал. Для слов'янських Церков високим авторитетом користується слов'янський переклад Біблії Єлизаветинського видання, який багаторазово відтворювався в наших синодальних передруках.

4.2. Церковний авторитет старозавітних правових норм.

Авторитет старозавітних і новозавітних книг у Християнській Церкві неоднаковий. *“...Закон був вихователем, який вів нас до Христа...”* (Гал. 3, 24), *“маючи тільк майбутніх благ, а не сам образ речей”* (Євр. 10, 1), виявлений у Христі. Що, за словом апостола, *“скасовує перше, щоб настановити друге”* (Євр. 10, 9). Проте Господь говорив про Старий Завіт: *“Не думайте, що Я прийшов порушити закон або пророків: не порушити прийшов Я, а здійснити”* (Мф. 5, 17).

За відомим висловом блаженного Августина, *“Новий Завіт ховається у Старому, Старий відкривається в Новому”*. Ідея Царства Божого в Старому Завіті дана в обіцянні, у прообразах, а в Новому вона – в постаті та вченні Христа, у житті Церкви, у життях святих.

У Старому Завіті правові приписи, що стосуються не тільки Храму і богослужіння, але і громадського життя народу, сімейних і майнових відносин, займають винятково важливе місце.

Ці приписи за повнотою та всебічністю своєю, за детальним регламентуванням усіляких казусів носять характер юридичних кодексів: *“Не будеш засівати свого виноградника двома видами насіння, щоб не зробити залятим усе насіння... Не будеш орати волон і ослом разом. Не одягнеш одяжі з двійного матеріялу, – з вовни й льону разом”* (Втор. 22, 9–11). Недарма П'ятикнижжя Мойсееве отримало назву *“Тора”* – закон.

Значна частина старозавітних приписів втратила силу. У Церкві Христовій, безумовно скасований старозавітний левірат. На Апостольському Соборі, описаному в *“Діяннях”*, у зв'язку з різномудством перших християн про обов'язковість Мойсеевого Закону для новонавернених із язичників прийнята постанова написати браттям із язичників: *“Бо вгодно Святому Духові і нам не покладати на вас більше ніякого тягаря, крім цього необхідного: утримуватися від ідоложертовного і крові, і удавленини, і блуду, і*

не робити іншим того, чого собі не бажаєте...” (Діян. 15, 28–29). Отже, у Новому Завіті зберегли силу моральні приписи Мойсеєвого Закону, очищені від тих елементів, котрі були доречні до пришествя Христа, але втратили всякий сенс після виконання сподівань Ізраїля.

Усю свою обов'язкову силу для християн зберегло й Десятислів'я Мойсея. Суть цих заповідей Господь у бесіді з законником виклав так: *“Люби Господа Бога твого всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всім розумінням твоїм: це є перша й найбільша заповідь; друга ж подібна до неї: люби ближнього твого, як самого себе; на цих двох заповідях утверджується весь закон і пророки”* (Мф. 22, 37–40).

Професор Н.С. Суворов зазначав: “Окремі інститути юридичного старозавітного порядку то були зразком і основою для християнського порядку життя, як, наприклад, старозавітний інститут священства для християнської церковної ієрархії, то прямо визнавалися обов'язковими для християн, як, наприклад, десятина..., заборона стягувати відсотки (у Старому Завіті, додамо, обмежене лише одноплемінниками: *“Чужому позичиши на відсоток, а братові своєму не позичиши на відсоток”* (Втор. 23, 20), накладати подвійне покарання за той самий злочин, вимога свідчень двох або трьох свідків для встановлення істини на суді”. Цілковиту чинність зберегла і старозавітна заборона кровозмісних шлюбів.

У канонах часто зустрічаються посилання на старозавітні тексти. У 21-му правилі св. Василія цитується пророк Єремія (3, 1) і Книга Приповістей (18, 23): *“Якщо чоловік, живучи із дружиною, і потім не задовольняючись шлюбом, впаде в блуд, такого вважаємо блудником, і надовго залишаємо його під епітимією. Проте не маємо правила піддавати його провині перелюбу, якщо гріх вчинений із вільною від шлюбу. Бо сказано: перелюбниця осквернюючись опоганиться, і до чоловіка свого не повернеться. Також: той, хто тримає перелюбницю, божевільний і нечестивий”*.

На ці ж місця з Єремії та Приповістей посилаються і Отці Трульського Собору в 87-му правилі. У 16-му правилі 7 Вселенського Собору цитується Книга Премудрості Ісуса сина Сираха: *“Збулося на них написане: мерзенність грішникам благочестя”* (Сирах. 1, 25), то якщо знайдуться якісь, що насміхаються над тими, хто носить просте і скромне вбрання, епітимією нехай виправляються”.

За словами єпископа Никодима (Мілаша), “приписи (старозавітного) законодавства зберігають свою силу у Христовій Церкві настільки, наскільки вона надала їм цю силу, керуючись принципом, викладеному у висновках... Апостольського Собору”.

4.3. Новий Завіт як джерело церковного права. Інша справа з Новим Завітом. Заповіді Христові, як пряме висловлення Божественної волі, загальнообов'язкові для Церкви, вони – наріжний камінь її вчення та життя.

Деякі з цих заповідей стосуються устрою Церкви і взаємовідносин між її членами, а також церковних таїнств. Господь установив Таїнство Хрещення: *“Отже, йдіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа”*. (Мф. 28, 19), – і Таїнство Євхаристії: *“І взявши хліб і дякуючи, розломив і подав їм, кажучи: це є Тіло Мос...”* (Лк. 22, 19). Спасителем встановлене і Таїнство Покаяння: Господь вручив апостолам і в особах їх священству владу розрешати гріхи: *“...що ви зв'яжете на землі, те буде зв'язане на небі, і що розв'яжете на землі, те буде розв'язане на небі”* (Мф. 18, 18).

Посилаючи сімдесят учнів “на жниво Своє”, Господь надав їм право отримувати утримання від пасомих: *“В тому домі залишайтеся, їжте, і пийте те, що в них є, бо трудящий вартий нагороди за труди свої...”* (Лк. 10, 7).

У Євангелії міститься і вчення Ісуса Христа про шлюб: *“Тому залишить чоловік батька свого і матір і з'єднається з жінкою своєю, і будуть двоє однією плоттю. Тож вони вже не двоє, а одна плоть. Отже, що Бог з'єднав, того чоловік нехай не розлучає... Хто розведеться з жінкою своєю не з вини перелюбу та візьме шлюб з другою, той перелюбствує; і хто жениться на розведеній, той перелюбствує”* (Мф. 19, 5-6, 9).

Господь доручив Церкві і право суду над братами, що згрішили: *“Якщо ж согрішить проти тебе брат твій, піди і викрий його між тобою і ним одним; якщо послухає тебе, то придбав ти брата твого; якщо ж тебе не послухає, візьми з собою ще одного чи двох, щоб устами двох чи трьох свідків підтвердилось кожне слово; якщо ж не послухає їх, скажи церкві; якщо ж і церкви не послухає, то нехай він буде тобі, як язичник і митар”* (Мф 18, 15–17).

Спаситель залишив Своїм учням мудру заповідь про ставлення до державної влади: *“Віддавайте кесареви кесареви, а Боже Богові”* (Мф. 22, 21).

4.4. Апостольські писання як джерело церковного права

Крім заповідей, даних самим Христом, у Священному Писанні є й інші постанови про Церкву, що належать апостолам, котрі видавали їх владою, дарованою від Учителя.

У “Діяннях” говориться про повсюдне поставлення священиків: *“Рукопоклавши ж їм пресвітерів для кожної церкви, вони помолились з постом і передали їх Господеві...”* (Діян. 14, 23). Про те ж пише апостол Павло в посланні до Тита: *“Для того я залишив тебе на Криті, щоб ти довершив недокінчене і поставив у всіх містах пресвітерів, як я тобі наказував”* (Тит. 1, 5).

У посланні до Тита, а ще докладніше в 1-му посланні до Тимофія апостол говорить про якості, якими повинен володіти кандидат священства: *“...Єпископ повинен бути непорочний, однієї жінки чоловік, тверезий, невинний, благочинний, (чесний), гостинний, здібний навчати, не п'яниця, не забіяка, (не сварливий), не користюлюбний, а тихий, миролюбний, не срібллюбний, такий, що добре править домом своїм, дітей держить у слухняності: з усякою чесністю; бо хто не вміє управляти власним домом, чи буде той піклуватися про Церкву Божу? Не повинен бути з новонавернених, щоб не загордився і не піддав суду з дияволом. Належить йому також мати добре свідчення від зовнішніх, щоб не впасти у нарікання і тенета диявольські”* (1 Тим. 3, 2–7).

У посланні до Євреїв апостол наставляє вірних коритися пастирям: *“Слухайте наставників ваших і будьте покірні, бо вони постійно дбають про душі ваші, як зобов'язані дати звіт; щоб вони робили це з радістю, а не зітхаючи, бо це для вас не корисно”* (Євр. 13, 17).

Апостол Павло наказує церковній громаді самій утримувати пастирів: *“Хіба не знаєте, що священнослужителі живляться від святилища? що ті, які служать жертovníку, беруть долю від жертovníка? Так і Господь звелів тим, які проповідують Євангеліє, жити від благовісткування”* (1 Кор. 9, 13–14).

Євангельське вчення про шлюб і сім'ю розкривається в Апостольських Писаннях усебічно: *“Жінки, слухайте чоловіків своїх, як личить у Господі. Чоловіки, любіть своїх жінок і не будьте до них*

суворі. Діти, будьте слухняні батькам (вашим) у всьому, бо це благоугодне Господеві. Батьки, не роздратовуйте дітей ваших, щоб вони не падали духом” (Кол. 3, 18–21). І в апостола Петра читаємо: “Також і ви, жінки, будьте покірні своїм чоловікам, щоб ті з них, які хоч і не підкоряються слову, життям своїх жінок без слова приєднувалися, коли побачать ваше чисте, богобоязливе життя” (1 Пет. 3, 1-2).

У словах апостола Якова про помазання хворих елеєм Церква вбачає встановлення таїнства Єлеосвячення: “Чи хто з вас занедужає, нехай покличе пресвітерів Церкви і нехай помоляться над ним, помазавши його елеєм в ім'я Господнє. І молитва віри зцілить недужого і підведе його Господь; і, якщо він гріхи вчинив, простяться йому” (Як. 5, 14–15).

В Апостольських Писаннях говориться і про те, як варто поводитися із братами, що грішать: “А тих, хто грішить, викривай перед усіма, щоб і інші страх мали” (1 Тим. 5, 20); “Заповідаємо ж вам, браття, ім'ям Господа нашого Ісуса Христа, віддалятися від усякого брата, який поводить безчинно, а не за переданням, яке прийняли від нас” (2 Фес. 3, 6).

У 1-му посланні до Тимофія апостол Павло дає вказівки, як чинити суд над кліриком у випадку скарги на нього: “Звинувачення на пресвітера приймай не інакше, як при двох чи трьох свідках” (1 Тим. 5, 19).

В Апостольських Посланнях детально розкривається євангельське вчення про відношення християн до державної влади: “Усяка душа нехай підкоряється вищій владі, – вчить апостол Павло, – бо немає влади не від Бога; існуючі ж власті поставлені Богом. Тому той, хто противиться владі, противиться Божому повелінню. А ті, що противляться, самі викличуть на себе осуд. Бо начальники страшні не для добрих діл, але для злих. Чи хочеш не боятися власті? Роби добро, і одержиши похвалу від неї. Бо начальник є Божий слуга, тобі на добро. А якщо робиш зло, бійся, бо він не даремно носить меч; він – Божий слуга, месник на покарання того, хто робить зло. І тому треба підкорятися не тільки зі страху покарання, але й заради совісті. Для цього ви і податки платите, бо вони, Божі слуги, цим самим постійно зайняті. Отже, віддавайте всім належне: кому податок – податок; кому оброк – оброк; кому страх – страх; кому честь – честь” (Рим. 13, 1-7).

У 1-му посланні апостола Павла до Коринфян знаходимо норму відношень християн до іновірців: *“Я писав вам у посланні – не знатися з блудниками; проте, не взагалі з блудниками світу цього, або лихварями, або хижаками, або ідолослужителями, бо інакше ви мусили б вийти із світу цього... Бо що мені судити і зовнішніх? Хіба не внутрішніх ви судите? А зовнішніх судить Бог”* (1 Кор. 5, 9-10, 12-13).

Апостол Павло в одному місці наводить різницю між тими заповідями, котрі він говорить від імені самого Бога, і власними порадами: *“А одруженим заповідаю не я, а Господь: жінці з чоловіком не розлучатися, – якщо ж розлучиться, то нехай буде безшлюбна, або помириться з чоловіком своїм, – і чоловікові не залишати своєї жінки. Іншим же я кажу, а не Господь: коли якийсь брат має жінку невіруючу, і вона згодна жити з ним, то він не повинен залишати її; і жінка, яка має чоловіка невіруючого, і він згодний жити з нею, не повинна залишати його”* (1 Кор. 7, 10–13). Але і поради апостольські Церква приймає як заповіді; у цьому вона керується словами самого апостола. Говорячи про те, що дружина після смерті чоловіка вільна вийти заміж удруге, апостол Павло додає: *“Але вона блаженніше є, коли залишиться так, за мою порадою; а думаю, що і я маю Духа Божого”* (1 Кор. 7, 40). Просвітленість розуму Святих Апостолів Духом Божим дозволяє навіть ті поради, котрі були їхньою особистою думкою, все-таки теж визнавати частиною Священного Передання. І ці поради Церква розглядає як приписи Божественного права.

4.5. Священне Писання і канони. Заповіді Спасителя і Його апостолів не складають кодексу законів. Витягаючи з них правові норми, Церква керується певними правилами.

Щоб сприймати Писання в душі та істині, розум людський має бути просвітлений благодаттю Святого Духа. Приклад прочитання Слова Божого дають творіння Святих Отців. Учення Отців – це вчення Церкви, що, за словом апостольським, є “стовпом і утвердженням Істини”.

Єрусалимський Собор 1672 року прийняв “Визначення”: “Віруємо, що це Божественне і Священне Писання сповіщене Богом, і тому ми мусимо вірувати йому без усякого міркування, не так, як хто захоче, а як його витлумачила і передала Кафолична Церква”.

19-й канон Трульського Собору вчить нас правильному сприйняттю та тлумаченню Священного Писання: *“Коли буде досліджуване слово Писання, то не інакше нехай пояснюють його, хіба тільки як виклали світила й учителі Церкви у своїх Писаннях...”*

Правило це має повну силу і стосовно тих заповідей, які покладені в основу церковного права. У їхньому тлумаченні немає місця особистому свавіллю та домислам; для православної свідомості прийнятне лише таке тлумачення норм Божественного права, яке дане у вселенському церковному законодавстві – у канонах Вселенських і Помісних Соборів й Отців. Тому будь-яке протиставлення норм Божественного права канонам надумане і неприйнятне. Ці норми ми витягаємо зі Священного Писання, керуючись духом церковного вчення, через призму святих канонів.

Джерело Апостольських правил, а також правил Соборів й Отців – Священне Писання та Передання. Багато заповідей з Писання майже буквально викладені в канонах.

17-те Апостольське правило говорить: *“Хто після святого хрещення двома шлюбами зв’язаний був, чи наложницю мав, той не може бути єпископом, ні пресвітером, ні дияконом, ні взагалі ніким у списку священного чину”*. Про те ж говориться і в 1-му посланні апостола Павла до Тимофія: *“Єпископ повинен бути непорочний, однієї жінки чоловік...”* (1 Тим. 3, 2).

А от 80-те Апостольське правило: *“Від того, хто з язичницького життя прийшов і хрестився, або від порочного способу життя повернувся, не є праведним одразу поставляти в єпископа. Бо несправедливо ще не випробуваному бути вчителем інших: хіба тільки із благодаті Божої це влаштується”*. Порівняємо це правило зі словами апостола про те, що єпископ *“не повинен бути з нововернутих, щоб не загордився і не піддав суду з дияволом”* (1 Тим. 3, 6).

Цілий ряд канонів (Апост. 29, Трул. 22, VII Вс. 5, VII Вс. 19, Вас. Вел. 90, Канонічні послання Патріархів Генадія та Тарасія Константинопольських) вимагає, щоб рукопокладення здійснювалося безкорисливо. Хіротонія, отримана за плату, визнається недійсною, а ті, що здійснили її, підлягають позбавленню сану. Особливо детально про цей злочин говориться у 2-му правилі Халкидонського Собору: свою назву – “симонія” – він отримав від імені Симона Волхва, котрий, побачивши, як через покладання рук

апостольських подається Святий Дух, приніс апостолам гроші та просив їх дати і йому таку владу, на що св. Петро відповів: *“Нехай срібло твоє буде з тобою на погибель, бо ти помислив дар Божий дістати за гроші”* (Діян. 8, 20).

48-ме Апостольське правило містить загрозу відлучення від Святих Таїн одруженим удруге: *“Якщо якийсь мирянин, вигнавши свою дружину, візьме іншу, або іншим відкинуту: нехай буде відлучений”*. Канону відповідають слова Спасителя: *“А Я кажу вам: хто розводиться з жінкою своєю, той, крім провини перелюбу, призводить її до перелюбства, і хто візьме шлюб з розлученою, той перелюбствує”* (Мф. 5, 32).

Часто в канонах даються прямі посилання на ті місця Священного Писання, що стали основою для цих правил. 19 (16)-те правило Карфагенського Собору говорить: *“Вирішено, нехай не бувають єпископи і пресвітери і диякони відкупниками заради користі, або управителями, і нехай не дістають на прожиття заняттям безчесним або презирливим. Бо необхідно дивитися на написане: ніякий воїн Божий не зв'язує себе з ділами життєвими”*. У правилі наведені слова апостола Павла (2 Тим. 2, 4).

А в 15-му правилі VII Вселенського Собору цитується Євангеліє від Матфея і 1-ше послання до Коринфян: *“Відтепер клірик нехай не призначається до двох церков, бо це властиве торгівлі і низькій своєкорисливості, та чуже церковному звичаю. Тому що ми чули від самого голосу Господнього, що ніхто не може служити двом господарям; бо або одного буде ненавидіти, а другого любити; або до одного виявлятиме прихильність, а другого зневажатиме* (Мф. 6, 24). *Того заради кожний, за апостольським словом, у ньому ж покликаний, у тому має перебувати”* (1 Кор. 7, 20).

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте канон Священних книг.
2. З'ясуйте церковний авторитет старозавітних правових норм.
3. Дайте характеристику Євангельським джерелам права.
4. Проаналізуйте апостольські послання, як джерела церковного права.
5. З'ясуйте зв'язок між Священним Письмом та Канонами.

5. ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ДОНКЕЙСЬКОЇ ЕПОХИ

5.1. Право Древньої Церкви. Перші християнські громади управлялися єпископами за тими нормами, які дані у Священному Писанні й Апостольському Переданні. Єдність церковного життя та церковного ладу підтримувалася вірністю церков Переданню та їхнім живим спілкуванням між собою. Центрами такого спілкування були церкви, засновані самими апостолами й апостольськими Мужами: Єрусалимська, Александрійська, Антіохійська, Коринфська, Єфеська, Солунська, Лаодикійська, на Заході – Римська.

За спільної єдності віри та церковного життя окремі громади мали, однак, свої богослужбові особливості та свої особливі правові норми, що іноді було приводом непорозумінь між ними. Для дослідження спірних питань скликалися собори із предстоятелів декількох церков; під час розв'язання цих питань за основу бралася передання древньої апостольської громади. Соборні визначення, звичайно у вигляді окружних послань, доводилися до відома тих церков, предстоятелі яких не брали участь у діяннях Собору. Соборні визначення стосувалися як догматичних, так і дисциплінарних, тобто церковно-правових питань.

Церковно-дисциплінарні питання могли розв'язуватися й окремими єпископами. Часто предстоятелі кіріархальних церков складала послання єпископам дочірніх громад: у них вони давали відповіді на спірні питання канонічного характеру. Формально ці послання не мали обов'язкової сили, але чітка узгодженість їх апостольському переданню, високий авторитет їхніх укладачів згодом призводили до того, що деякі з таких канонічних послань набували обов'язкової юридичної чинності. Із приватних суджень вони перетворювалися на джерела загальцерковного права.

5.2. Найдавніші пам'ятки церковного права. Найвищим авторитетом користувалися правові норми апостольського походження. Щоб ці норми не були забуті та не зазнавали перекручувань, їх записували, присвоюючи створені в такий спосіб писання самим апостолам.

Найдавніший з цих псевдографів, перейнятий справді апостольським духом, – “Вчення 12 апостолів” (“Дідахі”). Ця пам'ятка вперше виявлена архимандритом Антоніном (Капустіним) у 1862 році, але до науки він увійшов завдяки тому, що був опублікований у 1883 році грецьким ученим-митрополитом Філофеєм Врієннієм. “Вчення 12 апостолів” сягає рубежу I і II століть. У ньому від імені апостолів викладаються настанови про християнську віру й моральність. Тут же розміщено й декілька правил церковно-юридичного характеру, що складають зміст 11–16 глав пам'ятки. У “Дідахі” немає згадування про пресвітерів, а говориться лише про єпископів і дияконів і, крім того, – про мандрівних апостолів, пророків і вчителів.

У III столітті в Єгипті був укладений збірник “Церковні канони Святих Апостолів”. У основу цієї пам'ятки покладено “Дідахі” з його вченням про два шляхи життя та смерті. У “Церковних канонах” згадуються вже не тільки єпископи і диякони, але і пресвітери, зате нічого не говориться про мандрівних пророків і вчителів. “Церковні канони” – це перероблення “Канонів св. Іполита”, складених близько 220 р. “Церковні канони Святих Апостолів” донині входять до складу чинного права Коптської й Ефіопської церков.

У III столітті з'явилася й “Настанова апостольська” (“Дидаскалія”), великий твір релігійно-морального та дисциплінарного змісту. У ньому у вигляді соборного послання апостолів викладалися повчання про різні боки церковного життя. Грецький оригінал “Дидаскалії” до нас не дійшов, але збереглися переклади сірійською, ефіопською й арабською мовами, а також латинські фрагменти. У самому тексті “Дидаскалії”, окрім трьох ієрархічних ступенів, згадуються церковні вдови, диякониси, читці та іподиякони.

5.3. “Апостольські Постанови”. Наприкінці III чи початку IV століття з'явився ще один збірник, видання якого приписується святому Климентові Римському, – “Апостольські Постанови”. Деякі автори, в основному західні, а з російських учених професор Н. С. Суворов, відносять укладання цього збірника до кінця IV століття. Супроти такого датування і та обставина, що Церква зображена в “Постановах” гнаною, а

догматичне вчення сформульоване в них із полемічною спрямованістю проти єресей, які виникли в перші три століття, особливо проти гностицизму, але в “Постановах” немає ніяких згадувань аріанства, що хвилювало Церкву в IV столітті.

Перші 6 книг “Апостольських Постанов” збігаються з “Дидакалією”, текст якої, проте, піддався в новому збірнику значній переробці, 7-а книга “Постанов” близька за змістом до “Дідахі”, хоча, на відміну від “Дідахі”, тут, як і в “Церковних канонах”, уже нічого не говориться про пророків і мандрівних апостолів, зате, окрім єпископів і дияконів, згадуються пресвітери.

8-а книга “Апостольських Постанов” має переважно церковно-правовий характер і містить ряд сказаних від імені кожного з 12 апостолів правил про рукопокладення кліриків, про їхні права й обов'язки та про церковну дисципліну. Ця книга має особливу назву “Постанови Святих Апостолів про рукопокладення”. Фікція апостольського походження виражена тут у досить вибагливій формі: кожен апостол представлений таким, що говорить від свого імені в першій особі: *“Першим говорю я, Петро. У єпископа рукопокладати, як раніше всі ми разом постановили, того, хто непорочний в усьому, обраний усім народом, як найкращий...”*, *“і я, Яків Алфеїв, постановляю про сповідників. Сповідник не рукопокладається, тому що сповідання є справа волі та терпіння, але він гідний великої честі”*.

У 85-му Апостольському правилі дається перелік “шанованих і святих книг”. До Священних книг тут додані дві постанови св. Климента: *“..і постанови вам єпископам мною Климентом сказані у вісьми книгах (які не належить обнародувати перед усіма заради того, що в них таємниче)”*. Мова йде про “Апостольські Постанови”. Однак апокрифічність “Постанов” спонукала Західну Церкву знехтувати їхнім авторитетом. Цей збірник використовувався винятково на Сході, але й тут він був підданий суворій цензурі.

Трульський Собор (691 р.) відкинув “Апостольські Постанови” як книгу, пошкоджену єретиками: *“Оскільки ж у цих правилах наказано нам приймати цих же Святих Апостолів постанови, через Климента передані (мається на увазі 85-е*

Апостольське правило.), до яких колись інакомислячі, за для шкоди Церкви, привнесли дещо підроблене та далеке від благочестя, і що затьмарило нам благоліпну красу Божественного вчення: то ми, заради повчання та захисту християнської пастви, ці Климентові постанови розважливо відклали, аж ніяк не допускаючи породжень єретичного лжеслів'я, і не домішуючи їх до чистого й досконалого апостольського вчення” (прав. 2).

Проте уривки з 8-ої книги “Апостольських Постанов” і після Трульського Собору продовжували вміщуватися в грецьких церковно-правових збірниках. Вони ввійшли до “Синописиса”, до якого Аристин написав свої тлумачення і який покладений в основу “Кормчої”: у 2, 3 і 4 главах “Кормчої” вміщено 17 так званих канонів апостола Павла (гл. 2), 17 канонів первоверховних апостолів Петра і Павла (гл. 3) і 2 канони “усіх святих апостолів разом” (гл. 4). Нічого єретичного в цих псевдоапостольських канонах немає, але за суворим значенням 2-го правила Трульського Собору вони не мають юридичної чинності в Церкві.

У тлумаченні до 85-ого Апостольського правила Зонара, пояснюючи питання про авторитетність “Апостольських Постанов”, писав: “Коли 2 правило VI Собору робить таку постанову й ніде не було згадки про інші Апостольські правила, окрім 85, то інших правил, названих Апостольськими, не треба приймати, але такі швидше потрібно засуджувати, викривати та зневажати, як такі, що мають помилкові надписання, як ушкоджені і знаходяться поза переліченими і схваленими Божественними та Священними Отцями”.

5.4. “Правила Святих Апостолів”. З “Апостольськими Постановами” тісно пов'язаний ще один найдавніший збірник суто канонічного змісту, значення якого в житті Церкви вагоме. Це “Правила Святих Апостолів”. Збірник Апостольських правил уладений після “Апостольських Постанов”, через те що останні згадуються у 85-му Апостольському правилі.

Між “Апостольськими Постановами” та “Правилами Святих Апостолів” є кілька майже буквальних збігів: “А я, Симон Кананіт, постановляю, скількома має рукопокладатися єпископ. Єпископ нехай рукопокладається трьома чи двома

єпископами. Якщо ж хто рукопокладеться одним єпископом, то хай буде позбавлений сану і він і той, хто рукопоклад в його” (Ап. Пост. 8, 27) і *“Єпископа хай поставляють два чи три єпископи”* (Апост. 1).

Ряд списків містить “Апостольські Постанови” разом із “Правилами Святих Апостолів”. Через цю обставину професор Н. С. Суворов робить висновок, що укладачем обох збірників була та ж особа. У будь-якому випадку текст збірника “Правил Святих Апостолів” сирійського походження. У 37-му правилі вжита сиро-македонська назва місяця жовтня – *Ϡτερβηταιον*.

Перше цілком чітке згадування про збірник “Правил Святих Апостолів” зустрічається в постанові Константинопольського Собору (394 р.), головою якого був архієпископ Нектарій родом із сирійського міста Тарса, що входило до складу Антіохійської церковної області.

У церковно-історичній, канонічній і патрологічній літературі багато уваги приділено тій обставині, що деякі Апостольські правила виявляють вражаючу схожість із правилами Антіохійського собору (Апост. 32 й Ант. 6; Апост. 33 й Ант. 7; Апост. 34 й Ант. 9; Апост. 36 й Ант. 18; Апост. 37 й Ант. 20; Апост. 38 й 40 й Ант. 24; Апост. 41 й Ант. 25).

Більшість західних учених нашого часу та деякі російські автори, у тому числі професори Н.Н.Суворов і А.С.Павлов, схиляються до висновку, що запозичення внесені до “Правила Святих Апостолів” із канонів Антіохійського Собору. Але погодитися з цим означало б принизити авторитет Апостольських правил, заперечити їхнє апостольське походження та зайти в брутальну суперечність із традиційним ставленням Церкви до цього збірника. Споконвіку Апостольські правила вважалися частиною апостольського передання. Ними й понині розпочинається канонічний кодекс Православної Церкви.

Визнання за “Правилами” апостольського авторитету не рівнозначне засвоєнню апостолам самого тексту правил. Як зазначає єпископ Никодим (Мілаш), “вони отримали свій початок від апостольського передання та за допомогою усної передачі збереглися між апостольськими спадкоємцями, з огляду ж на церковні потреби, що з’явилися, вони були зібрані ще до I Нікейського Вселенського Собору невідомою побожною

людиною, котра назвала їх канонами апостольськими, щоб показати цим, що вони шляхом передання одержали свій початок від самих апостолів. Із цими канонами сталося те ж, що і з так званим Апостольським символом. Не апостоли склали та письмово передали Церкві цей символ, але на підставі апостольського передання він був складений після апостолів і переданий Церкві з апостольським ім'ям лише для вказання його справжнього джерела”.

Доказом апостольського в цьому значенні походження “Правил” є їхня цілковита узгодженість із вченням Нового Завіту. Деякі правила виявляють близький збіг із самим текстом Писання. В Апостольських Писаннях (1 Тим 3, 2–13; 2 Тим 1, 5–9; 1 Петр. 5, 1–4; 3 Ін. 1–10) названі якості, які повинен мати той, хто вступає у клір, а також обов'язки кліриків. Ті ж приписи містяться і в 17, 25, 42, 43, 44, 61, 80 Апостольських правилах.

Про апостольський авторитет “Правил” свідчить їхня відповідність нормам церковного життя перших століть. Про їхнє апостольське походження свідчать святі Отці і Собори. Апостольські правила згадуються в канонах св. Василя Великого, Гангрського, Карфагенського, Константинопольського 394 р. Соборів під найменуванням “церковних постанов”, “правил раніше прийнятих від Святих Отців”, “Апостольських Передань”, “древнього чину”.

У 15-му правилі I Вселенського Собору міститься вимога припинити звичай, “який всупереч апостольському правилу існує,... щоб із міста в місто не переходив ні єпископ, ні пресвітер, ні диякон”. А в 14-му Апостольському правилі говориться: *“Не дозволено єпископу залишати свою єпархію і в іншу переходити”*, – і в 15 правилі: *“Якщо хто пресвітер, чи диякон, чи взагалі той, хто знаходиться в списку кліру, залишивши свій край, до іншого піде... такому наказуємо не служити більше”*.

Доля “Правил Святих Апостолів” була неоднаковою на Сході та Заході. Існували різні списки грецького оригіналу. В одних списках було 85, а в інших лише 50 правил. Антіохійський пресвітер Іоан Схоластик, пізніше за св. Юстиніана Константинопольського Патріарха, ввів їх у кількості 85 до канонічного збірника в 50 титулах. Наприкінці VII століття

Трульський Собор у своєму 2-му правилі, перераховуючи канони, на перше місце поставив “Правила Святих Апостолів”: *“Прекрасним і надзвичайного старання гідним визнав цей святий Собор і те, щоб відтепер, для зцілення душ і для вилікування пристрастей, твердими та непорушними перебували прийняті й затверджені святими і блаженними Отцями, що були раніше за нас, а також і нам передані іменем святих і славних апостолів, вісімдесят п'ять правил”*. Отці Трульського Собору не приписують написання цих правил самим апостолам, але все ж таки, ставлячи їх на перше місце в переліку канонів, присвоюють їм апостольський авторитет.

Наприкінці V століття римський абат Діонісій Малий переклав “Правила Святих Апостолів” латинською мовою. Діонісій використовував для перекладу список, що містить 50 канонів. У передмові до свого перекладу Діонісій пише, що в його час ці правила не користувалися загальним визнанням і не вважалися апостольськими. На початку VI століття за папи Геласія Римського Помісним Собором вони були віднесені до числа підроблених і апокрифічних. Проте, оскільки канонічний збірник Діонісія, що містив у собі 50 Апостольських правил, увійшов на Заході до загального вжитку, ці правила нарешті одержали й там канонічний авторитет. Католицька Церква відкидає авторитет 35-ти останніх правил не в останню чергу тому, що в деяких із них містяться норми, які не узгоджуються зі звичаями Західної Церкви.

Звернемо увагу на перше з відкинутих Апостольських правил Католицькою Церквою – 51-й канон: *“Якщо хто, єпископ чи пресвітер, чи диякон, чи взагалі зі священного чину, віддаляється від шлюбу і м'яса і вина не заради подвигу стримання, але через погорду, забувши, що вся добра зело і що Бог, творячи людину, чоловіка і дружину, створив їх, і таким чином ганблячи зводить наклеп на створіння, або нехай виправиться, або нехай буде позбавлений священного чину, і відлучений від Церкви. Також і мирянин”*. Правило це не на користь обов'язкового в католиків celibату духівництва.

У 63-му Апостольському правилі засуджується піст у суботу, який згодом став звичаєм Католицької Церкви. А от текст 77-го правила: *“Якщо хто позбавлений ока, або ушкоджений в ноги,*

але достойний бути єпископом: нехай буде. Бо тілесний недолік його не оскверняє, а душевна скверна". І це правило не узгоджується з римською практикою вважати тілесне каліцтво перешкодою до священства.

5.5. Правила Святих Отців донікейської епохи. До канонічного кодексу Православної Церкви ввійшли правила трьох Святих Отців, що подвизалися до видання Міланського едикту: свв. Діонісія та Петра Александрійських і Григорія Чудотворця, єпископа Неокесарійського.

Св. Діонісій (†265 р.) очолив знамениту Александрійську богословську школу, а пізніше Александрійську кафедру. Він прославився святістю життя, ґрунтовною вченістю та ревністю в захисті церковного віровчення від ересей Савелія та Павла Самосатського. Правила Св. Діонісія – це розділене на 4 канони Послання, надіслане у 260 р. єпископу Василю з Лівії у відповідь на чотири його запитання церковно-дисциплінарного характеру.

Св. Григорій Чудотворець (†270 р.) теж вийшов з Александрійської школи і виділявся високим благочестям і вченістю. З історії відомо, що, коли він був рукопокладений у єпископа, християнська громада в Неокесарії нараховувала всього 17 вірних, але завдяки його старанням у наvertанні язичників на час кончини святого в місті залишилося лише 17 язичників, решта жителі стали християнами. Св. Григорій залишив після себе багато творів, і серед них канонічне послання, написане у 258 р.

Приводом до складання цього послання стала навала варварів на Понт і недостойне поведження деяких християн, які допомагали чужоплемінним загарбникам. У своєму посланні св. Григорій Чудотворець пише про тягар учинених гріхів і накладає на тих, що згрішили, різні покарання – відлучення від Причастя на різні терміни. Послання поділене на 12 канонів.

Св. Петро, архієпископ Александрійський, мученицьки помер у 311 році. Він очолював Александрійську школу з 295 по 300 р., коли був обраний на Александрійську кафедру. У 303 році вийшов указ Діоклетіана про гоніння на християн. Під час гонінь деякі християни, рятуючи життя, відреклися від Христа, а потім, розкаюючись у малодушному відступництві, благали

прийняти їх знову в Церкву. Спонукуваний співчуттям до тих, що каються, св. Петро в 306 році написав “Слово про покаяння”, у якому встановив, якими нормами варто керуватися, приймаючи в церковне спілкування відступників, що покаялися. До канонічного зводу це “Слово” ввійшло поділений на 14 канонів.

Отже, з усієї церковно-правової літератури донікейської епохи до канонічного кодексу Православної Церкви ввійшло 85 Правил Святих Апостолів, 4 правила св. Діонісія Александрійського, 12 правил св. Григорія Чудотворця і 14 правил св. Петра Александрійського.

2-й канон Трульського Собору вводить до переліку правил і “Кипріяном архієпископом африканської країни і мучеником, та Собором, який за нього був, викладене правило” про перехрещення єретиків, видане у 252 р. Але відразу зроблене зауваження, що це правило “тільки в них через переданий їм звичай було збережене”, тобто приймалося лише в Карфагенській Церкві. Це правило, що вимагає перехрещення всіх єретиків і розкольників, не узгоджується з 7-м правилом II Вселенського Собору і 95-м правилом того ж Трульського Собору, які передбачають різні чини прийому для тих, що приєднуються до Православної Церкви з розколів і ересей. Тому правило св. Кипріяна не застосовується у Вселенській Церкві й до “Книги правил” не ввійшло.

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте церковно-канонічні норми Древньої Церкви.
 2. Перерахуйте найдавніші пам'ятки церковного права.
 3. Розкажіть історію створення «Апостольських Постанов».
 4. Дайте характеристику канонам «Апостольських Постанов».
 5. Проаналізуйте історію походження та зміст "Правил святих Апостолів".
 6. З'ясуйте відношення РКЦ до «Правил Святих Апостолів».
 7. Проаналізуйте Канонічну діяльність св. Діонісія (†265 р.).
 8. Дайте характеристику церковно-правовому спадку св. Григорія Чудотворця (†270 р.).
- Розкрийте церковно-правову діяльність св. Петра Александрійського (†311 р.)

6. ВІЗАНТІЙСЬКІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ЕПОХИ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ

6.1. Правила I Нікейського Собору. Міланським едиктом розпочинається нова епоха в історії Християнства – епоха симфонічних гармонійних відносин між Церквою та державою, епоха Вселенських Соборів, на яких, з благодаті Святого Духа, Отцями були сформульовані непогрішні визначення догматів і видані канони. Цими канонами Церква керується у своєму житті і понині.

Крім надзвичайних Вселенських Соборів, у період історії, що рзглядається, регулярно скликалися помісні Собори. Дисциплінарні постанови 10 помісних Соборів були сприйняті Вселенською Церквою й одержали силу канонів. Загальцерковне визнання отримали і правила Св. Отців.

I Вселенський Собор був скликаний у Нікеї в 325 р. Зонара писав про нього: “Святий і Вселенський I Собор був за царювання Костянтина Великого, коли в Нікеї Віфінській зібралися триста вісімнадцять Св. Отців проти Арія, колишнього пресвітера Александрійської Церкви, який ганьбив Сина Божого Господа нашого Ісуса Христа і говорив, що Він не єдиносущний Богу і Отцю, а є тварь, і що був (час), коли Його не було. Цього Арія Святий Собор піддав позбавленню сану і віддав анафемі, разом із односторонцями його, і затвердив догмат, що Син єдиносущний Отцю і є Бог істинний і Владика і Господь і Творець усього створеного, а не тварь і не створіння. Першим називається цей Нікейський Собор серед Вселенських. Хоча і раніше були різні Собори помісні, але оскільки він є першим із Вселенських, то і поставлений раніше інших, що були раніше його”.

Серед Соборних Отців були великі святителі Микола Мирлікійський, Олександр Александрійський, Євстафій Антіохійський, Макарій Єрусалимський, Спиридон Тримифунтський, Пафнутій Фиваїдський, Осія Кордубський. Серед пресвітерів і дияконів, залучених до участі в Соборі, виділявся своєю відданістю Православ'ю, богословською вченістю та красномовством архидиякон св. Афанасій Александрійський.

Собор видав 20 канонів, котрі стосуються різних питань церковної дисципліни. Ці канони були незабаром прийняті всією Церквою. І Нікейському Собору приписувалися й інші, апокрифічні правила. Протягом довгого часу на Заході йому присвоювали також канони Помісного Сардикійського Собору.

6.2. Правила II Вселенського Собору. II Вселенський Собор відбувся в Константинополі за імператора Феодосія у 381 р. У його діяннях брало участь 150 православних єпископів – це були винятково східні Отці, тому Рим не відразу визнав вселенський авторитет Собору. Головував на Константинопольському Соборі св. Мелентій Антіохійський, а після його кончини спочатку св. Григорій Богослов, потім архієпископ Константинопольський Нектарій.

II Вселенський Собор остаточно відкинув аріанську, напіваріанську і македоніанську ересі. З ним пов'язане викладення символу віри, названого Нікеоцаргородським.

Собор видав Послання, яке згодом поділено на 7 правил. У “Кормчій книзі” 7-е правило поділене на 2 канони, а отже, вийшло 8 канонів. До стародавніх західних збірників ввійшли лише перші 4 канони: 3 останні уважалися виданими не Собором, а доданими згодом. Визнаючи, що 3-є правило видане Константинопольським Собором, Римська Церква відкидає його. Причина цього очевидна. У 3-му каноні говориться: *“Константинопольський єпископ нехай має перевагу честі по Римському єпископі, тому що град цей є новий Рим”*. Відомо, що в Римі нерівність честі кафедр пов'язують не з політичним значенням міст, а з апостольським походженням громад, і тому на перші місця в диптиху ставили в давнину Римську, Александрійську й Антіохійську церкви, засновані апостолом Петром і його учнем Марком. Римські єпископи протягом декількох сторіч зятято противилися піднесенню столичної кафедри Константинополя.

6.3. Правила Ефеського Собору. III Вселенський Собор скликаний у 431 р. в Ефесі за імператора Теодозія II. У соборних діяннях брало участь 200 Отців, в основному східних. Римського єпископа Целестина представляли легати. Головував на Соборі Александрійський архієпископ св. Кирило. Отці Ефеського Собору засудили христологічну ересь Несторія.

Собор видав і кілька дисциплінарних постанов, з яких згодом було складено 8 канонів. До канонічних збірників, у тому числі до “Книги правил”, включається і Послання III Собору “до священного Собору Памфілійського про Євстафія, колишнього їхнього митрополита”.

Перші 6 канонів Ефеського Собору передбачають прощення для єпископів і кліриків, віданих ересі Несторія, а в 7-му правилі говориться про те, як варто зберігати неушкодженою нікейську віру.

У переказі Аристіна це велике правило має такий вигляд: *“Єпископ, що проповідує іншу віру, крім Нікейської, позбавляється єпископства, а мирянин виганяється з Церкви. Той, хто, крім віри, складеної Святими Отцями, тими, що зібралися в Нікеї, пропонує інший нечестивий символ на розбецнення і на згубу тих, що навертаються до пізнання істини з елінства або іудейства або від будь-якої ересі, якщо мирянин, має бути піданий анафемі, а якщо єпископ або клірик, має бути позбавлений єпископства і служіння в клірі”*.

Згодом цей канон використовувався православними полемістами супроти латинського перекручування Нікеоцаргородського символу додаванням до нього *filioque*. За словами єпископа Петра Л’Юїльє, уперше цей аргумент був виставлений на Ферраро-Флорентійському Соборі в 1438 р. св. Марком Ефеським. Єпископ Петро не схильний інтерпретувати це правило як абсолютну заборону всяких змін у Символі. Він пише з цього приводу: *“Можна, певна річ, жалкувати про додаток, зроблений до тексту Символу на Заході, однак зовсім неможливо в осуді цього додатку посилатися на правило 7 Ефеського Собору, укладачі якого мали на увазі не який-небудь додаток, а складання іншої формули”*.

Нарешті, останнє, 8-е правило Собору затверджує автокефалію Кіпрської Церкви, яка заперечувалася Антіохійською кафедрою, що претендувала на юрисдикцію над Кіпром.

До канонічних збірників Західної Церкви правила Ефеського Собору не ввійшли. В окремих латинських рукописах зустрічаються лише уривки із соборних визначень, інші, ніж ті, котрі одержали канонічний авторитет на Сході.

6.4. IV Вселенський Собор. 451 р. Діяннями IV Вселенського Собору керували архієпископи Константинопольський Анатолії, Антіохійський Максим і Єрусалимський Ювеналій, а також легати Римського папи. Як писав Зонара, “Святий 4 і Вселенський Собор був за часів царювання Маркіяна, коли 630 Св. Отців зібралися в Халкидоні супроти Діоскора, предстоятеля славної Олександрії, і Євтихія, константинопольського архимандрита, котрі, хоча сповідали Господа нашого Ісуса Христа єдиносущним Отцю, але богохульствували відносно вочоловічення Його і, уникаючи розподілу Несторія, що вводив двох синів, впадали в інше протилежне зло. Тому що нечестиво учили, що два єства, Божественне і людське, після з'єднання злилися цілковито в єдність і стали одним єством, так що і Божеству присвоєні були страждання. Понад те говорили, що і плоть Господь прийняв не єдиносущну нам, не таку, що з Непорочної Крові утворилася, але вимишляли, що Він воплотився якимсь невимовним і божественним чином та вигадували й інше. Цих піддав позбавленню сану й анафемі цей Святий Собор і затвердив догмат, що Господь наш Ісус Христос є досконалий Бог і досконала Людина в двох єствах неподільно і незлитно...”.

Основу Халкидонського догмата склав томос Римського папи святого Льва Великого св. Флавіанові Константинопольському.

На своїх останніх засіданнях Собор видав 27 канонів, які ввійшли в “Синагогу” Іоана Схоластика і в стародавні латинські збірники. Тоді ж прийнята Собором і постанова про переваги Константинопольської кафедри, яка наприкінці V століття ввійшла до зібрання канонів Халкидонського Собору як його 28-е правило. До цього зібрання ввійшли також витяги з діянь четвертого засідання Собору та позначені як 29-е і 30-е правила Собору.

У західних канонічних збірниках наводиться лише 27 канонів IV Вселенського Собору, 28-е правило, про прерогативи Константинопольських єпископів, було вже на самому Соборі оскаржено римськими легатами, подібно до того, як заперечив Рим і 3-є правило II Вселенського Собору, на яке зроблене посилення в 28-му каноні.

“...Теж саме і ми визначаємо і постановляємо про переваги святійшої Церкви тогожде Константинополя, нового Риму, – говориться в 28-му каноні після посилання на 3-є правило II Вселенського Собору. – Бо престолу ветхого Риму Отці прилично надали переваги; поелику то було царююче місто. Слідуючи тому ж спонуканню і 150 боголюбезнейшиє єпископи, надали рівні переваги святійшому престолу нового Риму, праведно разсудив, нехай місто, що одержало честь бути містом царя і синкліта і має рівні переваги із древнім царственным Римом, у церковних справах звеличений буде подібно до того, і буде другим по ньому”.

Першим канонем Халкидонського Собору затверджувалися правила попередніх Соборів: *“Від Святих Отців, на кожному Соборі, донині викладених правил дотримуватися визнали ми справедливим”.* За словами єпископа Петра ЛЮїльє, *“це рішення зовсім не є, як можна подумати з його лаконічної формули, висловленням загального принципу, відповідно до якого варто дотримуватися всіх правил, виданих попередніми Соборами. Воно має відношення до збірника, що поступово склався на Сході і чий нормативний авторитет був визнаним насправді. Халкидонський Собор затверджує цю рецепцію з боку Церкви”.* До складу цього збірника, вважає єпископ Петро ЛЮїльє, входили правила I Нікейського, Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антіохійського і, ймовірно, Лаодикійського Соборів, а також послання Константинопольського Собору 381 р., не поділене ще тоді на окремі канони.

6.5. Правила Трульського Собору. V і VI Вселенські Собори займалися винятково догматичними питаннями, і дисциплінарних правил не видали. Але через 10 років після VI Вселенського Собору, 1 вересня 691 р., на запрошення імператора Юстиніана II у двірцевій Трульській палаті зібралися 227 Отців на чолі з Патріархами Константинопольським, Александрійським, Антіохійським, Єрусалимським і легатом Римського папи. Собор засідав рівно рік, до 31 серпня 692 р., і присвятив свої діяння церковно-дисциплінарним питанням.

102 канони цього Собору, названого П'ято-Шостим, у Православній Церкві мають авторитет правил Вселенського Собору. Легат папи архієпископ Гортинський Василій

підписався під актами Собору. Коли на VII Вселенському Соборі правила Трульського Собору були згадані як канони VI Вселенського, римські легати не заперечували. Папа Адріан I в посланні до Константинопольського Патріарха Тарасія висловив визнання цих канонів. У середньовічну епоху папа Інокентій III згадає 82-е правило Трульського Собору як канон VI Вселенського Собору. Багато з правил Трульського Собору ввійшли у класичний канонічний збірник Католицької Церкви – “Декрет” Граціана.

Однак у новий час римсько-католицькі каноністи і патрологи (Гергенретер, Гефеле, Пітра) почали заперечувати вселенський авторитет цих правил. Гефеле у своїй “Історії Соборів” писав, що “лише помилково латиняни теж іноді приписували канони цього собору VI Вселенському Собору”. Причина подібного скепсису стосовно правил Трульського собору полягає, звичайно, не у вигаданій історичній помилці, – історія походження цих правил була добре відома в давнину, – а в тому, що низка канонів Трульського Собору спрямована супроти практики Римської Церкви. У 13 правилі засуджується обов'язковий цілбат для дияконів і пресвітерів, у 55-му – піст у суботу, у 73-му – зображення хреста на землі, зневажуване ногами.

Трульський Собор підсумовує правотворчість Церкви епохи Вселенських Соборів. У своєму 2-му правилі він перераховує канони, прийняті на Вселенських і помісних Соборах, а також правила Святих Отців. На перше місце в переліку канонів поставлені “нам передані ім'ям святих і славних апостолів вісімдесят п'ять правил”.

6.6. II Нікейський Собор. Цей Собор був скликаний імператрицею Іриною в 787 р. і засідав під головуванням Константинопольського Патріарха Тарасія. Вальсамон писав про нього: *“Святий і Вселенський VII Собор був у 6296 р. індикту 11, за царювання Костянтина і матері його Ірини (а цей Костянтин був сином Льва, сина Копроніма), коли 367 Святих Отців зібралися вдруге в Нікеї Віфінській супроти іконоборців чи наклепників на християнство. Він постановив поклонятися і благоговійно цілувати іконні зображення”*.

Собор доповнив на той час уже сформований у своїй основі канонічний кодекс 22 правилами. Західна Церква прийняла їх

лише наприкінці IX століття, коли вони разом із діяннями Собору були перекладені латинською мовою бібліотекарем папи Іоана VIII Анастасієм.

6.7. Правила Помісних Соборів. Два Помісні Собори, чії правила ввійшли до канонічного кодексу Православної Церкви, відбулися до I Вселенського Собору. Перший із них, Анкірський, був скликаний у період між Великоднем і П'ятидесятницею 314 р. у головному місті Галатійської провінції. Зонара писав про нього: *“На цьому Соборі зібралися Священні Отці, серед яких головним був Віталій, єпископ Антіохії сирійської, Агріколай, єпископ Кесарії Каппадокійської, і мученик Василій, єпископ Амасійський. Під час гоніння проти християн, коли багато хто не міг до кінця витерпіти мук, але поступалися мучителям і приносили жертви ідолам, потім деякі з них каялися і приходили в Церкву на покаєння, виникло запитання, як потрібно приймати тих, що відреклися від Христа, і про саме них Собор цей виклав правила”*.

Як уважає єпископ Петро Л'Юїльє, до 19-ти правил, прийнятих в Анкірі, у стародавньому і новому канонічному збірниках додаються 6 канонів, названих правилами Анкірського Собору, – правила 20–25, які були прийняті на Соборі в Кесарії Каппадокійській, що відбувся у тому ж 314 р.. Відомості про Кесарійський Собор і його правила збереглися в стародавніх латинських, сирійських і вірменських рукописах.

Об'єднанню правил цих двох Соборів сприяла як хронологічна близькість Соборів, так і географічне сусідство Анкіри і Кесарії, а також і та обставина, що з двадцяти Отців Кесарійського Собору п'ятеро брало участь у діяннях Анкірського Собору.

За словами Зонари, *“Собор, який відбувся в Неокесарії, що в Понтіській області, є другим після Анкірського, але древнішим за інші та найпершого Вселенського Собору, що був у Нікеї. Святі Отці, що зібралися на ньому, серед яких був і святий мученик Василій, єпископ Амасійський, висловили для церковного устрою правила.”*

На Неокесарійському Соборі головував Віталій Антіохійський, а оскільки він помер у 319 р., цей Собор міг відбутися не пізніше 319 р. Неокесарійському Собору належать п'ятнадцять канонів.

Гангрський Собор відбувся в середині IV століття: близько 340 р., як вважає єпископ Никодим (Мілаш), у 343 р., на думку єпископа Петра ЛЮїльє, між 362–370 р., за датуванням професора А. С. Павлова.

Про діяння зазначеного Собору Зонара писав: *“Собор, що був у Гангрі, Пафлагонійській митрополії, був після I Нікейського Собору супроти Євстафія й однодумців його, котрі, зводячи наклеп на законний шлюб, говорили, що ніхто із одружених немає надії на спасіння в Бога... Вони заповідали також поститися і в неділю, а пости, встановлені в Церкві, заперечували ...гребували м'ясом, і в будинках одружених людей не хотіли ні молитися, ні причащатися, гидували одруженими священиками і зневажали як нечисті ті місця, у яких знаходилися мученицькі останки, і засуджували тих, котрі мали гроші і не віддавали їх, начебто б спасіння було для них неможливе... Отже, саме проти них Священні Отці зібравшись, виклали вміщені правила, чому і додавали до кожного правила анафему...”*. Цих правил, висловлених проти євстафіан Гангрським Собором, – 21.

Наступні після них у збірнику – 25 правил Антіохійського Собору. Традиційно, починаючи з V століття, ці правила приписувалися Собору “на оновлення”, що відбувся у 341 р. з нагоди освячення нової “Золотої” церкви в Антіохії під головуванням Антіохійського єпископа Плакета. Але названий Собор, що засудив св. Афанасія, мав напіваріанський напрямок. Встановлення належності йому правил, загальноприйнятих у Церкві, було б важкою еклезіологічною проблемою. Однак, як вважає єпископ Петро ЛЮїльє, насправді ці двадцять п'ять канонів належать Антіохійському Собору 330 р.

У наш час на приналежності зазначених правил напіваріанському Собору “на оновлення” наполягає католицький каноніст П.-П. Жоанну. За його переконанням, 4, 12 і 15 правила Антіохійського Собору “складені супроти Афанасія, щоб виключити можливість апеляції до Риму з його боку”.

Після правил Антіохійського Собору в канонічному кодексі поміщені 60 правил Лаодикійського Собору. Про них єпископ Петро ЛЮїльє пише: “Не доводиться сумніватися в тому, що якийсь Собор дійсно засідав у цьому місті, тому що Феодорит говорить про Собор у Лаодикії в зв'язку з питанням про

шанування ангелів. Саме це питання зачіпається в правилі 35. Це зібрання, як видно, відбулося у другій половині IV століття. На таку думку наводить картина загального стану церковної дисципліни, що знайшла відображення в канонах. Безсумнівно, тут ми маємо справу з компіляцією. З перших слів канонів можна розмежувати два ряди правил: перші 19 починаються формулою “*περι του*”, інші ж “*οτι ου δεν*” (прав. 20–45 і 49–59), або словами “*οτι δει*” (прав. 46–48). Є і дублети, як наприклад, правила 10 і 31; 9 і 34... У другому ряді правил можна відзначити велику подібність між правилами 22 і 43; це результат складного нашарування. Багато правил сформульовані винятково лаконічним чином. Усі ці дані змушують припустити, що перед нами короткий виклад фрігійського церковного законодавства за станом на другу половину IV століття”.

Константинопольський Собор 394 р., у діяннях якого брали участь архиепископи Константинопольський Нектарій, Александрійський Феофіл і Антіохійський Флавіан і ще 17 архиєреїв, видав постанову про те, що для низложення єпископа недостатньо суду двох чи трьох єпископів, а потрібно вирок собору багатьох чи всіх єпископів області. Ця постанова ввійшла в канонічний корпус.

З ім'ям Патріарха Фотія зв'язано три Константинопольських Собори IX століття: 861, 869 і 879 рр. Перший з них, Двократний, що відбувся в храмі св. Апостолів у присутності імператора Михайла III, папських легатів і 318 єпископів, затвердив обрання Фотія на Патріаршу кафедру і низложення св. Ігнатія. Собор 869 р. на настійну вимогу папи скасував постанову попереднього Собору й оголосив про скинення св. Фотія та відновлення на столичній кафедрі Ігнатія. Константинопольський Собор 879 р. був скликаний у храмі св. Софії. Він проходив під головуванням відновленого в Патріаршому достоїнстві св. Фотія вже після кончини св. Ігнатія. В Соборі брали участь 383 Отці Східної та Західної Церкви. Собор відновив перерване спілкування між Східною і Західною Церквами.

Кожний з цих Соборів видавав канони. Католицька Церква визнає Собор 869 р. за VIII Вселенський. Православна Церква, навпаки, надає канонічного значення лише правилам

Двократного Собору і Собору в храмі св. Софії, відкидаючи собор 869 р. Деякі ж православні богослови і церковні історики, зокрема архієпископ Брюссельський Василій (Кривошеїн), прирівнює Константинопольський Собор 879 р. до Вселенських Соборів. Двократний Собор видав 17, а Собор у храмі св. Софії – 3 правила.

6.8. Правила Святих Отців. Крім канонів Святих Отців донікейської епохи, у канонічний звід увійшли правила ще 9 Отців, згаданих у 2-му правилі Трульського Собору: свв. Афанасія Великого, Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ніського, Амфілохія Іконійського, Кирила Александрійського, Геннадія Константинопольського, а також Тимофія та Феофіла Александрійських і Канонічне послання св. Тарасія Константинопольського, який жив уже після Трульського Собору.

Св. Афанасій Великий (†372 р.), борець за Нікейську віру, названий отцем Православ'я, автор ряду догматичних, апологетичних і полемічних праць. У канонічний звід увійшли три його послання: до Аммуна ченця про тих, хто мимоволі опоганився (356 р.), до єпископа Руфініана про приєднання до Церкви тих, хто відпав раніше в ересь (370 р.) і “Послання про свята” (367 р.), у якому дається перелік Священних книг.

Особливо важливі для церковного права правила св. Василя Великого (†379 р.). Св. Василій виріс у християнській родині, освіту одержав у Афінах. Після паломництва монастирями Єгипту, Сирії, Палестини і Месопотамії святий усамітнився разом зі своїм другом св. Григорієм Назіанзіном у пустинному місці, відквіля в 370 р. покликаний на єпископське служіння в Кесарію Каппадокійську. Св. Василій очолив православних єпископів Понтійського діоцезу і всього Сходу в боротьбі проти аріанської та напіваріанської ересей. Догматичні твори Василя Великого, як і твори свв. Афанасія та Григорія Богослова, стали основою православного тринітарного богослів'я.

До канонічного зводу увійшли 92 правила св. Василя. 16 перших правил складають його Перше канонічне послання до св. Амфілохія Іконійського; 17–85 правила – Друге, а 86-е правило – Третє послання до св. Амфілохія. 87-й канон – це послання до єпископа Тарського Діодора, 88-й канон – це послання до

Григорія пресвітера, 89-й – до хорєпископів, 90-й – до підлеглих йому єпископів, нарешті, 91 і 92-й канони узяті з твору Василя Великого “Про Святого Духа”. Канони св. Василя першими зі святоотецьких правил увійшли в канонічні збірники. Зміст цих правил охоплює різні сторони церковного життя, серед них особливо багато епітимійних правил. У них визначаються різні покарання за гріхи: віровідступництво, убивство, блуд.

Св. Григорій Ніський (†395 р.), молодший брат Василя Великого, відомий своєю дивною богословською та філософською освіченістю і ревністю в захисті істини від псевдовчень. Св. Григорій Ніський брав участь у II Вселенському Соборі і в Константинопольському Соборі 394 р. Один з його творів – “Послання єпископу Мелітинському Літонію” – ввійшло до канонічного збірника. Послання розділене на 8 правил, у яких св. Григорій, спираючися на чудове знання людської душі, визначає епітимії, що накладаються для лікування гріховних пристрастей.

Зі творінь великого Отця Церкви, друга св. Василя Кесарійського Григорія Богослова (†389 р.), у канонічний кодекс внесений написаний у віршах перелік Священних Книг Старого і Нового Завіту.

Аналогічний зміст вміщений і в посланні св. Амфілохія Іконійського (†395 р.) до Селевка, що ввійшло до Канонічного зводу.

Тимофій, архієпископ Александрійський († 385 р.), учень св. Афанасія. Він брав участь у діяннях II Вселенського Собору. Про життя його відомо мало, до лику святих він не приєднаний. До зводу церковних правил увійшло 18 його відповідей на запитання єпископів і кліриків.

До канонічного зводу внесено 14 правил архієпископа Александрійського Феофіла, який Церквою не прославлений. Архієпископ Феофіл відомий як гонитель св. Іоана Златоуста. Загальцерковне визнання правил Феофіла ґрунтується, звичайно, не на його особистих достоїнствах, а на тому, що як предстоятель славної і великий у стародавності Александрійської Церкви він був виразником її передання. Александрійська богословська школа в II-IV сторіччях перевершувала своєю ученістю всі інші церковні школи. Їй почасти зобов'язана своїм високим авторитетом Александрійська кафедра. Очевидно, з цим

авторитетом зв'язана й обставина, що серед 13 Отців, чії правила увійшли до канонічного зводу, шестеро було Александрійськими єпископами: свв. Діонісій, Петро, Афанасій, Кирило, а також Тимофій і Феофіл.

Племінник Феофіла св. Кирило Александрійський (†444 р.) був захисником православної христології проти несторіанської ересі. Ревність св. Кирила про істину мала вирішальне значення для результату III Вселенського Собору. У канонічний звід увійшли його послання до архієпископа Антіохійського Домна, розділені на 3 канони, і до єпископів Лівії та Пентаполя, розділені на 2 правила.

У канонічних збірниках містяться також окружне послання архієпископа Геннадія (†471 р.) разом з Отцями Константинопольського Собору 459 р. про симонію та послання св. Тарасія, Патріарха Константинопольського (†809 р.), до папи Римського Адріана, присвячене тому ж злу – симонії.

Посланням св. Тарасія завершується основний канонічний звід Православної Церкви.

Доповненням до нього вважається “Канонікон” св. Іоана Посника (†595р.), який у пізнішій обробці ієромонаха Матфея Властаря став керівництвом для духівників. Це керівництво ввійшло до грецьких канонічних збірників “Підаліон” і “Афінська Синтагма”. “Канонікон” Іоана Посника частково послужив основою для “Номоканона” при слов'янському “Великому Требнику”.

У “Підаліоні”, “Афінській Синтагмі” і “Кормчій Книзі” містяться (але в різній кількості) канони Патріарха Константинопольського св. Никифора Сповідника (†818р.). Ці канони прийнято розглядати як доповнення до Канонічного кодексу.

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте церковно-правову діяльність I Вселенського Собору.
2. Розкрийте суть II Вселенського Собору.
3. Проаналізуйте діяльність III Вселенського Собору.

4. З'ясуйте суть правил IV Вселенського Собору.
5. Дайте характеристику правилам Трульського Собору.
6. Охарактеризуйте діяльність II Нікейського Собору.
7. Перерахуйте кількість правил прийнятих Вселенськими Соборами.
8. Проаналізуйте діяльність Помісних Соборів донікейської епохи.
9. Дайте характеристику канонічній діяльності Помісних Соборів епохи Вселенських Соборів.
10. З'ясуйте православне та католицьке відношення до Константинопольських Соборів: 861, 869, 879р.
11. Розкажіть про правила св. Афанасія Великого.
12. Дайте оцінку правилам св. Василя Великого.
13. Охарактеризуйте правила св. Григорія Ніського.
14. Проаналізуйте правила св. Григорія Богослова й Амфілохія Іконійського.
15. Розкрийте суть послань археп. Генадія (†471 р.) та св. Тарасія Константинопольського (†809 р.)

7. КОДИФІКАЦІЯ ВІЗАНТІЙСЬКИХ ЦЕРКОВНО-ПРАВОВИХ ДЖЕРЕЛ В ЕПОХУ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ

7.1. Канонічні збірники. Достаток церковно-канонічного матеріалу викликав необхідність його кодифікації, складання збірників, які б полегшили практичне користування ним. Збірники епохи Вселенських Соборів можна розділити на три типи:

- 1) *канонічні*, що містять винятково церковні правила;
- 2) *цивільні*, що охоплюють лише державні закони з церковних справ, і, нарешті,
- 3) *змішані* збірники, що складаються з тих і інших законоположень – номоканони (від грецьких слів νομοι – закони і κανονες – канони).

Канонічні збірники уклалися як офіційно-церковною владою окремих громад, митрополій, діоцезів, так і приватним порядком. Але і складений приватною особою збірник одержував широке поширення та сприяв перетворенню правил тієї чи іншої помісної Церкви на джерело загальцерковного права. Пояснювалося це тим, що в основі своєї церковна дисципліна була скрізь однією й тією ж.

Розрізняли канонічні збірники двох типів: хронологічні, до яких входили правила Соборів і Отців за їхньою хронологічною послідовністю, і систематичні, у яких церковно-правовий матеріал групувався за розділами, рубриками – титулами.

Перший відомий нам хронологічний збірник зв'язаний з Понтійським діоцезом. Це так званий *Понтійський збірник*. До нього ввійшли правила Анкірського і Кесарійського Соборів, під загальною назвою канонів Анкірського Собору, а також правила Неокесарійського Собору. Усі ці міста – Анкіра, Кесарія та Неокесарія – знаходилися в Понтійському діоцезі, звідси й назва збірника.

Згодом до нього були додатково внесені і канони І Нікейського Собору, через свій високий авторитет вони почали вміщатися на першому місці, перед правилами помісних Соборів. Об'єднання Нікейських Канонів із правилами помісних Соборів Понта в одному збірнику сприяло його загальцерковному визнанню. Правила нумерувалися в такому порядку: 1-й канон Анкірського

Собору, який вміщується безпосередньо за останнім, 20-м правилом I Вселенського Собору, вважався 21-м правилом і т.д.

Протягом IV і V століть до Понтійського збірника ввійшли канони Гангрського й Антіохійського Соборів, синопсис – скорочене викладення правил, виданих на Соборах Фрігійської провінції та названих канонами Лаодикійського Собору, і, нарешті, Послання II Вселенського Собору, ще не розділене на канони. У такий спосіб склався новий, більший звід. Цим зводом користувалися Отці Халкидонського Собору, багаторазово зачитуючи витяги з нього. IV Вселенський Собор своїм 1-м правилом затвердив загальцерковний авторитет цього кодексу, що одержав назву Халкидонського збірника. В оригіналі збірник до нас не дійшов, але зберігся його латинський переклад, виконаний Діонісієм Малім.

Найдавніший зі збережених канонічних збірників хронологічного типу – *"Синопис"* (Συνοψις), що належить до VI століття. У той час у Візантії стало звичним викладати тексти цивільних законів у скороченні (επιτομή). Аналогічній обробці піддалися й тексти канонів. Спочатку до "Синопису" були включені у скороченому викладенні Апостольські правила і канони трьох перших Вселенських Соборів. Пізніші редакції дійшли до нас або без імені укладача, або з іменами Стефана, єпископа Ефеського, і Симеона Магістра, який жив у IX столітті. Зміст збірника в пізніших редакціях був розширений. Ці редакції, як зауважував професор І. С. Бердников, містили в собі "коротке викладення правил Апостольських, правил Соборів – I Нікейського, Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антіохійського, Лаодикійського, Константинопольського, Ефеського, Халкидонського, Сардикійського, Карфагенського, Трульського, Василя Великого з трьох послань його до Амфілохія".

Зазначений збірник мав особливе значення для слов'янських церков. Із доповненнями і тлумаченнями Аристіна він став основою для "Кормчої книги" св. Сави Сербського.

Хронологічний порядок розміщення правил у канонічних збірниках був незручним для практичного застосування, тому що без предметного покажчика в них важко відшукати правила з того

чи іншого питання. Тому вже на початку VI століття на грецькому Сході з'являється *перший систематичний збірник церковного права в 60 титулах*. Весь матеріал у ньому залежно від змісту розподілений за 60 розділами. Ця компіляція до нашого часу не дійшла, але за її зразком був укладений інший збірник, що зберігся дотепер.

Укладач цього збірника пресвітер Іоан, прозваний через свою первісну професію Схоластиком (адвокат). Свій збірник він склав у Антіохії, а згодом, зійшовши на Константинопольський престол (Іоан Схоластик займав його з 565 по 577 рр.), розіслав його по митрополіях і єпископіях, чим надав йому офіційного значення. Збірник озаглавлений: *“Синагога (звід) Божественних і Священних канонів, розділених на 50 титулів”*. На початку зводу, після передмови, вміщений перелік джерел: 85 Апостольських правил, канони перших чотирьох Вселенських і шести Помісних Соборів (Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антіохійського, Лаодикійського і Сардикійського (у грецькій редакції), а також два Канонічні послання Василя Великого, розділених на 68 правил. У самій “Синагозі” поділ матеріалу на 50 титулів відповідав поділу “Дигест” на 50 книг.

Звід Іоана Схоластика був досить поширеним не тільки на Сході, але й на Заході. Папа Миколай I посилався на нього в посланні Патріарху Фотію, доводячи, що грекам повинні бути відомі правила Сардикійського Собору, оскільки вони увійшли до “Синагоги” Схоластика. Збірник перекладався слов'янською та сирійською мовами.

Після Іоана Схоластика, але до Трульського Собору 691 р., імовірно, наприкінці VI чи на початку VII сторіччя, у Константинополі з'явився новий збірник канонів *“Канонічна Синтагма”* (Συνταγμα κανωνικων), поділена на дві частини. Сучасний бельгійський учений Е. Хонігман висловив гіпотезу, що укладачем “Синтагми” був Константинопольський Патріарх Євтихій, котрий розпочав роботу над збірником в Амасії, де він знаходився в зісланні за Патріарха Іоана Схоластика, і продовжив її вже в Константинополі, коли займав Патріаршу кафедру (577–582 рр.). У столиці його головним помічником під час роботи над компіляцією став колишній сакеларій (ризничий) Іоана Схоластика св. Іоан Посник, що замінив Євтихія на Патріаршому Престолі.

Перша частина “Синтагми” – систематична. У ній увесь матеріал розподілений за 14 рубриками – титулами, розділеними на глави. Титули “Синтагми” розташовані у такому порядку: 1) про богослов'я, православну віру, канони і хіротонії (38 глав); 2) про будівництво й освячення церков; про храми, що не мають св. мощів; про св. сосуди; про кліриків, які зводять вітарі без відома єпископів (3 глави); 3) про молитви, псалмоспіви, читання, приношення і причастя, про одяг і обов'язки нижчих кліриків (22 глави); 4) про оголошених і св. хрещення (17 глав); 5) про тих, хто не відвідує церкви та церковні зібрання, про тих, хто бенкетує в церквах, і агапи (3 глави); 6) про приношення плодів до вітаря (5 глав); 7) про піст і Чотиридесятницю, про Великдень, П'ятидесятницю, неділю, суботу і про преклоніння колін (5 глав); 8) про церковні межі, про переходи єпископів і кліриків, їхні подорожі, обласні собори, про прийняття мандрівників, про представницькі та мирні грамоти; про те, які дії здійснюються негласно, які – гласно і яку шану зобов'язані виявляти один одному клірики (19 глав); 9) про злочини в суді єпископів і кліриків, відлучення, позбавлення сану, покаяння і про те, які гріхи розрішаються покладанням рук (39 глав); 10) про управління церковним майном і про власність єпископа (8 глав); 11) про монастирі та ченців (16 глав); 12) про єретиків, іудеїв і язичників (8 глав); 13) про мирян (40 глав); 14) про справи загальних (7 глав).

Під заголовками титулів і глав наводяться лише номери правил, що стосуються їхньої тематики. Отже перша частина “Синтагми” являє собою систематичний покажчик правил. Самі ж тексти канонів у хронологічній послідовності вміщені у другій частині. Тому “Синтагма” поєднує в собі переваги обох способів розподілу церковно-правового матеріалу.

Канонічний кодекс Православної Церкви в порівнянні з більш ранніми компіляціями доповнений тут зводом правил Африканської Церкви, перекладеним із латини грецькою мовою, під назвою “Правила Карфагенського Собору 419 р.”, визначенням Константинопольського Собору 397 р. за архієпископа Нектарія, ще одним – третім посланням Василя Великого, розділеним на 16 правил і вміщеним перед Посланнями, що вже ввійшли до “Синагоги” Іоана Схоластика, а також правилами Діонісія, Петра, Тимофія, Феофіла і Кирила Александрійських, Григорія

Неокесарійського, Григорія Ніського і Геннадія Константинопольського.

“Під час укладанні своєї “Синтагми”, – зазначав професор А.С. Павлов, – невідомий автор скористався латинським збірником Діонісія Малого”. Вплив Діонісія Павлов виявляє як у введенні до “Синтагми” правил латинської Африканської Церкви, так і в тому, що за прикладом іонісієвого збірника папських декреталів у “Синтагмі” вміщені правила грецьких Отців. “Вплив Діонісія на нашого автора позначився і в тому, що, всупереч Схоластику, але за цілковитої згоди з Діонісієм, він відзивається про правила Апостольські ще із сумнівом у їхній справжності”.

Трульський Собор своїм 2-м правилом затвердив як канони Вселенської Церкви весь склад “Синтагми”. У другому правилі канони перераховані в тому порядку, у якому знаходимо їх у переліку, вміщеному на початку “Синтагми”. Правда, у другому правилі згадані також і канони св. Афанасія Великого, Григорія Богослова й Амфілохія Іконійського, а також “Визначення” Карфагенського Собору за св. Кипріяна про перехрещення еретиків. Перерахованих джерел немає в переліку, вміщеному в “Синтагмі”. До пізнішої редакції “Синтагми” внесені 102 правила Трульського Собору.

7.2. Римсько-Візантійське право. Крім канонів, церковне життя регламентувалося і цивільними законами. Римське цивільне законодавство в ранньовізантійську епоху піддавалося кодифікації. Склалися законодавчі збірники, до яких входили як закономішення, видані в дохристиянські часи імперії, так і закони імператорів-християн. Ранньовізантійські законодавчі акти видавалися державною мовою імперії – латинською.

У лютому 438 р. виданий “Кодекс” Феодосія (Codex Theodosianus), який із 1 січня 439 р. введений як обов'язковий звід законів імперії. Всі закони розподілені в “Кодексі” за 16 книгами (libri), поділеними на титули (tituli – глави). Остання, 16-а книга, що складається з 11 титулів, містить закони, що стосуються винятково церковних справ. Окремі закони, пов'язані з життям Церкви, ввійшли до інших книг “Кодексу”.

За св. Юстиніана Великого (527–565 рр.) ґрунтовному перегляду і новій кодифікації піддалися всі джерела римського права, що існували раніше. У результаті був укладений

фундаментальний звід римського права, що одержав назву **“Корпус світського права”** (**«Corpus juris civilis»**).

До цього зводу ввійшли 4 збірники. Перший із них – **“Кодекс постанов”** (**«Codex constitutionum»**) уперше виданий у 529 р., а в 534 р. переглянутий, доповнений і заново відредагований. Перше видання називають **“Древній кодекс”** (**«Codex vetus»**), а друге – **“Перевиданий і виправлений кодекс”** (**«Codex repetitiae praelectionis»**). До “Кодексу” увійшли імператорські закони: від законів Адріана (117 р.) до останнього закону Юстиніана (534 р.). Збірник поділений на 12 книг, а кожна книга на титули. Церковних справ стосуються перші 13 титулів 1-ої книги.

Другий збірник Юстиніана іменується **“Дигесту”** (**«Digestae»**), або **“Пандекту”** (**«Pandectae»**). Він опублікований 16 грудня 533 р. Збірник розділений на 50 книг. У ньому містяться тлумачення юристів язичеської епохи, так званих мудрих (prudentium), на законоположення стародавнього римського права.

Одночасно з “Дигестами” був опублікований збірник **“Інституцій”** (**«Institutiones»**), поділений на 4 книги. Книги складаються з титулів, а титули з параграфів. “Інституції” – свого роду керівництво до вивчення правового матеріалу, що міститься в “Кодексі” та “Дигестах”.

Нарешті, четвертий збірник – це **“Нові постанови”** (**«Nouellae constitutiones»**), або **“Новели”**, зміст якого складають закони, видані св. Юстиніаном після обнародування “Кодексу”. “Новели” здебільшого написані грецькою мовою та називаються по-грецьки **“Νεαραι διαταξεις”**. Перша з новел видана 1 січня 535 р. У новелах зазначені імена посадових осіб, яким вони адресовані як виконавцям закону (найчастіше, префекту преторії – praefectus praetorio). Новели з церковних справ адресовані, як правило, Константинопольському Патріарху, але надсилалися вони й іншим Патріархам. Одержавши новелу, Патріархи поширювали її по митрополіях, звідти вона надходила до єпископів і далі – у монастирі та парафії. Ці новели були зібрані в одну книгу після кончини Юстиніана. Відомо п'ять різних за своїм складом збірників новел. Причому з них найчастіше вживався збірник 168 новел.

У 741 р. була видана **“Еклога законів”** (**«Εκλογή των νομων»**) Льва Ісавра та Костянтина Копроніма. В одній цій книзі зібрані

найважливіші законоположення з 4 збірників Юстиніана. Крім римсько-візантійського права, в “Еклезі” відображене і звичаєве право варварів – слов’ян, германців, арабів. Тому збірник широко застосовувався у слов’янських народів, особливо в болгар, і був перекладений слов’янською мовою.

В оригіналі “Еклога” складалася з 18 глав. До “Кормчої” вона ввійшла переробленою, з 16 главами, під назвою “Леона Царя Премудрого й Костянтина Вірного Царя глави про звершення заручин і про шлюб і про інші різні питання”. У “Кормчій” уміщений і так званий “Закон судний людям Царя Костянтина Великого”. Цей апокрифічний твір являє собою перероблений до невпізнання уривок “Еклоги”.

Між 870 і 879 рр. імператором Васи́лієм Македонянином і його синами Костянтином і Львом виданий ще один скорочений збірник римського і візантійського права під назвою **“Прохірон”** (Приручник). “Прохірон” розділений на 40 глав. Збірник увійшов до слов’янської “Кормчої” св. Сави і російської друкованої “Кормчої”, у якій він – 48-у главу, названу “Закона градского глави различни в четыредесятех гранех”.

У те ж царювання між 879 і 886 рр. вийшло нове видання “Прохірона” під назвою **“Епанагога”** (Зведення). До цього відредагованого і переглянутого видання додатково були внесені закони, видані після “Прохірона”. До 2-го і 3-го титулів ввійшли закони, що говорять про права царя та Патріарха.

Найважливіший для церковного права візантійський збірник – це **“Василики”** (**“Та βασιλικά νομίσμα”** – Царські закони). Видання збірника розпочате за Васи́лія Македонянина й довершене його сином Львом Мудрим. Джерелом для “Василик” стали Юстиніанові “Дигести”, “Кодекс”, “Інституції”, “Новели”, а також “Прохірон”. До “Василиків” увійшли у виправленому вигляді лише ті зі старих законів, які не втратили сили до часу царювання імператора Васи́лія Македонянина.

Збірник розділений на 60 книг, книги – на титули, титули – на розділи, розділи – на параграфи. Про церковні справи говориться в 1, 3, 4 і 5 книгах.

У XII столітті у Візантії юридична чинність визнавалася лише за тими законами з “Корпусу” Юстиніана, які ввійшли до збірника “Василики”. Вальсамон зробив перегляд законів, внесених у

“Номоканон”; при цьому критерієм їхньої важливості він уважав таку обставину: чи внесені вони в “Василиків”. Але оскільки ні “Василики”, ні тлумачення Вальсамона не були в той час перекладені слов'янською мовою, візантійська правова реформа не відбилася на церковному праві слов'янських народів.

7.3. Збірники державних законів із церковних справ. Постійне зростання кількості цивільних законів із справ Церкви викликало потребу в особливих збірниках, де б ці закони зведені були разом. Відомо три такі збірники, що з'явилися на грецькому Сході.

Патріарх Іоан Схоластик між 565 і 578 рр. на додаток до свого канонічного збірника в 50 титулах склав **“Збірник із 87 глав”** (*«Collectio 87 capitulorum»*). У нього ввійшли витяги з декількох новел Юстиніана, особливо з 123-й новели, що склала 60 глав (28–87) збірника Іоана Схоластика.

Самим Патріархом Іоаном збірник озаглавлений занадто довго: **“Різні постанови з божественних новел благочестивої пам'яті Юстиніана, виданих ним після “Кодексу”, саме такі постанови, які особливо узгоджені з божественними і священними канонами і надають їм особливої сили та яким ми дали деякий порядок і рахунок для зручнішого знаходження шуканої глави, тому що ці глави витягнуті з різних новел”**.

У стародавніх рукописах канонічна “Синагога” і “Збірник із 87 глав” Патріарха Іоана Схоластика об'єднані. У IX столітті обидва зводи перекладено слов'янською мовою. У друкованій “Кормчій” вони становлять 42-у главу.

На межі VI і VII ст. укладений **“Збірник із 25 глав”** (*«Collectio 25 capitulorum»*), до якого ввійшли закони з “Кодексу” св. Юстиніана та витяги з його новел, що стосуються церковних справ.

Особливо змістовний третій зі зводів цього типу – **“Збірник церковних законів”** (*«Collectio constitutionum ecclesiasticorum»*), або **“Трихчастинний збірник”** (*«Collectio tripartita»*), який з'явився в останні роки царювання Іраклія. До його першої частини ввійшли великі витяги з перших 13 титулів “Кодексу” Юстиніана, присвячені церковним справам, з паратитлами – паралельними місцями з інших титулів “Кодексу”. Другу частину складають витяги з “Дигест” та “Інституцій”, що стосуються церковного права. Третя частина містить витяги з “Новел”. Доповненням до збірника є чотири новели імператора Іраклія.

Німецький каноніст XIX сторіччя Цахаріє фон Лінгенталь приписує укладання цього збірника автору “Синтагми канонів” – патріарху Євтихію. Підстава для цієї гіпотези – така обставина: укладач “Синтагми” у передмові пише, що як доповнення до своєї праці він намітив витяги з імператорських законів і з творів учених юристів, що зачіпають церковне право. Але з усіх церковно-юридичних компіляцій лише у “Трихчастинному збірнику” наведені уривки з творів юристів, тобто з “Дигест”. Цей збірник був головним посібником для візантійських тлумачів церковно-цивільних законів.

7.4. “Номоканони”. Так спочатку називалися збірники, що містять як канони, так і цивільні закони з церковних справ. Слов'янська назва таких збірників – **“законоправильники”**.

Найдавніший з “Номоканонів” присвоюється Іоанові Схоластику. Але ця компіляція, на одностайну думку вчених, не належить знаменитому Патріарху. З його ім'ям вона пов'язана тому, що в її основу покладена “Синагога” Іоана Схоластика та його “Збірник із 87 глав”. Укладач “Номоканона” зберіг титули “Синагоги”, але не наводив під ними повного тексту канонів, а тільки вказував їх цифрами. Цивільні ж закони він уміщав під кожним титулом, цілком запозичаючи їх дослівно зі “Збірника із 87 глав”, доповнюючи положеннями з “Дигест”, “Кодексу”, “Новел”. Закони зі “Збірника із 87 глав”, які укладач не зміг віднести до жодного з 50 титулів, він помістив наприкінці “Номоканона” під заголовком “Інші церковні глави з того ж нового законоположення” (ετερα κεφαλαια). Згодом збірник доповнювався новими канонами. У доповненому вигляді він був перекладений слов'янською мовою св. Мефодієм.

Найбільш знаменитий та історично важливий з церковно-правових збірників Візантії – “Номоканон у 14 титулах”. До початку XIX століття загальноприйнято приписувати укладання цього збірника Константинопольському Патріарху св. Фотію. Тому в літературу він увійшов як “Номоканон Фотія”.

Однак завдяки дослідженням Бінера та російського вченого барона Розенкампа в 20–30 рр. минулого століття було встановлено, що передмова до “Номоканона” складається з двох частин, написаних різними авторами. Скрупульозні текстологічні дослідження Бінера, Розенкампа, Біккеля, Цахаріє, Суворова, Павлова, Бенешевича привели до безперечного висновку, що існує дві редакції “Номоканона”, укладені двома різними авторами, і в різні епохи.

Наприкінці XIX століття лише ієромонах Калліст продовжував наполягати на тому, що автором не тільки другої, але й першої редакції “Номоканона” є патріарх Фотій.

Щодо першої редакції збірника В.Н. Бенешевич писав: “З найбільшою долею ймовірності можна вказати на 629 р. як на рік завершення праці. Початок же роботи належить до 620–629 рр.”. Бінер висловлював здогад, який знаходять імовірним єпископ Никодим (Мілаш) і А.С. Павлов: автором збірника був Константинопольський Патріарх Сергій (610–638). Е. Хонігман пов’язує укладання “Номоканона в 14 титулах” зі св. Іоаном Посником, уважаючи, що той, завершивши роботу над “Синтагмою в 14 титулах”, на її основі склав “Номоканон”, ввівши до нового збірника імператорські закони.

За словами В. Н. Бенешевича, “Номоканон у 14 титулах” вражає мистецтвом, з яким його укладач уклав величезний матеріал. У цьому відношенні “Номоканон” залишив далеко позаду компіляцію Іоана Схоластика”

“Номоканон” складається з передмови і двох частин. Перша частина, яка також називається “Номоканон”, розділена на 14 титулів, а титули на глави за зразком першої частини “Синтагми”. Крім покажчика канонів, під кожною рубрикою наводяться також цивільні закони з тематики глави й титулу, запозичені з “Трьохчастинного збірника”. Подібність у текстах законів, уміщених у “Номоканоні” та “Трихчастинному збірнику”, майже буквально,

Другу частину збірника, звану “Синтагмою”, складають тексти канонів, розташовані в хронологічній послідовності. До першої редакції “Номоканона” ввійшли Правила Святих Апостолів, чотирьох перших Вселенських Соборів, 8 Помісних Соборів і 12 Отців – тих, чії канони ввійшли в остаточно сформований канонічний звід Православної Церкви (крім Послання св. Тарасія).

Друга редакція “Номоканона в 14 титулах”, що існує в кількох ізводах, складена в 883 р. Що стосується імені укладача, то такі вчені, як Цахаріє фон Лінгенталь, єпископ Никодим (Мілаш), Н. С. Суворов, заперечували авторство Патріарха Фотія і щодо другої редакції “Номоканона”. Протилежного погляду дотримували каноністи: Н. А. Заозерський, А. С. Павлов, М. А. Остроумов, В. Н. Бенешевич.

А. С. Павлов так викладає суть полеміки: “Сутність заперечень Цахаріє (супроти авторства Патріарха Фотія.) полягає в такому: по-

перше, заслуга нового видавця “Номоканона” така незначна, що навряд чи можна приписати його настільки вченій і видатній особі, якою був Патріарх Фотій, особливо якщо взяти до уваги, що найважливіші доповнення до первісного видання “Номоканона” та “Синтагми”, саме правила Трульського і VII Вселенського Собору, були зроблені вже раніше Фотія; по-друге, якби видання 883 р. опубліковане від імені Вселенського Патріарха, то було б незрозумілим, як у часи, дуже близькі цій епосі, продовжували з’являтися списки “Номоканона” і “Синтагми”, що представляють перший та другу в первісному виді, і чому взагалі до XII в., до часів Вальсамона, було ігноровано настільки знамените ім’я. По-третє, у 883 р., коли вийшло нове видання “Номоканона” і “Синтагми”, Фотій не був Патріархом, а лише раніше та після цього року”.

На це Павлов відповідає: “Найближча чи навіть виняткова мета нового видання “Номоканона” полягала в тому, щоб внести сюди правила двох Константинопольських Соборів, на яких Фотій був головою і які були сприятливі йому особисто. На друге заперечення зауважимо, що через три роки з чимось після видання “Номоканона”, саме в 886 р., Фотій удруге був позбавлений престолу, що, звичайно, не могло сприяти швидкому й повсюдному прийняттю знову редактованого ним канонічного кодексу... Нарешті, нізвідки не видно, щоб видання 883 р. було офіційно опубліковане від імені Вселенського Патріарха. Офіційно публікувалися тоді тільки самі джерела церковного права, а не збірники їх, які, як колись, так і тепер, були справою приватною, хоча би й ієрархічних осіб. Фотій не виставив свого імені в новому виданні “Номоканона”... Проте ім’я Фотія... не було ігноровано на Сході до часів Вальсамона. У деяких рукописах “Номоканона”, написаних задовго до того часу, коли переконання в авторстві знаменитого Патріарха стало на Сході загальним, ім’я його виставлялося навпроти другої передмови до “Номоканона”. Що стосується третього й останнього заперечення Цахаріє, то воно прямо помилкове. 883 р. припадає на друге патріаршество Фотія, коли він стояв на верху своєї слави... Через усі викладені обставини, – продовжує А.С. Павлов, – потрібно погодитися, що переказ про належність Патріарху Фотію другої редакції “Номоканона” у 14 титулах і приєднаної з ним “Синтагми” має свої достатні підстави. У XII столітті цей переказ став тільки

загальним переконанням, завдяки... коментарю... написаному найбільшим із грецьких каноністів Вальсамоном”.

До другої редакції “Номоканона” додатково ввійшли канони Трульського і VII Вселенського Собору, Константинопольських Соборів 881 і 879 рр. і “Послання про симонію” Патріарха Тарасія. Іншими словами, у “Номоканоні” Фотія є всі правила, що ввійшли до канонічного зводу, який знаємо нині.

За словами В. Н. Бенешевича, “Номоканон” 883 р. – великий акт самовизначення Східної церкви, він знаменує повернення до стародавніх справжніх основ церковного устрою, як вони були закріплені в VI-VII століттях, але в дусі строгого церковного передання, що знайшло собі вираження у правилах Соборів, починаючи із Трульського. Якщо взяти до уваги, що для Західної церкви таке значення мав Лже-Ісидорів збірник, який характеризується саме протилежними рисами, то з погляду історії церковного права не буде перебільшенням датувати розподіл церков 883 роком”.

Згодом цей найповніший і найзручніший у користуванні збірник витіснив у Грецьких церквах усі інші компіляції. Тому Константинопольський Собор 920 р. урочисто затвердив “Номоканон у 14 титулах” як кодекс, загальнообов’язковий для Вселенської Церкви. На сьогодні “Синтагма” “Номоканона” Патріарха Фотія і становить канонічний звід Православної Церкви.

Питання для контролю

1. Перерахуйте типи візантійських церковно-правових збірників.
2. Проаналізуйте історію формування "Синопису".
3. Розкажіть про формування "Канонічної Синтагми" та її зміст.
4. Охарактеризуйте "Кодекс" Феодосія.
5. Назвіть канонічні збірники св. Юстиніана.
6. Дайте характеристику "Прохіроу" та "Василиків".
7. Назвіть основні візантійські збірники світських законів із церковних справ.
8. Викладіть історію творення "Номоканона".

8. ЗАХІДНІ ДЖЕРЕЛА І ЗБІРНИКИ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ЕПОХИ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ

8.1. Канони західного походження. Західні латиномовні Церкви в епоху Вселенських Соборів зберігали єдність віри зі Східною Церквою, і тому більша частина канонів, які приймалися на Сході, визнавалася й на Заході. А вже деякі із правил західного походження ввійшли в канонічний корпус Вселенської Церкви. Це стосується канонів Сардикійського й Карфагенського Соборів.

Собор у Сардикії (нині Софія) відбувся на межі західної та східної частин імперії. Традиційно, спираючись на дані істориків Сократа та Созомена, Собор датували 347 роком. Цей рік зазначений у “Підаліоні” і “Книзі правил”. Але дослідники ХІХ століття (Мансі, Гефеле, кардинал Питра, кардинал Гергенретер), спираючись на новознайдені джерела, прийшли до висновку, що Сардикійський Собор відбувся у 343 чи 344 році. Це датування засвоїли православні каноністи Н. С. Суворов, А. С. Павлов, єпископ Никодим (Мілаш).

Зонара писав про цей Собор: “Сардикійський Собор був за царювання Констанція, сина Костянтина Великого. Він, приставши до ересі аріан, докладав зусиль до перекручення догматів і визначень Першого собору (мається на увазі Нікейський). Довідавшись про це з донесення тодішнього папи, брат його Констант, що володарював у старому Римі, листом загрожував братові війною, якщо він не перестане хвилювати Церкву та хитати православну віру. А той відповідав брату листом, що він шукає точності у вірі та має піклування про те, щоб ця точність була затверджена і щоб мала силу та віра, яка буде ними досліджена. Тому за наказом названих братів та імператорів, у Сардиці, яка нині називається Тріадицею, зібралися єпископи в кількості 341, котрі, розсудивши про Нікейські догмати, підтвердили їх і виклали визначення, яким затверджується святий символ Нікейських Отців і визначається, що він повинен мати силу та перебувати незмінним, а ті, хто мудрує незгідно з ним, відлучаються і піддаються анафемі. Отці цього Сардикійського Собору виклали і правила, що стосуються церковного устрою”.

Серед Отців Собору більшість склали західні єпископи, головував єпископ Кордубський Осія. Собор у всьому виправдав св. Афанасія Великого, проти якого були висунені безпідставні обвинувачення, та видав 20 правил. Ці правила отримали загальноцерковне визнання. На Заході вони якийсь час присвоювалися Нікейському Собору. Канони Сардикійського Собору були складені відразу двома мовами: латинською та грецькою.

Карфагенський Собор скликаний у 419 р. На ньому були присутні 217 Отців, головував архієпископ Карфагенський Аврелій. Римського папу представляв єпископ Пікени Потентійської Фавстин і пресвітери Филип і Азелл. Приводом для скликання Собору стало питання про право Римського єпископа приймати апеляції на постанови Соборів Карфагенської Церкви. Собор не визнав за папою такого права.

Отці Карфагенського Собору 419 р. переглянули канони, видані попередніми Соборами Африканської Церкви та затвердили правила 14 Соборів: Карфагенських, а також Іпонійського Собору 393 р. і Мілевитського 402 р. – разом 121 канон. До них Собор 419 р. додав ще 12 своїх нових канонів. Правила Карфагенського Собору ввійшли до всіх канонічних збірників Православної Церкви.

Однак у різних книгах кількість канонів різна, тому що видавці по-різному розділяли та з'єднували тексти окремих правил. Звідси й розходження в нумерації. В “Афінській Синтагмі” 133 канони, у “Кормчій книзі” – 134, у “Підаліоні” – 141, у “Книзі правил” – 147.

До правил Карфагенського Собору в канонічних збірниках належить також Послання Римському папі Целестину (Келестину), складене через п'ять років після Собору, у 424 р., теми ж Отцями, котрі брали участь у ньому. Привід до появи цього “Послання” був аналогічний приводу, що спричинив скликання Собору в 419 р.: засуджений Собором у Карфагені пресвітер Апіарій звернувся з апеляцією до св. Целестина, і папа взяв його під свій захист, але Африканські Отці у своєму “Посланні” відкинули вимогу папи виправдати Апіарія.

Правила інших Соборів латиномовних церков, у тому числі і Римських Соборів, не ввійшли до канонічного кодексу Вселенської Церкви.

8.2. Декретали. Крім канонів Вселенських і Помісних Соборів, з IV століття важливим джерелом права латинських церков, особливо провідної серед них – Римської, були законодавчі постанови Римських єпископів – декретали (decretales).

На відміну від правил грецьких Отців, що отримали силу канонів після їхнього затвердження Соборами, а спочатку являли собою найчастіше приватні епістолярні поради та роз'яснення, написані у відповідь на незрозумілі питання, з якими зверталися до Отців, декретали, складені папами самостійно чи з залученням римських кліриків і приміських (субурбікарних) єпископів, від самого початку були законодавчими розпорядженнями, обов'язковими для виконання в Церквах, залежних від папи. У Канонічний звід Православної Церкви жоден декретал не ввійшов.

8.3. Західні канонічні збірники IV-VI ст. Перший латиномовний канонічний збірник, укладений у IV столітті, містив у собі правила двох Соборів: Нікейського й Сардикійського. Правила останнього, однак, через непорозуміння приписувалися теж Нікейському та йшли під спільною нумерацією з нікейськими правилами. Цей Нікейсько-Сардикійський збірник не зберігся.

До нас дійшли канонічні збірники V століття, які є перекладами з грецької мови.

Біля середини V сторіччя в Італії був складений збірник канонів, перекладених із грецької латинською мовою невідомим автором. Проте цей збірник названий іменем св. Исидора, архієпископа Севільського, котрий жив у першій половині VII століття, тому що саме в цьому перекладі читаються вміщені тут правила в пізнішому збірнику, приписаному Исидору.

Відомі дві редакції цієї компіляції. До першої ввійшли канони Нікейського, Анкірського, Неокесарійського та Гангрського Соборів, у другій редакції до них додані ще правила Сардикійського, Антіохійського, Лаодикійського, а також II й IV Вселенських Соборів.

У другій половині V століття в Італії був складений ще один перекладний збірник канонів, куди ввійшли всі правила, вміщені у другій редакції Исидорова збірника (*Versio Isidoriana*), крім Лаодикійських. Римський абат Діонісій Малий назвав цей переклад “*translatio prisca*” – “Старий переклад”.

У XVI столітті Пасхазій Кінель видав “Кодекс канонів Римської Церкви” (*Codex canonum ecclesiae romanae*). Цей кодекс вважається офіційним кодексом Римської Церкви кінця V сторіччя. У ньому вміщені правила Нікейського, Сардикійського, Карфагенського, Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Халкидонського, Константинопольського, Антіохійського і Лаодикійського Соборів, канонічні послання (декрети) пап, що належать до V століття, декілька імперських законів із церковних справ і різні статті релігійного змісту.

Найважливіший із стародавніх канонічних збірників Заходу укладений римським абатом Діонісієм Малим. Діонісій був родом із Далмації, можливо, слов'янином. Помер після 526 р. Діонісій – найбільш інтелектуальний із сучасних йому латиномовних письменників. До укладання збірника канонів він взявся ще в Далмації на прохання якогось пресвітера Лаврентія, котрий мав труднощі в користуванні правилами з так званого “Старого перекладу”, а також за бажанням єпископа Солинського Стефана.

За основу свого перекладного збірника Діонісій узяв Понтійський збірник у розширеній Халкидонській редакції, яка містила правила Нікейського, Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антіохійського, Лаодикійського та II Вселенського Собору – разом 165 канонів. До них він додав 50 із 85-ти Апостольських правил, вмістивши їх на початку, перед Соборними канонами. Діонісій назвав ці правила “так званими апостольськими” (*canones qui dicuntur apostolorum*). 35 останніх правил Діонісій не переклав. Рукописи з 50 правилами, котрі існували нарівні з повними збірниками, були зручнішими для Західної Церкви через те, що серед останніх правил є такі, якими засуджується римська церковна практика: піст у суботу, обов'язковий цілібат духовенства. Після 165 правил Понтійського збірника в розширеній Халкидонській редакції

Діонісій вмістив 27 правил IV Вселенського Собору, без трьох останніх, з яких 28-е правило було особливо суперечливим на Заході. Наприкінці збірника Діонісія Малого вміщені правила Сардикійського та Карфагенського Соборів, що не вимагали перекладу.

За дорученням папи Хормізда (504–523 рр.) Діонісій Малий уклав офіційне видання канонів із паралельними грецькими та латинськими текстами. Цей офіційний збірник до нас не дійшов, але з передмови до нього, яка збереглася, видно, що до нього не ввійшли Апостольські правила, а також канони Сардикійського та Карфагенського Соборів.

Після канонічного збірника Діонісій Малий на прохання одного римського пресвітера уклав збірник законів помісної Римської Церкви – папських декреталів. До нього ввійшли декрети восьми пап: від Сириція (385–398 рр.) до Анастасія II (496–498 рр.).

Цей “Збірник декреталів римських первосвящеників” (*Collectio decretorum pontificum romanum*) незабаром після видання був приєднаний до “Канонічного кодексу” Діонісія Малого (*Codex canonum ecclesiasticorum Dionisii Exigui*) і разом із ним одержав офіційне визнання на Заході.

У 774 р. обидва збірники як єдине ціле разом із новими декреталами були надіслані папою Адріаном I в дарунок королю франків Карлові Великому, який став згодом імператором. Новий “Збірник Діонісія–Адріана” (*Collectio Dionisio–Hadriana*) був офіційним канонічним кодексом Франкської держави (*Codex canonum*).

8.4. Західні канонічні збірники VII–IX ст. У першій половині VII сторіччя був укладений Кодекс Іспанської Церкви, який приписується св. Ісидору Севільському (†636 р.). Підстава для такої атрибуції – те, що передмова до збірника читається і в “Етимологіях” св. Ісидора. Компіляція складається із двох частин. До першої ввійшли канони Соборів у складі, близькому збірнику Діонісія, але в іншому перекладі. Хоча цей переклад і був виконаний в Італії в V столітті, але оскільки він входить до “Іспанського кодексу”, то одержав назву “Переклад Ісидора” (*Versio Isidoriana*). До правил, перекладених із грецької мови, додані, як і в Діонісія, канони Сардикійського та Карфагенського Соборів у латинському оригіналі. Особливість цього збірника полягає в тому, що, крім канонів, визнаних Вселенською

Церквою, у нього ввійшли правила іспанських і гальських Соборів. Другу частину збірника складають папські декретали: від Дамаса до Григорія Великого.

Важливість цієї компіляції в історії Церкви пояснюється насамперед тим, що вона стала основою для знаменитого збірника Лже-Исидорових декреталів (*Collectio canonum Isidori Mercatori*). Збірник складається із трьох частин. Перша частина містить 50 Апостольських правил і 60 декреталів 30 римських пап: від священномученика Климента до Мелхіада, попередника Сильвестра. До другої частини ввійшли чотири статті, і серед них так звана дарча грамота Костянтина Великого папі Сильвестру, канони Східних Вселенських і Помісних Соборів та деяких Західних – африканських, іспанських, гальських. До третьої частини ввійшли деякі статті і декретали пап: від Сильвестра до Григорія II (†735 р.).

Збірник Лже-Исидора повний фальсифікатів. Фальсифікат – грамота Костянтина Великого папі Сильвестру, так званий дар Костянтина (*Donatio Constantini*), у якій говориться, що імператор залишає Рим та Італію і переносить свою столицю до Константинополя, тому що йому непристойно залишатися поряд із Римським первосвященником, у дар якому він віддає Латеранський палац, Рим, Італію та весь Захід разом зі знаками імператорського достоїнства. Цей підроблений документ згодом був запозичений у Візантії та ввійшов до “Кормчої”.

Підроблені всі декретали пап трьох перших століть із частини I збірника, а також 35 декреталів із частини III, причому підробка дуже відчутна, повна анахронізмів. Для довіри цим декреталам потрібна велика недосвідченість щодо церковної історії, яка справді панувала тоді на Заході, навіть серед ієрархії та вчених ченців. Папи перших століть у лже-декреталах цитують Біблію за Вульгатою; папа Віктор († 202 р.) листується з Александрійським єпископом Феофілом († 383 р.); папа Мелхіад пише про постанови Нікейського Собору, хоча він помер за 11 років до нього; папа Анаклет (I ст.) говорить про сан митрополита та Патріарха, які з'явилися в Церкві сторіччя по тому.

Збірник був укладений у IX столітті (847–852 pp.) у Франкській імперії. Це доводить тим, що перші посилання на Лже-Исидорів збірник зустрічаються в актах Суассонського

Собору 853 р. У другій половині IX століття на цю компіляцію посилався папа Николай I у суперечці з Константинопольським Патріархом Фотієм.

Про те, що батьківщиною Лже-Ісидора є Франкська держава, свідчить мова, якою написаний збірник: латинь тут рясніє галицизмами. Як зазначав А. С. Павлов, “та обставина, що Лже-Ісидор узяв для своєї фабрикації не місцевий, або, ліпше сказати, не загальноприйнятий на Заході канонічний кодекс, яким був тоді збірник Діонісія Малого, а менш відомий Іспанський збірник, легко пояснюється бажанням автора приховати свої підробки та пов'язати їх із авторитетним іменем св. Ісидора Севільського, якого шанувала і Франція”.

Мета збірника полягала в церковно-юридичному обґрунтуванні обмеження влади світських государів у Церкві. А для цього ведеться лінія на посилення влади єпархіальних єпископів і пап. У багатьох місцях підроблених декреталів не визнається право світських государів і їх чиновників судити духовні особи з цивільних і кримінальних справ, чітко проводиться думка, що єпископи, в обхід митрополитів і примасів, повинні безпосередньо підкорятися папам, тим самим підривається помісний лад церковного управління. У лже-декретах відкидається інститут хорєпископів. Не тільки єпископам, але й усім клірикам надається право апелювати до папського престолу, а папі – безмежне право скасовувати будь-які вироки церковної влади всіх інстанцій.

За словами Н. С. Суворова, “особа справжнього автора підробки... не встановлена наукою, хоча майнцький дякон Бенедикт Левита (якщо це не псевдонім) підозрюється в авторстві чи причетності до укладання цього збірника”.

Лже-Ісидоров збірник протягом багатьох століть визнавався на Заході справжнім і був основою церковного права. Граціан, який уклав систематичний кодекс західного церковного права – “Декрет”, черпав свої матеріали з Лже-Ісидорова збірника.

Тільки у XV столітті почали висловлюватися сумніви з приводу справжності деяких декреталів, що приписувалися першим папам. Перше друковане видання Лже-Ісидорова збірника було піддане нищівній критиці реформаторським ученим Блонделем (1629 р.). Після цього і католицьким ученим було важко доводити його справжність. У XVIII столітті брати Баллеріні, католики, довели

несправжність деяких статей зі збірника Лже-Исидора, які ще продовжували вважатися справжніми. Нині вже ніхто не сумнівається в тому, що компіляція Лже-Исидора переповнена фальсифікатами, а загальноприйнятою його назвою стала “Збірник лже-декреталів Лже-Исидора” (*Collectio falsarum decretarum Isidori Mercatori*).

Дещо раніше появи Лже-Исидорової компіляції, у 827 р., абатом Ансегизом був укладений Збірник капітулярій Франкських імператорів Карла Великого, Людовика Благочестивого та Лотаря.

Збірник складається з 4 частин, дві перші містять закони імператорів із церковних справ, дві останні – з цивільних. Близько середини IX століття майнцький диякон Бенедикт Левіта, можливий укладач “Лже-Исидорових декреталів”, уклав три додаткові книги капітулярій, нібито пропущених абатом Ансегизом. Насправді ж це – лжекапітулярії, які містять у собі різномірний матеріал, узятий з римського та німецького звичаєвого права, зі Священного Писання і творінь Отців Церкви, з канонічних збірників, причому з фальсифікованими доповненнями і змінами.

Як і на Сході, на Заході отримали поширення збірники правил про покаяння, так звані пенітенціали, подібні до грецьких канонаріїв. Уперше вони з'явилися в Ірландії та Британії. Грек Феодор із Тарса, надісланий папою Віталіаном у VII столітті до англо-саксів і поставлений на Кентерберійську кафедру, взявся за пристосування грецьких і латинських покайних правил до особливостей Британії. З цієї його діяльності виникла ціла група англо-саксонських пенітенціалів. Із Британських островів пенітенціали були перенесені у Франкське королівство ченцями Колумбаном і Куммеаном, створивши тут нову групу так званих франкських пенітенціалів.

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте канонічну діяльність Сардикіського та Карфагенського соборів
2. Проаналізуйте західні канонічні збірники IV-VI ст.
3. Перерахуйте західні канонічні збірники VII-IX ст.
4. Поясніть термін «Декретали».
5. Розкажіть про походження "Лже Исидорові декретали".
6. Назвіть явні фальсифікації у "Лже Исидорових декреталах".

9. ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ВІЗАНТІЇ X-XV СТОЛІТЬ

9.1. Постанови Соборів, Патріархів і єпископів. Імператорські закони. Каноністи початком нового періоду в історії церковного права вважають час видання “Номоканона” за редакцією Патріарха Фотія – 883 р. У цю епоху відбулося відокремлення Римської Церкви від Вселенського Православ'я. Вселенські Собори вже не скликаються. Правові визначення Помісних Соборів, навіть якщо вони й отримують загальцерковне визнання, не ввійшли до основного канонічного кодексу Церкви, котрий розглядається як уже завершений, його складає “Синтагма” Фотієвого “Номоканона”.

Константинопольська кафедра залишалася головною на православному Сході, але розгром Візантії хрестоносцями (1203 р.), територіальне зменшення імперії, що тісниться турками, кількарізкові спроби укласти унію з Римом підривають її авторитет в очах православних негрецької національності. У цей період народжуються Православні Церкви в слов'янських народів – росичів, болгар, сербів, що одержали хрещення від Візантії.

Оскільки нові правила, що видавалися Помісними Соборами, вже не ввійшли до канонічного зводу, а у зв'язку з обставинами церковно-політичного життя, що повсякчас змінюються, необхідність у церковній правотворчості не відпала, особливо важливого значення набувають тлумачення канонів. Навіть постанови Соборів цієї епохи набувають характеру тлумачень стародавніх правил.

Головною законодавчою установою Православної Церкви в розглядуваний період, коли Помісні Собори скликалися нерегулярно й рідко, став Синод ендимусу Константинопольського Патріархату, так званий домашній собор, учасники якого відбиралися з архиєреїв, що випадково опинилися в столиці.

Серед найважливіших постанов Константинопольських Синодів – “Томос єднання”, виданий у 920 р. за Патріарха Миколая Містика. Цією постановою визнавався дійсним четвертий шлюб імператора Льва Філософа, і одночасно підтверджувалася канонічна заборона четвертого шлюбу. Назва постанови пов'язана з тим, що завдяки їй відновлювався мир між церковною та державною владою, порушений незаконним шлюбом імператора.

За Патріарха Луки (1156–1169 рр.) було винесено декілька постанов церковно-правового характеру: про заборону священикам займатися справами, які принижують їхнє достоїнство; про те, що для низложення єпископа необхідне скликання Собору не менше 12 архиєреїв; про обов'язок єпископа, який прийняв постриг, чекати на рішення Синоду щодо того, чи може він надалі здійснювати єпископське служіння; про заборону кліру привласнювати собі церковні речі.

За Патріарха Михайла III (1169–1177 рр.) були видані постанови про те, що мирськими справами не можуть займатися не тільки священики та диякони, але й читці та взагалі всі церковнослужителі; а також про те, що без відома Синоду жоден єпископ не вправі вирішувати важливі справи. За Патріарха Теодозія I (1178–1183 рр.) була видана постанова, відповідно до якої монастирськими настоятелями не можуть призначатися особи, котрі не мають пресвітерського сану. У вересні 1186 р. за Константинопольського патріарха Василя II, у присутності Патріархів Антіохійського та Єрусалимського й 40 митрополитів, Синод постановив, що дружина того, хто готується до єпископської хіротонії, безумовно зобов'язана вступити до монастиря і прийняти постриг.

Патріархи та Патріарші Синоди давали часто відповіді на запитання, з якими до них зверталися. Відповіді ці не були законодавчими постановами, проте багато з них згодом одержували загальцерковне визнання як правові норми.

Так, до Патріарха Миколая (1086–1111 рр.) з різними запитаннями зверталися афонські ченці. 11 відповідей Патріарха Миколая набули загальцерковного авторитету та разом із запитаннями увійшли згодом до “Підаліона” та “Афінської Синтагми”. Увійшли вони і до “Кормчої”. До “Кормчої” ввійшли також відповіді митрополита Іраклійського Микити, який жив у XI столітті, та 16 канонічних відповідей на запитання архиєпископа Костянтина Кавасили, приписувані єпископу Китрському Іоанові, який жив у першій половині XIII століття, але які належали насправді іншому ієрарху – архиєпископу Охридському Димитрію Хоматину. Від Димитрія Хоматина дійшло до нас близько 150 праць канонічного змісту, мала частина яких ввійшла до канонічних збірників. Архиєпископ Димитрій був ученим із великою ерудицією, чудовим знавцем канонів і цивільних законів.

Досить важливим джерелом церковного права в пізньовізантійську епоху залишалося імператорське законодавство. Імператори вважалися “верховними охоронцями церковного порядку”. Особливої значимості для церковного права набули новели Олексія Комніна (1084–1095 рр.) про церковні заручини та вінчання шлюбів як обов’язкову умову його дійсності.

9.2. Тлумачення канонів. Аристин. Зонара. Вальсамон.

Характерна риса церковного права візантійської епохи, як уже було сказано, – тлумачення раніше виданих правил. Тлумачення канонів і законів грецькі юристи називали *схоліями*, а латинські – *глосами*.

Спочатку схолії писали на полях рукописів, що містили тексти правил; вони носили характер зауважень і пояснень, які стосуються окремих слів чи місць канону або всього його тексту. Але згодом деякі з найдавніших схолій були приписані до тексту правил або навіть самі ставали самостійними правилами. Наприклад, 60-е правило Лаодикійського Собору – за походженням своїм не соборне правило, а пізніша схолія на 59-е правило. Правила 60 немає в найдавніших списках канонів Лаодикійського Собору. Правило 12 св. Григорія Неокесарійського – це теж, по суті справи, пізніша схолія, складена з 56 та 75 правил св. Василя Великого.

Що стосується давності схолій, то німецький католицький учений Гергенретер знайшов таке: в одному з рукописів Мюнхенської бібліотеки знаходиться схолія, що належить Патріарху Фотію. Стародавніми схоліями користувалися у своїх тлумаченнях каноністи XII століття Аристин, Зонара, Вальсамон.

Щодо хронологічної послідовності появи їхніх тлумачень у науці немає єдиної думки. Останньою, безумовно, з’явилася праця Вальсамона: у тлумаченнях до “Номоканона” він прямо називає своїх попередників Зонару й Аристина. Але складне питання про те, хто написав тлумачення раніше: Зонара чи Аристин. До XIX століття переважала думка, що праця Зонари передувала праці Аристина. Беверегій відносить час діяльності Зонари до царювання Олексія Комніна. Архімандрит Іоан (Соколов) указує 1120 рік як приблизний час написання Зонарою тлумачень до “Синтагми”. Попередником Аристина вважав Зонару і професор Московської духовної академії А.Ф. Лавров, пізніше архієпископ Литовський Олексій. Проте у другій половині XIX століття

більшість учених почала схилитися до того, що Аристин писав тлумачення до “Синописа” раніше праці Зонари.

Олексій Аристин – уродженець Еллади. Він отримав юридичну освіту та займав високу громадську посаду, коли був викликаний до столиці імператором Іоаном Комніном. У Константинополі Аристин у дияконському сані займав вищі державні посади номофілакса, орфанотрофа і, нарешті, церковну посаду великого економа Патріаршої Церкви. Помер він після 1166 року. У діяннях Константинопольського Собору 1166 р. серед присутніх на соборі згадується великий економ Олексій.

За дорученням імператора Іоана Аристин склав тлумачення до канонічного “Синописа” (близько 1130 р.). Через стислість викладу правил у “Синописі” у ньому було багато нечіткостей і неточностей. У тих випадках, коли текст “Синопису” зрозумілий, Аристин робить зауваження: “σαφης” (ясно), у “Кормчій” – “це розумно”.

У руках Аристина був список “Синописа”, у якому викладалася не вся “Синтагма” Фотієвого “Номоканона”: бракувало правил Константинопольських Соборів 861 і 879 рр., а із правил Святих Отців уміщено лише три “Канонічні послання” св. Василя Великого. У деяких списках Аристина наведені, однак, без тлумачень та викладення ті правила, які не ввійшли до “Синопису”. На думку А. С. Павлова, доповнення були зроблені самим Аристином.

Інший знаменитий візантійський каноніст Іоан Зонара за імператорів Олексія й Іоана обіймав посаду великого друнгарія вілли, тобто начальника двірцевої охорони, першого секретаря імперії та віце-голови Імператорського трибуналу, головою якого був сам Василевс.

Обтяжений горем про смерть дружини та дітей, втомившись придворними інтригами, він прийняв постриг. Місцем, де Іоан Зонара спасався, був, за одними відомостями, Афон, а за іншими, монастир св. Гликерії. Тут він, удалині від суєти, віддався літературним працям. Іоан Зонара написав тлумачення до недільних канонів св. Іоана Домаскіна, канон Пресвятій Богородиці, слово на хрестопоклоніння, житіє св. Сильвестра, трактат із шлюбного права, трактат про мимовільне осквернення та дві особливо значні праці: «Хроніку від створення світу до

1118 р.» і тлумачення до повної “Синтагми” Фотієвого “Номоканона”.

Тлумачення до “Синтагми” Фотієвого “Номоканона” були складені, імовірно, у перші роки царювання Мануїла Комніна (1142–1181 рр.). Перед соборними правилами Зонара помістив короткі історичні довідки про Собори. Зонара пояснював зміст канонів із трьох поглядів: історичного, догматичного і практичного. За словами А.С. Павлова, “тому що в “Синтагмі” містився канонічний матеріал, що утворився впродовж багатьох сторіч, то тут було багато чого вже незрозуміло для греків XII століття або набуло на практиці зовсім іншого змісту. Тому тлумачу потрібно було пояснити первісний, історичний зміст правил і тих або інших канонічних термінів і вказувати обставини, що спричинили дане правило. Кінцева мета тлумачень Зонари полягала в тому, щоб через знесення правил, що стосуються одного й того самого предмета, здобути з них загальне положення як канонічну догму”.

Натрапляючи на уявні або дійсні протиріччя у правилах, Зонара прагнув примирити та погодити їх. На його думку, у більшості випадків думка про протиріччя між канонами виникає в читача внаслідок неточності формулювань.

У випадку дійсно непереборної розбіжності у правилах Зонара при рішенні питання про перевагу норми одного з канонів, що узгоджуються, на перше місце ставить Апостольські правила; правилам Вселенських Соборів він надає перевагу перед правилами Помісних, а вже тим надає перевагу перед Отецькими канонами. Крім того, Зонара виходить із юридичного принципу “*lex posterior derogat priori*” (“наступний закон скасовує попередній”). Він також схильний віддавати перевагу тому правилу, яке “більш чоловіколюбне”, тобто містить м'якшу санкцію.

Іоан Зонара склав тлумачення тільки до “Синтагми”, а не до першої частини “Номоканона”, у якій уміщені цивільні закони про Церкву. Тому ним докладно не розглядається питання про відношення канонів до законів. Але загальний характер його церковно-правових поглядів зрозумілий: він, безумовно, ставить канони вище від законів.

У своїх судженнях про сучасне життя Зонара виявляє рідкісну безстрашність. У поясненні 28-го правила Халкидонського

Собору він пише: “Царська влада перейшла в тиранію, а сенат обмежений і втратив своє значення”. У тлумаченні до 7-ого правила Неокесарійського Собору, яке забороняє пресвітеру бенкетувати на шлюбі двоєженця, Зонара зауважує: “Але так на письмі, а ми бачимо і Патріарха і різних митрополитів, котрі бенкетують із царем, що взяв другий шлюб”.

Високої оцінки заслуговує наукова педантичність Зонари. У висновках він завжди обережний, і там, де розв’язання питання через недостатність матеріалу, який він мав у своєму розпорядженні, перевищує його можливості, він відверто зізнається в цьому.

За характеристикою М. Є. Красножена, “мова, якою написані тлумачення (тлумачення Зонари), відрізняється зрозумілістю та простотою, але ця простота не заважає... мові Зонари бути дуже красивою й образною. Іноді Зонара розпочинає тлумачення словами, які є до нього ніби епіграфом, любить вдаватися до порівнянь і зіставлень, користується з нагоди навести загально визнані істини морального характеру, запозичаючи їх іноді в поетів і мудреців, й особливо часто шукає доказу справедливості своїх слів у Священному Писанні”.

Останнім за часом, але ймовірно, найбільш авторитетним каноністом XII століття був Феодор Вальсамон. Він народився в Константинополі, у столиці розпочав і своє служіння Церкві. За імператора Мануїла він уже займав посади патріаршого номофілакса та хартофілакса. Вальсамон прославився як знавець церковного і світського права; і ця його слава сприяла його зведенню на Антіохійський престол у 1193 р. за імператора Ісаака Ангела. Але Вальсамон не залишив Константинополь, бо Антіохія була тоді зайнята хрестоносцями.

Головним спонуканням до цієї праці була невідповідність між законами Юстиніана, що ввійшли до “Номоканона”, та чинним тоді у Візантії законодавством, яке ґрунтувалося на “Василиках”.

Прямим приводом до цієї праці став такий випадок. Константинопольський Патріарх Михаїл без згоди митрополита Амасійського Льва, котрий протягом цілого року не одну єпископську кафедру у своїй митрополії не поставляв нового єпископа, замістив її сам, посилаючись при цьому на 1-у главу

123-новели Юстиніана, що ввійшла до I титула “Номоканона”. Патріарху заперечили: новела втратила силу, тому що не ввійшла до “Василиків”, а Патріарх наполягав, що “Номоканон” – священна книга і тому не може втратити сили. Імператор і сенат висловилися проти Патріарха.

І от у тлумаченнях до “Номоканона” Вальсамон повинен був відповідати на запитання про юридичну чинність законів, що ввійшли до “Номоканона”, але не ввійшли до “Василиків”... І Вальсамон визнав їх такими, що втратили силу. Тому у тлумаченнях він повинен був точно відрізнити, який із законів Юстиніана прийнятий до “Василиків”, а який не прийнятий.

У поясненні “Синтагми” Вальсамон спирався в основному на Зонару. Часто він дослівно повторював його тлумачення. Але за словами А. С. Павлова, Вальсамон “стає цілком оригінальним у тих випадках, коли потрібно було встановити відношення церковних канонів до державних законів і примирити незгоди, що зустрічаються, між тими й іншими або розв’язати яке-небудь казуїстичне питання, що виникало в сучасній церковній практиці”.

Вальсамон виходить у своїх коментарях із принципу, згідно з яким закони мають поступатися канонам, тому що останні мають подвійну санкцію: від церковних Соборів і від самих імператорів, а перші – тільки від імператорів.

На протигагу Зонарі, котрий завжди спирається на канони і критикує відступи від них у сучасній церковній практиці, Вальсамон скрізь намагається довести, що сучасна йому церковна практика не суперечить святим канонам. Він, безумовно, виправдовує всі дії імператорів у справах церковного керування. Вальсамон енергійно захищає переваги Константинопольського Патріарха в порівнянні з іншими Патріархами (тлумачення на 31 Апост., 10 прав VII Всел., 18 прав. I Всел.), часто вдаючися до натяжок.

Крім тлумачень до “Номоканона у 14 титулах”, Феодор Вальсамон склав 66 канонічних відповідей на запитання Александрійського Патріарха Марка, що ввійшли до “Афінської Синтагми”.

Тлумачення Аристина, Зонари і Вальсамона, авторизовані вищою церковною владою, злилися з канонічним кодексом Православної Церкви. Вже в XIII столітті некоментовані списки

“Номоканона” були визнані застарілими і почали виходити із вжитку.

9.3. Візантійське церковне право XIV сторіччя. У XIV столітті було укладено два нові збірники церковного права, що отримали значне поширення.

У 1335 р. афонський ієромонах Матфей Властар (до постригу він був юристом) уклав чудовий словник із церковного права: до нього ввійшли як канони, так і цивільні закони. Він одержав назву “Алфавітна Синтагма”. Словник складається з 24 відділів – за кількістю букв грецького алфавіту. Під кожною буквою зібрані канони і закони, що стосуються предмета регулювання, назва якого починається з цієї букви. Відділ розділяється на глави; у кожній главі за канонами йдуть цивільні закони.

Матфей Властар часто майже буквально повторює тлумачення Зонари та Вальсамона. Оскільки “Алфавітна Синтагма” – практичним посібником, посилань на цих каноністів у ній немає.

Свою працю автор розпочав із передмови, у якій дав історичний огляд своїх джерел: церковних і світських, у тому числі і стародавнього римського права. Наприкінці “Алфавітної Синтагми” вміщений скорочений виклад “Покаяного номоканона” Іоана Посника, канонічні відповіді митрополита Іраклійського Микити, правила св. Никифора, канонічні відповіді, приписувані Іоанові, єпископу Кітрському, каталог чинів Константинопольської Великої Церкви, розпис архиєрейських кафедр Константинопольського Патріархату і список латинських термінів, що вживалися без перекладу у візантійських юридичних джерелах.

Сам Матфей Властар говорив, що своєю працею він “скоротив та полегшив шлях, який веде до розуміння правил, і відняв привід для відмовки у тих, котрим не хочеться зайнятися їхнім вивченням”.

Сучасник Матфея Властаря Костянтин Арменопул, номофілакс у Фессалоніках, уклав посібник із вивчення цивільних законів – “Екзавівлос” (“Шестикнижжя”); близько 1345 р. він додав до нього додаток із коротким викладом джерел канонічного права. Цей збірник незабаром після укладання був забезпечений короткими схоліями. Деякі з них присвоюються

Патріарху Філофею, але більша частина їх належить самому Арменопулу.

Книга Арменопула була перекладена в Сербії слов'янською мовою, проте мала там незрівнянно менше поширення, ніж “Алфавітна Синтагма”. Збірник Арменопула являє собою останній серйозний досвід кодифікації церковного і світського права Візантії.

Питання для контролю

1. Проаналізуйте головні постанови та закони церковного характеру X-XV ст.
2. Дайте характеристику основним тлумаченням канонів X-XV ст.
3. Розкажіть про канонічну діяльність Аристина.
4. Викладіть особливості тлумачення Зонари.
5. Дайте характеристику праць Вальсамона.
6. Охарактеризуйте праці Матфея Властаря та Константина Арменопула.

10. ЦЕРКОВНО-ПРАВОВІ ДЖЕРЕЛА БАЛКАНСЬКИХ ЦЕРКОВ

10.1. Перші слов'янські переклади візантійських “Номоканонів”. Слов'яни одержали християнську просвіту у Візантії. В перші сторіччя християнської історії південних слов'ян їх Церкви знаходились у юрисдикції Константинопольського Патріарха.

Святими Кирилом і Мефодієм і їх учнями були перекладені слов'янською мовою Біблійські та богослужбові книги, окремі твори Святих Отців. Перекладалися і канонічні збірники. Перший з візантійських канонічних збірників, перекладених слов'янською мовою, – “Номоканон у 50 титулах” Іоана Схоластика (IX ст.). Про цей переклад є згадка в Паннонському житті св. Мефодія: *“Тоді ж і Номоканон рекше закону правило й отецьких книг преложи”*. Зберігся рукопис перекладного “Номоканона”, званий Устюзьким. Цей рукопис російського походження, належить до XVIII століття, але являє собою список із більш стародавнього манускрипту, виконаного ще в X столітті в Болгарії. Сам же переклад зроблений у другій половині IX сторіччя, ймовірно, св. Мефодієм.

Одночасно з ним користувалися і слов'янським перекладом “Номоканона в 16 титулах” у першій редакції. На думку професора А.С. Павлова, “переклад цього “Номоканона” і “Синтагми” зроблений був у на Русі за св. блг. кн. Ярослава Мудрого, в “Початковому Літописі” є згадка, що він зібрав переписувачів багатьох і переклав із грецької мови руською багато книг, необхідних для просвіти Русі”.

Однак ретельне вивчення мови, якою написана так звана Єфремівська “Кормча”, дало підставу професору А. І. Соболевському датувати її переклад кінцем X століття, а місцем появи вважати східну Болгарію. Професор С. В. Троїцький, погоджуючись із Соболевським із приводу географічної атрибуції перекладу, відносить його, однак, до епохи більш ранньої. “За новими дослідженнями, – зауважує він, – цей “Номоканон” був перекладений у східній Болгарії в епоху болгарського царя Симеона (892–927 рр.), наприкінці IX чи на початку X століття одним з літературних гуртків”.

10.2. “Кормча книга” святого Савви Сербського.

Винятково важливе значення для права слов'янських церков мала “Кормча книга” св. Савви Сербського. Російські вчені професор А. С. Павлов, академік Є. Є. Голубинський уважали, що св. Савва сам підібрав грецькі джерела для свого збірника і переклав їх слов'янською мовою.

Однак ще у XIX столітті хорватський учений Б. Ягич висловив припущення про те, що “Кормчу” переклали руські ченці на Афоні, а св. Савва дав уже готовому слов'янському перекладу сербську редакцію. З цією думкою погодилися російські вчені – М. Н. Сперанський, А. І. Соболевський, А. В. Соловйов і сербські – Ф. Міклошич, А. Белич. Інші сербські автори – єпископ Никодим (Мілаш), Ч. Мітрович – вважають, що св. Савва тільки очолив роботу з укладання й перекладу “Кормчої”, але сам у ній не брав участі.

У Рашському списку “Кормчої” і в стародавніх інших древніх списках є приписка: *“Изыде ж на світло нашої мови Божественне се писання потшанием і любовию многою бажанням із млада освещеннаго благочестиваго і преосвященнаго і пръвага архиепископа всее срьбськые землі кир Саввы”.*

На думку сучасного дослідника “Кормчої” Я. Н. Щапова, “ступінь участі у створенні “Кормчої” першого архієпископа Сербії Савви, творця її автокефальної організації, який став її главою в 1219 р., не зрозумілий. Безсумнівна його вирішальна роль у визнанні нового збірника офіційним кодексом права Церкви і поширенні його в країні. Дуже ймовірна його роль як укладача цієї “Кормчої”, але тільки з матеріалу, що відстає від часу його праці приблизно на 50 років і, отже, перекладеного задалегідь. Питання про переклад самим Саввою окремих частин “Кормчої”, про характер і склад існував до XIII століття “Номоканона” із тлумаченнями до спеціальних лінгвістичних і історичних досліджень залишаються відкритими”.

Місцем складання “Кормчої” є, імовірно, Хіландарський монастир на Афоні. Робота над укладанням цього збірника була продовжена святим у монастирі Філокалі, поблизу Солуні.

До “Кормчої” св. Савва ввів переклад різнорідного церковно-правового матеріалу. З Фотієвого “Номоканона” він запозичив обидві передмови та систематичний покажчик канонів.

“Кормча” містить візантійський збірник імператорських законів про Церкву Іоана Схоластика в 87 главах, “Прохірон”, новели імператора Олексія Комніна про шлюб. Але основу “Кормчої” склав “Синопис” Стефана Ефеського, витлумачений і доповнений Аристином. Однак у деяких місцях, де тлумачення Аристина не задовольняли укладача, він заміняв їх тлумаченнями Зонари. “Синопис” із тлумаченнями Аристина, у якому правила наводилися в короткому викладі, св. Савва вибрав заради зручності користування своєю “Кормчою”. Адже цей збірник був призначений для того, щоб з’єднати в собі всі необхідні в церковній практиці правила і закони, і якби в ньому вміщені були повні тексти канонів, він виявився б занадто громіздким.

У Сербії “Кормча” св. Савви відразу після її укладання була розіслана по єпархіях як “Законник Св. Отців” і була головним джерелом не тільки церковного, але і державного права, так що пізніший “Законник” короля Стефана і “Синтагма” Властаря в сербському перекладі вважалися лише доповненнями до основного кодексу – “Кормчої св. Савви”.

У 1221 р. “Кормча” була надіслана в Болгарію, де також одержала офіційне визнання.

10.3. “Кормча книга” на Русі. У Болгарію до напівнезалежного князя Якова Святослава (ймовірно з Галичини за походженням) звернувся Київський митрополит Кирило з проханням надіслати йому на Русь “Кормчу” св. Савви. У 1262 р. деспот Яків Святослав вислав на Русь список “Кормчої”, супровішивши його посланням до митрополита. Цю книгу Яків Святослав назвав “Зонарою”, хоча насправді майже всі тлумачення до канонів, уміщені в “Кормчій”, належать не Зонарі, а Аристину. Південні слов’яни назвали збірник іменем, яке у них вслід за греками зробилося загальним для всякого тлумача канонів.

“Кормча” була зачитана на Соборі, скликаному митрополитом Кирилом у Володимирі-на-Клязьмі в 1272 р., й одержала схвалення. Пізніше вона багаторазово переписувалася. Утворилося дві фамілії списків “Кормчої книги”: рязанська та софійська.

Тексти рязанської фамілії ближче до того рукопису, що був присланий із Болгарії за митрополита Кирила. Список із цього рукопису спадкоємець Кирила митрополит Максим послав у Рязань на прохання Рязанського єпископа Іосифа. У 1284 р. він був переписаний тут і покладений на збереження в кафедральному соборі *“на уведение розуму і на слухняність вірним і послушаюцим”*. Цей список зберігся. Від нього і пішла так звана рязанська фамілія рукописів *“Кормчої”*.

Софійська фамілія бере початок від *“Кормчої”*, написаної для Новгородського архієпископа Климента одночасно з рязанським списком і покладеної на збереження у св. Софії на *“шанування священникам і на послух християнам”*. Цей софійський список теж зберігся. Софійська фамілія списків *“Кормчої”* помітно відрізняється від сербського списку св. Савви. В основу софійської фамілії покладена не *“Кормча”* св. Савви, а перший слов'янський переклад *“Номоканона в 16 титулах”*, зроблений у Східній Болгарії на межі IX-X ст., який, однак, зазнав на собі вплив Сербської *“Кормчої”*. Він виражений у тому, що в софійський список внесені були тлумачення до правил, яких не було в первісному слов'янському *“Номоканоні”* Патріарха Фотія, і додані правила Соборів 861 і 879 рр., а також деякі інші статті, не відомі попередньому *“Номоканону”*.

Головні розходження між цими двома розповсюдженими на Русі фаміліями списків *“Кормчої”* полягають у такому: поперше, у списках рязанської фамілії правила дані у скороченні, а в рукописах софійської фамілії наводиться їхній повний текст, по-друге, до збірника софійської фамілії входили статті руського походження, яких немає в списках рязанської фамілії.

У 1649 р. у Москві за царя Олексія та Патріарха Іосифа розпочато перше друковане видання *“Кормчої книги”*. В основу цього видання покладено рязанську редакцію, близьку до сербського перекладу св. Савви. Друкування *“Кормчої”* закінчилося в 1650 році.

Патріарх Никон піддав щойно видану *“Кормчу”* ревізії. Ним виправлено 50 сторінок книги; а вже до нової Никонівської редакції внесені істотні доповнення. У 1653 р. екземпляри друкованої *“Кормчої”* були розіслані по єпархіях, монастирях,

парафіях. Надіслані вони були і на Балкани – у Болгарію та Сербію.

Всупом до друкованої “Кормчої” у Никонівській редакції було декілька історичних сказань: про встановлення автокефалії Російської, Болгарської та Сербської Церков, про хрещення Русі та поставлення в ній Патріархів, про поставлення на царство Михайла Федоровича Романова і на патріаршество його батька Філарета, сказання про 7 Вселенських Соборів, сказання про 16 Соборів (Вселенських і Помісних), правила яких ввійшли до “Кормчої”.

Далі йде “Номоканон” Патріарха Фотія з двома передмовами; до нього ввійшли тільки титули (грані) із зазначенням канонів. Цивільні закони, вміщені в грецькому “Номоканоні” під цими титулами, перенесені в 44-у главу “Кормчої”.

Перша частина “Кормчої” складається з 41-єї глави. Глави 1–37 містять канонічний “Синопис” із тлумаченнями Аристина, а в деяких місцях – тлумаченнями Зонари і ще одного невідомого тлумача. Глави 38–41 складають доповнення до “Синописиса”

З 42-ої глави починається друга частина друкованого видання “Кормчої”, що містить, в основному, закони візантійських імператорів: збірник з 87 титулів Іоана Схоластика (гл. 42); три новели імператора Олексія Комніна про церковне обручення та вінчання шлюбів (гл. 43); цивільні закони з “Номоканона” Патріарха Фотія (гл. 44); витяги з законів Мойсея про покарання за злочини (гл. 45); “Закон судний людям” – болгарська компіляція, в основу якої була покладена “Еклога” (гл. 46); полемічний твір проти латинян Микити Стифата (XI ст.) та інший полемічний твір невідомого автора, спрямований проти латинян (гл. 47–48); “Градський закон” – повний переклад “Прохірона” (гл. 49); “Еклога” Льва та Костянтина зі скороченнями (гл. 50); стаття “Про шлюби” (гл. 51); візантійські статті на тему про незаконні шлюби (гл. 52); “Томос єднання” – 920 р. (гл. 53); канонічні відповіді Патріарха Миколая Граматика (гл. 54); канонічні відповіді Микити, митрополита Іраклійського, що належать до кінця XI століття (гл. 55); правило св. Мефодія, Константинопольського Патріарха (IX ст.), про прийняття вдо Церкви тих, хто відпав від Православ'я, (гл. 56); *“правило ієреям, які не облачаються у всі*

священні ризи...” (гл. 57), витяги з правил Патріарха Константинопольського св. Никифора Сповідника (гл. 58); уривки з канонічних відповідей, підписаних іменем Іоана, єпископа Кітрського, а насправді належних архиєпископу Дмитрію Хоматину (гл. 59); “Архиєрейське повчання новопоставленому священику”, єдина стаття руського походження (гл. 60); канонічні відповіді Патріарха Александрійського Тимофія, додаткові до його відповідей, вміщених у 32-ю главу “Кормчої” (гл. 61); правила Василя Великого про монастирі і ченців (гл. 62–65); стаття “Про священні одежі й особи” (гл. 66–69); трактат Тимофія, Константинопольського пресвітера VI століття, про прийом до Церкви єретиків (гл. 70); виписки з “Пандект” грецького ченця Никона Черногорця, який жив у XII столітті, про важливість церковних правил (гл. 71).

Наприкінці “Кормчої книги”, поза главами, за вказівкою Патріарха Никона вміщені три статті: “Вість” про назву і видання цього збірника, фальшива дарча грамота Костянтина Великого папі Сильвестру та “Сказання” про відокремлення Римської Церкви від Східної.

Питання для контролю

1. Дайте характеристику першим слов'янським перекладам “Номоканонів”.
2. Викладіть основні версії про створення “Кормчої книги” св. Савви.
3. Розкажіть про розповсюдження “Кормчої книги” на Русі.
4. З'ясуйте розходження між рязанською та софійською фаміліями «Кормчої».

11. ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА НА ЗАХОДІ

11.1. Джерела права Католицької Церкви. Після відокремлення Римської Церкви від Вселенського Православ'я (1054 р.) канонічний кодекс Західної Церкви, в основу якого покладено Лже-Ісидорів збірник, де справжні канони і папські декрети поєднані з фальсифікатами, розширювався в основному за рахунок папського законодавства і соборних постанов.

Папа на Заході одержує статус верховного повновладного й абсолютного законодавця та правителя як у церковних, так і у світських справах, які межували з церковними, у деякому значенні він був союзником світських государів, у теорії навіть не тільки християнській.

Загальна назва папських законів, чи декретів, та ж, що й імператорських указів – “Constitutiones” (постанови). Відомо дві форми папських “конституцій”: булли і бреве. Слово “булла” у прямому значенні означає печатку, що з кінця VI століття відтискували на золоті, срібні або свинцю та вішували до документа. Такі документи називалися “scripta quae sigillis bullata” (запечатані писання). Звідси і виникла названа “булла” для позначення самих документів.

Звичайно для запечаткування папських конституцій вживалася свинцева печатка із зображенням апостолів Петра і Павла на одному боці та іменем папи – на іншому. Булли писалися на товстому пергаменті темного кольору латинською мовою, без розділових знаків і заголовків. Перші слова булли – ім'я папи без числового позначення його місця серед одноіменних пап із додаванням “episcopus servus servorum Dei” (єпископ раб рабів Божих).

Назви булл, у тому числі і енциклік, відповідають першим словам, що йдуть за ім'ям і титулом папи.

Бреве (короткі документи) видаються у менш урочистих чи менш важливих випадках, ніж булли. Вони пишуться на тонкому білому пергаменті латинською чи італійською мовою. У заголовку бреве міститься ім'я папи з його числовим позначенням. До бреве докладалась печатка, відтиснута, на червоному воску, із зображенням апостола Петра в

рибальському човні і ключем у руці – *anulus piscatoris* (рибальське кільце).

Крім булл і бреве, існує ще такий вид папських законів, як “*regulae cancellariae apostolicae*” (правила апостольської канцелярії). Це інструкції, котрі новий папа видає для центральних церковних установ – для папської курії. До XV століття вони видавалися заново з початку кожного нового понтифікату, але з того часу узвичаїлося при сходженні на престол нового папи публікувати від його імені і попередні правила.

Від булл, бреве і правил апостольської канцелярії відрізняються *litterae apostolicae simplices* (прості апостоличні документи), які видаються від імені папи папськими установами.

З XVI сторіччя публікація папських законів через прибиття до дверей Ватиканської та Латеранської базилік їхніх текстів вважається такою, що відбулася, *urbī et orbī* (місту і світу), якщо в самих законах немає на цей рахунок застережень. У новий час усі папські акти, зрозуміло, почали публікувати в офіційних друкованих виданнях.

Постанови західних, так званих Вселенських Соборів, як і 7 справжніх Вселенських Соборів, римо-католиками розглядаються теж як одна з особливо урочистих форм папського законодавства. У західних збірниках законодавчі акти Соборів вміщуються під іменами тих пап, за яких ці Собори відбулися.

Крім так званого VIII Вселенського Собору, скликаного в Константинополі в 869 р., Римська Церква нараховує ще декілька Вселенських Соборів: чотири Латеранських (1123, 1139, 1179, 1215 pp.); два Ліонських (1245 і 1274 pp.) – на другому Ліонському Соборі відбулася невдала унія зі Східною Церквою; вона була відкинута православними; реформаційні Собори XV століття: Пізанський (1409 р.), Констанцький (1414–1418 pp.), Базельський (1431 р.), який більшість західних каноністів не визнає “Вселенським”, Ферраро-Флорентійський (1439 р.) – для деяких каноністів Заходу – продовження Базельського, цей Собор увійшов в історію як нова невдала унія; V Латеранський (1516–1517 pp.), який не всіма католиками

зараховується до “Вселенських”, Тридентський (1545-1563 рр.); I Ватиканський (1869-1870 рр.) і II Ватиканський Собор (1959-1965 рр.)

Крім так званих Вселенських Соборів, на Заході скликалися і помісні провінційні собори, хоча в середньовіччя і в новий час траплялося це дуже рідко. Постанови таких Соборів визнавалися обов'язковими в межах відповідних регіонів після їхньої перевірки і схвалення Римською курією.

Відповідно до римсько-католицького права законодавча влада в межах єпархій (діоцезів) належить єпископам, а в статутарних корпораціях: капітулах, чернечих орденах і конгрегаціях – також і прелатам, що стоять на чолі їх і не мають єпископського ступеня.

Одним зі своїх джерел римсько-католицьке церковне право визнає і звичай. У декретах папи Григорія IX сформульований принцип, згідно з яким претендувати на обов'язкову юридичну чинність може лише звичай, що існує не менш 40 років.

Що стосується світських державних законів, то в Католицькій Церкві, внаслідок теократичних домагань Риму, виявляється тенденція не визнавати обов'язкової сили навіть за тими державними законами, котрими визначається зовнішнє становище Церкви в державі. Виняток робиться лише для законів, визнаних, засвоєних і канонізованих самою Церквою – “*leges canonisatae*” (канонізовані закони). Всі інші закони в Римі, щонайменше, донедавна належали до так званих “*leges herobatae*” (відкинуті закони).

Щодо “відкинутих законів” Католицька Церква чинить так: вона або ігнорує їх, або відкрито відмовляється визнавати ці закони, оголошуючи їх недійсними, або підкоряється їм “*tempore ratione habita*” (через неможливість непокори в даний момент) і з надією на кращі часи, коли можна буде оголосити їх необов'язковими.

Для залагодження чи запобігання конфліктів з державами в західноєвропейській юридичній практиці був вироблений особливий вид законодавчих актів – конкордати. Конкордат – це угода між Римсько-католицькою Церквою в особі папи і державною владою з питань, які стосуються становища Католицької Церкви в тій чи іншій країні. Перший з таких

конкордатів – Вормський 1122 р., який поклав кінець боротьбі за інвеституру – призначення на церковні посади шляхом прийняття компромісного рішення. А саме слово “конкордат” отримує цілком визначене значення терміна лише в XV столітті.

Конкордати видаються у формі папської булли чи бреве, після попередньої угоди з державною владою, або у вигляді двох окремих актів: папського і державного, що утримують визнання за іншою стороною певних прав і привілеїв, або як документ, підписаний обома сторонами. У новий час остання форма угоди стала найбільш уживанішою.

11.2. Середньовічні католицькі збірники канонічного права. У середньовіччя основу кодифікації римсько-католицького церковного права становила праця болонського монаха Граціана, здійснена у середині XII століття, – “Concordantia discordantium canonum” (Узгодження неузгоджених канонів). Ця праця згодом була названа “Декретом Граціана”.

Граціан зібрав Правила Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, Помісних Соборів Західної Церкви, справжні та підроблені папські декретали, уривки із творінь Отців Церкви, з пенітенціалів, витяги з “Корпусу” Юстиніана і з франкських капітулярів.

Сама назва праці Граціана свідчить про прагнення автора довести за допомогою схоластичних прийомів несуперечність суперечних, на перший погляд, правових норм, розміщених у різних джерелах. Граціан сам формулює ті чи інші церковно-правові норми, а канони, папські декретали та інші джерела залучає як аргументи для обґрунтування своїх формул – так званих *dicta Gratiani* (сказане Граціаном).

“Декрет” поділений на три частини: у першій говориться про джерела церковного права, потім про священні особи і посади; зміст другої частини складає вчення про церковний суд, про шлюб і про покаяння; у третій частині мова йде про церковні таїнства і про богослужіння.

Пізніші законодавчі акти – папські декретали (булли і бреве) та постанови Соборів, авторизовані папами, збиралися в так звані *collectiones decretalium* (збірники декреталів). Склалися вони під наглядом пап. У всіх цих збірниках матеріал

розподілявся за однією схемою, у 5 розділах: *Judex* (суддя), *Judicium* (суд), *Clerus* (клір), *Connubia* (шлюб), *Crimen* (злочин). У першому розділі мова йшла про церковні посади, у другому – про суди, у третьому – про кліриків і монахів, у четвертому – про шлюб, у п'ятому – про церковні злочини і покарання.

Недолік збірників полягав, проте, у тому, що почасти дублювався матеріал, уміщений в інших збірниках, почасти вони містили суперечливі норми. Це ускладнювало користування ними. Тому в 1234 р. папа Григорій IX розпорядився зібрати всі папські декретали в єдиний звід, розподіливши матеріал за всіма тими ж п'ятьма розділами, і наказав користатися цим зводом у церковних установах, судах і школах. Збірник одержав назву “*Decretalium Gregorii IX (noni)*”, чи “Декрет Григорія IX”, склавши другу частину “*Corpus juris canonici*” (Корпусу канонічного права), до першої частини якого увійшов “Декрет Граціана”.

У 1298 р. папа Боніфаций VIII розпорядився зібрати декретали пап, видані після Григорія IX, і вмістити їх у його “Декрет” як шосту книгу, незважаючи на те, що компіляція Боніфация розділена на 5 тематичних розділів – книг (*libri*).

У 1313 р. папа Климент V зібрав постанови В'єнського Собору 1311 р. і свої декретали й обнародував їх під назвою “Сьома книга” (*liber septimus*). Але згодом цей збірник одержав назву “*Constitutiones Clementinae*” (“Постанови Климента”, чи “Климентини”).

Збірник Боніфация та “Климентини” склали третю частину класичного римсько-католицького “Корпусу канонічного права”. Цей “Корпус” вивчали у всіх середньовічних європейських університетах, особливо ґрунтовно в Болонї та Парижі. Викладання канонічного права полягало в читанні тексту, до якого професором робилися доповнення, так звані “*raeae*”, за іменем учня Граціана Палеа, який першим почав їх робити до “Декрету” свого вчителя. До тексту давалися тлумачення – глоси. Глоси вносилися і в самі тексти, причому записувалися або на полях – *glossae marginales*, або між рядків – *glossae interlineares*.

Глоси попередників утримувалися новими глосаторами. Так укладалися особливі книги, у яких містився коментар на текст,

що безупинно розширюється, – apparatus (апарат). Після перегляду складався коментар, прийнятий школою, так звана “glossa ordinaria” (установлена глоса), на відміну від окремих тлумачень. Через масив глос, що постійно збільшується, і неможливість прочитати всі книги на заняттях у школі глосатори укладали короткі виклади глос – суми (summae).

Що ж стосується власне законодавчих актів, після офіційно виданих компіляцій Григорія IX, Боніфація VIII і Климента V, окремими каноністами в XIV столітті були укладені два нові збірники, які отримали назву “Екстраваганти” (Extravagantes). Хоча формально “Екстраваганти” не ввійшли в “Корпус канонічного права”, звичайно вони вміщувалися у збірниках після “Корпусоу”. Пізніші постанови пап і папських канцелярій збирали в так звані “булларії” і компіляції з іншими назвами.

Закони, що ввійшли у збірники Григорія IX, Боніфація VIII і Климента V, один відносно одного розглядаються як “leges priores” і “posteriores” (закони попередні і наступні). Що ж стосується актів, що ввійшли в один збірник, то, незалежно від хронології їхнього видання, вони розглядаються як одночасні, тобто пізніші акти не мають більшої сили, ніж попередні, якщо ті й інші стосуються тих самих юридичних казусів.

11.3. “Кодекс” Католицької Церкви. Наприкінці XIX століття в Римсько-католицькій Церкві була усвідомлена необхідність видання кодексу канонічного права. Питання про здійснення кодифікації права підняте папою Пієм X, і вже при ньому розпочалася робота над складанням “Кодексу”. У цій роботі брали участь єпископи і кафедри канонічного права богословських юридичних шкіл.

У 1914 р. робота над новим збірником з назвою “Кодекс канонічного права” закінчена. У 1917 р. папа Бенедикт XV обнародував його, а з 1918 р. він набрав сили як кодекс чинного права Римсько-католицької Церкви.

“Кодекс” складається з коротких статей, без усяких відсилань до авторитетних інстанцій (папського престолу чи Соборів), які вперше сформулювали правові норми, відтворені в цих статтях. Статті систематизовані за главами і розділами. У використанні цей “Кодекс” надзвичайно зручний.

Папа Іоан XXIII у 1959 р. порушив питання про перегляд “Кодексу”. У 1963 р. під час діянь II Ватиканського Собору робота з перегляду “Кодексу” розпочалася, завершена вона була вже після Собору, у 1983 р., при папі Іоані-Павлі II.

Що стосується публікації нових постанов папського престолу і курії, то у Ватикані кожних 20 днів виходять інформаційні бюлетені “Acta Apostolicae Sedis” (Акти Апостоличного Престолу), де регулярно містяться ці постанови.

11.4. Правові джерела протестантських церков. У протестантському світі із самого початку всіляко підкреслювалося, що головне і в певному значенні єдине джерело церковного права – Священне Писання. Середньовічний “Корпус канонічного права” родоначальниками Реформації відкидався цілком, згодом потреби церковного життя змусили протестантських каноністів визнати відносний авторитет за тими положеннями “Корпусу”, що не суперечили протестантським доктринам.

Спеціальні джерела права протестантських церков – символічні книги: “Аугсбурзьке сповідання” (1530 р.), “Шмалькалденські члени” (1537 р.), два “Катехизиси” Мартіна Лютера (1528 і 1529 рр.) – у лютеран; “Гейдельберзький катехизис” (1562 р.) і “Галліканське сповідання” (1551 р.) – у реформаторів-кальвіністів.

Окремі національні протестантські церкви мають свої устави чи регламенти (німецькою – Kirchenordnungen).

Питання для контролю

1. Назвіть джерела права Католицької Церкви.
2. З’ясуєте різницю між булою та бреве.
3. Перерахуйте собори які Римська Церква вважає Вселенськими.
4. Охарактеризуйте середньовічні католицькі збірники канонічного права.
5. Дайте характеристику "Кодексу Католицької Церкви".
6. Перелічіть правові джерела протестантських Церков.

III. СКЛАД ТА УСТРІЙ ЦЕРКВИ

12. ВСТУП ДО ЦЕРКВИ. СКЛАД ЦЕРКВИ

12.1. Члени Церкви. Церква, за авторитетним визначенням “Великого Катехизису” митрополита Філарета, є “Богом установленим суспільством людей, з’єднаних між собою Православною вірою, законом Божим, священноначалієм і Таїнствами”.

Засновник Церкви Ісус Христос усім апостолам дав однакову владу в ній, зберігши за Собою чільне верховенство, називаючи Себе “*Пастирем добрим*” (Ін. 10, 14). Подібно до того, як між апостолами, за заповіддю Христа, не було першості влади, так немає його і не може бути серед єпископів; яку б кафедру кожен із них не займав, усі єпископи рівні в достоїнстві та сакраментальній владі.

Церква, будучи Тілом Христовим, маючи своєю Главою самого Спасителя, складається із членів – братів, рівних між собою перед лицем правди Божої, які мають однакову надію на Царство Небесне. Народ Божий, за словом апостола Петра, “*від обраний, царственне священство, народ святий, люд відновлення, поставлені для того, щоб сповіщати чесноти Того, Хто покликав вас із темряви в чудове Своє світло*” (1 Петр. 2,9).

Члени Церкви пов'язані між собою не спільністю національності, мови, стану, а іншою спільністю, вищою – єдністю віри і єдністю духовного життя.

12.2. Таїнство Хрещення. Вступ до благодатного живого організму Церкви починається Таїнством Хрещення. “У сфері церковного права, – писав А.С. Павлов, – хрещення має таке ж значення, як народження у сфері права цивільного. Тому воно в наших джерелах і називається другим, чи духовним народженням. Але як народжується людина один раз, так і хреститися вона може тільки один раз”.

Правильно здійснене хрещення не може бути повторене, тому священник, який повторно хрестить будь-кого, підлягає забороні: “*Єпископ чи пресвітер, якщо того, хто насправді має хрещення, знову охрестить, чи якщо від нечестивих оскверненого не охрестить, нехай буде позбавлений сану, як такий, що насміхається над Хрестом і смертю Господньою і не розрізняє священників від лжесвящеників*” (Апост. 47).

Хрещення не повторюється і над тими, хто після відпадиння від Церкви приносить покаяння і повертається до неї, тому що печатка цього Таїнства незгладима.

Хрещення відбувається за допомогою троекратного занурення у воду з призиванням Святої Тройці. У Православній Церкві не прийнято хрестити через обливання чи окроплення, про які нічого не говориться у Священному Писанні. Для здійснення Таїнства вживається чиста природна вода.

Тими, хто здійснює Таїнство Хрещення, можуть бути єпископи і священники (Апост. 46, 47). Але безумовна необхідність Хрещення для спасіння людини, а також приналежність усякому християнину високого достоїнства “царського священства” є підставою для визнання дійсним хрещення, здійсненого у випадку смертельної небезпеки для того, кого хрестять, мирянином, і навіть жінкою. Однак від того, хто здійснює Таїнство, потрібно свідоме ставлення до свого вчинку (“Православне Сповідання”, ч. I, пит. 103; “Номоканон” при Великому Требнику, ст. 204; “Книга про посади пресвітерів парафіяльних”, § 84; Послання Східних Патріархів, 16 член).

У Православній Церкві, проте, відкидається католицька практика визнавати на підставі вчення про “ex opera operatum” дійсним хрещення, здійснене особою нехрещеною, яка не належить до Християнської Церкви. Безумовно, неприпустиме і самохрещення.

Якщо хрещений мирянином видужує, то священник повинен доповнити Таїнство молитвами і священнодіями, які не могли бути здійснені безпосередньо при хрещенні; але при цьому не повторюється ні трикратне занурення, ні хрещальна формула.

Священник, через недбальство якого хто-небудь помер нехрещеним, підлягає церковному покаранню, так само як і батьки, через недбальство яких дитина вмирає поза Церквою (ст. 68 “Номоканона при Великому Требнику”).

Згідно з 84-м правилом Трульського Собору, необхідно хрестити і знайд, якщо точно не відомо, чи були вони хрещені *“Йдучи за канонічними постановами Отців (83 (72) Карф.), визначаємо і про немовлят: щоразу, коли не знаходяться достовірні свідки, що безсумнівно стверджують, що охрещені є, і коли самі вони, через малий вік, не можуть дати потрібної*

відповідь про надане їм Таїнство, потрібно без будь-яких вагань хрестити їх: нехай таке непорозуміння не позбавить їх очищення толикою святинею”.

Щоб уникнути повторного хрещення в тих випадках, коли є серйозна підстава припускати, що та чи інша особа вже сприйняла Таїнство, але цілковитої впевненості в цьому немає, прийнято здійснювати хрещення в умовній формі: *“Охрещується раб Божий (ім’я), якщо не хрещений”.*

Із Таїнством Хрещення у Православній Церкві, на відміну від Католицької, поєднується Таїнство Миропомазання, яке надає тому, хто приймає його, благодатні дари Святого Духа. Як говорить 48-е правило Лаодикійського Собору, *“належить тим, хто просвічується, бути помазаними помазанням небесним, і бути причасниками Царства Божого”.*

59-й канон Трульського Собору вимагає, щоб хрещення відбувалося у храмі: *“Хрещення нехай не здійснюється в молитвениці, що всередині будинку знаходиться; але ті, що хочуть удостоїтися пречистого просвічення до кафедральних церков нехай приходять, і там цього дару нехай сподобляються. Якщо ж хто викритий буде таким, що не зберігає постановленого нами, тоді клірик нехай буде позбавлений сану, а мирянин нехай буде відлучений”.*

Виняток допускається лише у випадках необхідності і з дозволу єпископа: *“Визначаємо, щоб священнослужителі, які священнодіють, чи хрестять в молитовних храмах, що знаходяться всередині будинків, здійснювали це не інакше, як із волі місцевого єпископа”* (31 прав. Трул.). І тільки крайня потреба, викликана, наприклад, смертельною небезпекою, може бути підставою для здійснення Таїнства Хрещення вдома без попереднього благословення з боку єпархіального архиєрея.

У православних сім’ях діти отримують Хрещення в ранньому дитинстві. Що ж стосується Хрещення дорослих, то церковні закони вимагають, щоб перед хрещенням вони проходили оголошення. У Древній Церкві чинопослідування оголошення здійснювалося окремо від Хрещення; і оголошені становили особливий розряд неповноправних членів Церкви. Тривалість перебування в чині оголошених могла бути різною: від багатьох років до декількох днів. Вона залежала від духовної зрілості

оголошеного. Для оголошення охрещуваних у давнину виділялася Чотиридесятниця Великого Посту, а саме Хрещення відбувалося у Велику Суботу.

У 45-му каноні Лаодикійського Собору сказано: *“Після двох седмиць Чотиридесятниці, не потрібно приймати до Хрещення”*. У тлумаченні до цього правила Зонара писав: *“Церква прийняла від звичаю здійснювати Хрещення у Велику Суботу, тому що Хрещення – образ поховання і воскресіння Господа, а ця Субота є серединою між похованням і воскресінням. Отже, ті, котрі готуються просвітитися у Велику Суботу, повинні у всю чотиридесятницю поститися і передочишатися стриманням і таким чином приступати до просвічення”*.

Про стародавню практику хрещення у Велику Суботу нагадує нині піснеспів: *“Всі, ті що у Христа хрестилися...”*, яким заміняється в цей день Трисвятий спів.

До хрещення не допускаються особи з ушкодженим розумом і подавленою волею, за винятком тих випадків, коли їм загрожує смертельна небезпека: *“Коли біснுவатий не очистився ще від духу нечистого, то не може прийняти святе хрещення: але, у кінці цього життя хреститься”* (2 Тим. Ал.).

У хрещенні дітей і дорослих споконвіку брали участь хрещені батьки. Під час хрещення дорослих вони є свідками і поручителями за серйозність наміру і за праву віру охрещуваного, а під час хрещенні дітей і хворих, позбавлених дару мови, вони дають за них обітницю і вимовляють символ віри. 54-е правило Карфагенського Собору передбачає у зв'язку з цим таке: *“Хворі, котрі за себе відповідати не можуть, нехай будуть охрещені тоді, коли, з їхньої волі, вимовлять свідчення про них інші, під власну відповідальність”*.

На хрещених батьків покладається обов'язок стежити за зростанням релігійної та моральної свідомості новохрещеного. Зі своїми хрещениками та їхніми батьками хрещені батьки вступають у стосунки, що іменуються духовним спорідненням.

Не всяка особа гідна приймати дитину від Святої купелі, тобто до восприємництва. Від восприємництва усуваються батьки охрещуваного, монахи (“Номоканон” при Великому Трєбнику, ст. 209, 84), малолітні (“Книга про посади прєсвїтерів парафіяльних”). За указом Св. Синоду РПЦ від 23 травня 1836 р. хрещеними

батьками могли бути особи, які досягли церковного повноліття – 14 років. Не допускаються бути хрещеними батьками і інославні, хоча в “Книзі про посади пресвітерів парафіяльних” говориться про те, що інославні можуть бути хрещеними батьками православних, але під час хрещення вони повинні читати Нікеоцаргородський символ без додавання “filioque”.

12.3. Приєднання до Церкви. Крім хрещення, існує й інший спосіб вступу до Православної Церкви, але відкритий він, зрозуміло, тільки для тих, хто вже прийняв Таїнство Хрещення, проте поза Православ'ям. Розрізняють три чини приєднання інославних, які бажають приєднатися до Православної Церкви. Про них мова йде в 8-му і 11-му канонах I Вселенського Собору, у 1-му правилі Василя Великого, у 7-му правилі II Вселенського Собору, у 68-му каноні Карфагенського Собору.

Підсумок правотворчості Древньої Церкви з питання про приєднання розкольників і єретиків підводить 95-е прав. Трульського Собору: *“Тих, що приєднуються до Православ'я і до частини спасаємих з єретиків, приймаємо за наступним чиноположенням і звичаєм. Аріан, македоніан, новатіан, що іменують себе чистими і кращими, чотиридесятиденників, чи тетрадитів, і аполінаристів, коли вони дають рукописання і проклинають усяку єресь, яка не навчає так, як навчає Свята Божя Кафолічна й Апостольська Церква, приймаємо, ставлячи печать, тобто, помазуючи святим миром спершу чоло, потім очі, і ніздрі, і вуста, і вуха, і ставлячи печать їх говоримо: Печать дару Духа Святого. А про колишніх павлиан, які потім до Кафолічної Церкви звернулися, постановлено: перехрещувати їх обов'язково. Євноміан же, що однократним зануренням охрещуються, і монтаністів, іменованих тут фригами, і савеліан, які дотримуються думки про синоотцівство, і тих, що інше нетерпиме чинять, та всіх інших єретиків (тому що багато тут таких, які найбільше виходять з Галатської країни): всіх, котрі з них бажають приєднаними бути до Православ'я, приймаємо наче язичників. У перший день робимо їх християнами, у другий оголошеними, потім на третій закликаємо їх, із трикратним подувом в обличчя, і у вуха: і таким чином оголошуємо їх і змушуємо перебувати в Церкві і слухати Писання, і тоді вже охрещуємо їх. Також і маніхейв,*

валентиніан, маркіонітів, і їм подібних еретиків. Несторіани ж повинні творити рукописання і віддавати анафемі ересь свою, і Несторія, і Євтихія, і Діоскора, і Севіра, та інших начальників таких ересей, і їхніх одностумців, і всі вищевказані ереси: і потім нехай приймають святе причастя”.

Отже, 95-е правило Трульського Собору вимагає приймати за першим чином, через Хрещення, як язичників, магометан і євреїв, – крайніх еретиків: павлиан, євноміан, савелліан, монтаністів; за другому чином, через Миропомазання, – македоніан, новаціан, аріан, аполінаріан, і нарешті, за третім, через Покаяння, – несторіан і монофізитів.

Що ж стосується інославної церкви, які відокремилися від Вселенського Православ'я після Трульського Собору, то нині існує така практика: католиків, якщо вони миропомазані, приєднують до Православної Церкви з початку XVIII століття за третім чином, хоча Константинопольський Собор у 1756 р. постановив перехрещувати католиків і протестантів, а в Росії їх перехрещували ще в XVII столітті. Так само приєднуються і старокатолики. Англікани, протестанти і старообрядці приймаються за другим чином; а сектанти крайнього напрямку, як от, молокан, духоборів, єговістів, суботників, приєднуються до Православної Церкви, як і нехристияни, через Хрещення.

12.4. Втрата церковної правоздатності. Спочилі у православної вірі залишаються членами Церкви, але вже торжествуючої, небесної, а не войовничої, земної, і тому, природно, не підлягають суду земної церковної влади. У цьому розумінні церковна правоздатність християн втрачається з настанням смерті.

Крім того, церковна правоздатність втрачається унаслідок відпадиння від Церкви і через анафему. Але в тому й іншому випадку втрата ця не має безумовного характеру. Печать Хрещення незгладима. Тому і для того, хто відпав від Церкви, і для того, хто підданий анафемі нею за тяжкі злочини, відкритий шлях для приєднання до Церкви через Покаяння. Причому в обох випадках той, хто знову приймається до Церкви, не має потреби в тому, щоб над ним повторене було Таїнство Хрещення.

12.5. Склад Церкви. Всі члени Церкви рівні у своїх можливостях до спасіння, входження до Царства Небесного. Але як і в усякому живому організмі, у церковному Тілі кожен член має своє призначення: *“Дари різні, а Дух один і той же; і служіння різні, а Господь один і той же”*, – вчить апостол Павло (1 Кор. 12, 4–5). У Посланні до Єфесян сказано: *“Він настановив одних Апостолами, інших пророками, інших євангелістами, інших пастирями та вчителями, на довершення святих, на діло служіння, для створення тіла Христового, аж доки всі прийдемо до єдності віри й пізнання Сина Божого, в Мужа досконалого, в міру повного віку Христового; щоб ми не були вже дітьми, які вагаються і захоплюються всяким вітром учення за людським лукавством і підступами хитрого зваблювання, а істинною любов’ю всі зростали в Того, Котрий є глава Христос, з Котрого все тіло, яке складається і з’єднується всякими зв’язками, що взаємно скріплюються, при дії в свою чергу кожного члена, одержує приріст створення самого себе в любові.”* (Єф. 4, 11–16). Всі члени Церкви розділені на два основні розряди. Перший розряд складають покликані Святим Духом через поставлення здійснювати церковне служіння: проповідувати, подавати Таїнства, піклуватися про зовнішній устрій храму. Це клірики. Другий розряд складають миряни, котрі теж є учасниками церковного життя. Вони беруть участь і, в учителюванні церковному, але лише з благословення священнослужителів, і як правило, поза храмом, і в богослужінні – своїми молитвами, і в церковному управлінні – в обранні священнослужителів, у розпорядженні церковним майном.

Східні Патріархи в Окружному посланні від 6 травня 1848 р. писали, що *“стражем благочестя”* є *“саме Тіло Церкви, тобто сам народ”*. Цим вони висловили одну з основних істин православного віровчення, яке відрізняється від католицької доктрини з її теократичним і клерикальним відтінком, з підкресленим поділом єдиного Тіла Церкви на дві церкви: ту, яка вчить, і ту, яка вчиться, – поділом, не прийнятим у Православ’ї.

Крім кліру і мирян – станів, що виникли одночасно з початком буття самої Церкви, історично в ній склався ще один

особливий стан – ченці. Причому не можна уявляти Церкву, яка складається наче б то із трьох станів: кліриків, мирян і ченців. Думка А.С. Павлова про те, що “між цими двома класами (мирян і кліриків) здається у Православній і Католицькій Церкві ще третій стан: чернецтво”, уявляється неточною. Монахи, як відомо, можуть бути як кліриками, так і особами, що не мають висвячення, і в цьому значенні мирянами. Виділення чернецтва у складі Церкви обґрунтується на іншому принципі, ніж поділ усіх членів Церкви на два основні стани: мирян і кліриків.

Ченці виділяються не служінням, а особливим способом життя, що випливає з обітниць, що даються ними: цнотливості, бідності і послуху. Грецька термінологія краща, ніж та, котра прийнята в російській мові, дозволяє розрізняти підстави для розподілу церковного народу. Одна – стосовно служіння: “κληρικος” (клірик) і “λαϊκος” (мирянин), а інша – стосовно способу життя: “μοναχος” (монах) і “κοσμικος” (мирський).

Питання для контролю

1. З'ясуйте, хто є членами Церкви.
2. Охарактеризуйте значення таїнства Хрещення та Миропомазання.
3. Викладіть вчення про приєднання до Церкви
4. Розкрийте вчення про втрату церковної правомірності.
5. Дайте характеристику складу Церкви.

13 ІЄРАРХІЯ. ХІРОТОНІЯ

13.1. Вищі і нижчі клірики. Ієрархічне священство – боговстановлений інститут. Від початку Церква знає три ступені ієрархічного служіння: єпископський, пресвітерський і дияконський.

Єпископи – спадкоємці апостолів, які мають через низку рукопокладень благодатний зв'язок з ними. Це архипастирі, первосвященики і вищі вчителі своїх Церков. За вченням св. Іоана Дамаскіна, їм доручена Церква.

Пресвітер за своїм повноваженням, отриманим від єпископа, здійснює всі священнодійства, крім хіротонії, хіротесії, освячення антимінсу й освячення мира. Він вчить народ догматам віри і благочестя, пастирськи керує довіреними його піклуванню християнами.

Диякон допомагає єпископу і пресвітеру у виконанні їхнього служіння, беручи участь у здійсненні священнодійств у вівтарі.

Згідно із 39-м Апостольським правилом, *“пресвітери і диякони без волі єпископа нічого нехай не чинять, тому що йому довірені люди Господні, і він дасть відповідь про душі їхні”*.

Вищі клірики, священнослужителі, одержують благодать священства через хіротонію у вівтарі. Нижчі клірики (іподиякони, читці та півчі) поставляються на своє служіння через покладання руки єпископської, хіротесію, поза вівтарем, у храмі. Вони прислужують при відправленні богослужіння у храмі.

13.2. Обрання на священні ступені. “Поставлення на священні ступені, – за словами професора І.С. Бердникова, – складається з двох моментів: обрання та висвячення”.

Обрання в Древній Церкві здійснювалося загальним голосуванням кліру і народу, але вирішальним був голос єпископів. Згодом у Візантії під час обрання єпископів мирян став представляти імператор. Обрання ставленників у пресвітери і диякони здійснювалося в Древній Церкві на розсуд єпископа, але за участю кліриків і народу.

Феофіл Александрійський у 7-му правилі так описує порядок обрання: *“Весь собор священнослужителів нехай погодиться й нехай обере, і тоді єпископ нехай випробує обраного, і за згодою*

священства нехай здійснить рукопокладення серед церкви, у присутності народу, і при проголошенні єпископа, коли може і народ свідчити про нього”.

13.3. Хіротонія. Найважливіший акт поставлення на священні ступені для священнослужителів – хіротонія (рукопокладення). Щоб хіротонія була дійсною і законною, потрібно дотримання ряду умов, що стосуються як осіб, що рукопокладають і висвячуються, так і самого здійснення Таїнства.

Влада здійснювати рукопокладення належить єпископам, і тільки їм, як спадкоємцям святих апостолів. Єпископ, який рукопокладає, має бути православним. Якщо ж він одержав архиерейську хіротонію від ієрархії, що відокремилася від Вселенської Церкви, то для позитивного рішення питання про дійсність здійснюваного рукопокладення, безумовно, потрібно, щоб схизматичною ієрархією зберігалася апостольське приємство і щоб відступи громади, що відокремилася від православного віровчення, не стосувалися основних догматів. Право остаточного рішення цього питання належить суду Православної Церкви.

Отці I Нікейського Собору в 8-му правилі визнали дійсність рукопокладень у кафар: *“Про тих, що називали колись самих себе чистими, але приєднуються до Кафолічної і Апостольської Церкви, благоугодно Святому і Великому Собору, нехай, після рукопокладення, перебувають вони у клірі”.*

Зонара у тлумаченні до цього правила писав: *“Якщо вони рукопокладені на єпископів чи пресвітерів, чи дияконів, то ті, хто приєднуються з них до Церкви, залишаються у клірі у своїх ступенях”.*

По-іншому судили Отці I Нікейського Собору про еретиків-павліан. У 19-му правилі говориться: *“Про колишніх павліан, але які потім на вернулися до Кафолічної Церкви, постановляється визначення, щоб вони всі взагалі знову охрещені були. Якщо ж котрі за старих часів до кліру належали; такі, виявившись непорочними і бездоганними, після перехрещення, нехай будуть рукопокладені єпископом Кафолічної Церкви”.*

Нині наша Церква визнає дійсність хіротоній, здійснених у Католицькій, Старокатолицькій і нехалкидонських Церквах. Проте неможливо визнавати благодатним ієрархічне значення протестантських ординацій. Немає підстав сумніватися в дійсності рукопокладень, здійснених у новітніх відділеннях від

Православної Церкви, подібних до грецьких старостильників, але Російська Православна Церква у свій час не визнала дійсності обновленських висвячень.

Інша умова дійсності хіротонії з боку особи, яка здійснює її, – володіння нею церковною владою. В давнину хорєпископи, як не цілком самостійні архиєреї, могли рукопокладати лише з доручення правлячого єпископа (Анкір. 13; Антіох. 10; VII Всел. 14). У наш час це правило застосовується відносно вікарних архиєреїв і єпископів, які пішли на спокій.

Спархіальний архиєрей вправі подати хіротонію лише особам, які знаходяться в його юрисдикції, клірикам своєї єпархії (Сард. 15; Карф. 9, 10). Єпископ може здійснювати рукопокладення тільки в межах своєї єпархії та для служіння в ній. 35-е Апостольське правило говорить: *“Єпископ нехай не дерзає поза межами своєї єпархії чинити рукопокладення в містах і в селах, йому не підлеглих. Якщо ж викритий буде, як той, що вчинив це без згоди тих, хто має у підпорядкуванні міста ці чи села: нехай буде позбавлений сану і він, і поставлені від нього”*. Про те ж мова йде у 2-му правилі II Вселенського Собору, 13-му і 14-му правилах Антіохійського Собору.

Що стосується рукопокладення на єпископський ступінь, то, згідно з 1-м Апостольським правилом, воно здійснюється собором архиєреїв: *“Єпископа нехай поставляють два чи три єпископи”*. Усупереч цьому канону, у Католицькій Церкві папа присвоює собі право одноосібно рукопокладати єпископів. Це являє собою, по суті справи, імплиціте (приховане) домагання на те, що папство – інший ступінь, вищий щодо єпископського.

Прєсвітера і диякона поставляє один єпископ: *“Прєсвітера і диякона й інших причетників нехай поставляє один єпископ”* (Апост. 2).

Під час здійснення самого акту хіротонії потрібно, щоб, поперше, він здійснювався у храмі, у вівтарі, у зборах народу, який молиться і покликаний свідчити про того, кого рукопокладають, безпосередньо при його поставленні. Нині це свідчення виражається символічно – співом слова “аксіос” хором від імені народу.

Друга умова дійсності хіротонії полягає в тому, щоб вона відбувалася у певному порядку: від нижчих ступенів до вищих, щоб ніхто не поставлявся на вищий ступінь, минаючи нижчий.

Термін перебування на кожному з ієрархічних ступенів не визначений у канонах. Водночас у них передбачене таке: кандидат на вищий ступінь має встигнути виявити здатність до заняття її гідним виконанням свого служіння на нижчому ступені (Сард. 10; Двократ. 17).

Хіротонія чинна, якщо вона пов'язана із призначенням на певне місце, до певної церкви – це третя умова. У Православній Церкві не допускається так зване абсолютне рукопокладення, що дає сан без певного місця служіння.

6-е правило Халкидонського Собору говорить: *“Категорично нікого, ні в пресвітера, ні в диякона, ні в який інший ступінь церковного чину, не рукопокладати інакше, як із призначенням того, кого рукопокладають, саме до церкви міської, чи сільської, чи до мученицького храму, чи до монастиря. Про тих же, кого рукопокладають без чіткого призначення, Святий Собор визначив: поставлення їх вважати недійсним, і ніде не допускати їх до служіння, для посоромлення того, хто поставив їх”*.

Четверта умова, яка стосується самого акту хіротонії, – це її неповторюваність. Рукопокладення, один раз правильно здійснене, не повторюється ні за яких умов. Повторення його означало б заперечення чинності раніше здійсненої хіротонії,

У 68-му Апостольському правилі сказано: *“Якщо хто єпископ чи пресвітер, чи диякон, приймає від кого-небудь друге рукопокладення, нехай буде позбавлений священного чину, і він, і той, що рукопоклад; хіба якщо вірогідно відомо буде, що від єретиків має рукопокладення. Тому що хрещеним, чи рукопокладеним від таких, ні вірними, ні служителями Церкви бути не можна”*.

Обов'язкова умова чинності рукопокладення на єпископа – те, що воно не повинно здійснюватися на місці архиєрея, який законно займає кафедру.

II Вселенський собор заперечив дійсність хіротонії якогось Максима Кініка на Константинопольську кафедру, зайняту св. Григорієм Богословом. 4-е правило цього Собору говорить: *“Про Максима Кініка та бешкет, що він його учинив у Константинополі, Собор постановив, Максим ані був, ані є єпископ, і ті, кого він висвятив на будь-який ступінь кліру,..”*.

Серед злочинів Максима Кініка Зонара згадує і симонію. Наявність гріха симонії за поставлення на священний ступінь,

відповідно до канонів, – така обставина, яка скасовує дію благодаті, робить рукопокладення недійсним.

29-е Апостольське правило говорить: *“Якщо хто єпископ чи пресвітер, чи диякон, грошима це достоїнство отримає, нехай буде позбавлений сану і він, і той, хто поставив, і від спілкування цілковито нехай буде відлучений”*. Про симонію мова йде і в Канонічних посланнях Константинопольських Патріархів свв. Геннадія та Тарасія.

Згідно із 30-м Апостольським правилом, єпископи, що одержали свій сан через мирських начальників, піддаються позбавленню сану й відлученню. *“Якщо який єпископ, мирських начальників уживши, через них одержить єпископську в Церкві владу, нехай буде позбавлений сану й відлучений, і всі спілники його”*.

У 25-му Апостольському правилі цитується Біблія: *“...не постане два рази насильство”*, яка забороняє подвійне покарання за один гріх. У такому випадку позбавлення сану разом із відлученням від церковного спілкування, здавалося б, є прикладом відступу від цієї норми. Однак відступу немає. Справа не тільки в тому, що симонія являє собою особливо тяжкий злочин, що підриває основи церковного ладу, і тому той, хто вчинив його заслуговує найсуворішої кари. Позбавлення сану в цьому випадку саме по собі не є покаранням, тому що той, хто спокусився на придбання благодаті священства через підкуп чи інтриги, не отримує цієї благодаті. Хіротонія, яка здійснюється стосовно симоніата, нікчемна і недійсна від самого початку. Справжнім же покаранням лжесвященнослужителя, по суті, що залишився мирянином, є відлучення його від церковного спілкування.

30-е Апостольське правило не поширюється, зрозуміло, на випадки санкціонування поставлення на священні ступені цивільною владою. Воно діє лише стосовно інтриганів і кар'єристів, які шукають сприяння “мирських начальників”.

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте ступені кліру.
2. Поясніть вимоги щодо вибрання кандидатів на священні ступені.
3. Розкрийте вчення про хіротонію.
4. Перерахуйте вимоги щодо хіротонії.

14. СВЯЩЕННА Й ПРАВЛЯЧА ІЄРАРХІЇ

14.1. Священна ієрархія. Церква одвічно має священну ієрархію з її трьома ступенями: дияконським, пресвітерським і єпископським. Ці ступені апостольського походження, і вони існуватимуть до кінця віку. Церква не владна скасувати ні одного з них; не може вона і примножити число священних ступенів

14.2. Правляча ієрархія єпископського ступеня. Сакраментально особи, що належать до одного й того ж ступеня, рівні між собою. У слові, яке Патріарх Сергій виголосив при своєму нареченні на єпископа, він сказав: “Саме єпископське служіння в його суті... завжди й усюди залишається тим самим апостольським служінням, здійснюється воно у великому Царгороді чи в незначному Сасімі”.

Однак, будучи рівними на рівні сакраментальному, єпископи, а також пресвітери і диякони можуть розрізнятися за обсягом повноважень і місцем, яке займають у диптихах чи перед престолом. Розрізнення священнослужителів за цією ознакою називається правлячою ієрархією.

Так, носії вищого єпископського ступеня священства як члени правлячої ієрархії можуть носити титули пап, патріархів, католикосів, екзархів, примасів, митрополитів, архієпископів і хорєпископів.

Поява кожного з цих титулів пов'язана з тією чи іншою територіальною областю, що входить у систему адміністративного розподілу Вселенської Церкви, хоча згодом відмінності між титулами могли втратити зумовленість обсягом реальної правлячої влади, перетворившись у титулярні відмінності і переваги, присвоєні або єпископським кафедрам, або особисто архиєреям, які займають їх.

14.3. Правляча ієрархія пресвітерського і дияконського ступеня. Існують різні ступені правлячої ієрархії і для пресвітерів. У Православній Церкві в Україні нині є ієреї, протоієреї і протопресвітери; у чернецтві – ієромонахи, ігумени й архимандрити. У дияконському ступені, крім власне дияконів, ми знаємо також протодияконів і архидияконів.

14.4. Відмінність ступенів священства від ступеня правлячої ієрархії. Усі ступені правлячої ієрархії, на відміну від священних ступенів, історичного походження. Вони встановлюються та скасовуються самою Церквою, котра то збільшує, то зменшує їхню кількість.

48 (39)-м правилом Карфагенського Собору заборонені титули екзарха, верховного священника і всі взагалі титули першого престолу, крім примаса. Але 9-м і 17-м правилами Халкидонського Собору ця заборона була скасована. Суперечить 48 (39)-му канону Карфагенського Собору і безліч інших правил, у яких мова йде про Патріархів, екзархів, митрополитів і архиєпископів.

На відміну від священних ступенів, які надаються через Таїнство священства – хіротонію, ступені правлячої ієрархії присвоюються або за чином хіротесії, або просто шляхом призначення, нагородження, надання того чи іншого ступеня законною церковною владою.

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте священну ієрархію.
2. Дайте характеристику правлячій ієрархії.
3. Порівняйте ступені священства з ступенями правлячої ієрархії.

15. ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛІ

15.1. Хіротесія церковнослужителів. Нижчих кліриків називають ще церковнослужителями. Їх ступені встановлюються самою Церквою. Вона може вводити нові ступені і посади церковнослужителів, як і скасовувати вже існуючі.

На свої посади церковнослужителі призначаються, а на ступені поставляються чином хіротесії – поставлення, яке, на відміну від рукопокладення, хіротонії, здійснюється поза вівтарем, у храмі. Право поставляти молодших кліриків на церковнослужительські ступені належить єпископу, а в монастирях хіротесію можуть здійснювати і їхні настоятелі – архимандрити та ігумени.

14-е правило VII Вселенського Собору говорить: *“Поставлення ж читця здійснювати дозволяється кожному ігумену у своєму, і тільки у своєму монастирі, якщо сам ігумен одержав возведення від єпископа в начальство ігуменське, без сумніву, вже будучи пресвітером”*.

Ігумен у давнину був обов'язково настоятелем монастиря, у деяких випадках він міг навіть і не мати пресвітерського сану. Цілком очевидно, за змістом правила, що нині здійснювати хіротесію вправі лише ті ігумени й архимандрити, що начальствують, настоятельствують у монастирі.

15.2. Ступені церковнослужителів. Ступені нижчих кліриків уведені в життя Церкви історично, вони не існували в ній від самого початку. Але вже в апостольський вік у християнському богослужінні брали участь особи, на яких покладалися обов'язки, подібні до тих, які виконують нині церковнослужителі. Це були миряни, що служили воротарями храму, охоронцями порядку за богослужінням, читцями, і діяли вони під керівництвом дияконів.

Кількість посад церковнослужителів згодом збільшувалася. Поступово вони склали ієрархію від вищих до нижчих і так перетворилися на ступені нижчої правлячої ієрархії Церкви.

Із мирян виконавці церковнослужительських обов'язків переходили в розряд кліриків. Цей процес у латинських Церквах відбувався швидше, ніж у грецьких. На час IV-го століття ієрархія церковнослужителів була повністю сформована. В Східній

та Західній Церкві до неї входили такі ступені: іподиякон (субдиякон), аколупи, екзорцисти (заклинателі), читці, остіарії (привратники), співці (на сході, деякий час), – також церковнослужительські посади: фоссори (гробокопателі), ексцептори (записували мученицькі акти), герменевти.

Відомим у Древній Церкві було і жіноче служіння. Так 15-те правило Халкидонського собора говорить про дияконіс, які за тлумачення Вальсамона виконували служіння церковнослужителів. Ці обов'язки жінки можуть виконувати, і виконують в Церкві і в наш час, – прислужують у храмах, беруть участь у керівництві церковним господарством та інше.

Питання для контролю

1. Викладіть вчення про хіротесію церковнослужителів.
2. Охарактерзуйте процес формування ступенів церковнослужителів у Східній та Західній Церквах.
3. Перерахуйте сучасні ступені церковнослужителів.

16. ВИМОГИ ДО КАНДИДАТА СВЯЩЕНСТВА. ПЕРЕШКОДИ ДО ВИСВЯЧЕННЯ

16.1. Нездатність до священства. Священнослужителі – це духовні керівники і наставники народу Божого. Тому кандидати священства мають відрізнятися глибиною та міцністю віри, високими моральними якостями, бездоганною репутацією. Далеко не всі християни можуть бути рукопокладені чи поставлені в церковнослужителі. Необхідно, щоб кандидати священства відповідали певним вимогам. Невідповідність їх цим вимогам стоїть на перешкоді до священства.

Католицьке право розрізняє так звану абсолютну нездатність до хіротонії (*incapacitas*) і неправильність (*irregularitas*), тобто недолік, що є перешкодою до хіротонії, який, однак, допускає диспенсацію (відступ від неухильного дотримання закону) з боку компетентної церковної влади.

У випадку абсолютної нездатності висвячення недопустиме, а якщо воно фактично виконане, то все одно визнається недійсним, нікчемним. Цього все-таки не можна сказати про рукопокладення, здійснене за наявності того чи іншого недоліку в того, кого рукопокладають, розціненому як “неправильність”. У цілому розрізнення двох видів перешкод прийняте і в православному церковному праві.

Безумовно нездатні до священства нехрещені особи і жінки. Нехрещені особи не є членами церкви, тому очевидно, що вони не можуть входити до складу її ієрархії.

Що стосується жінок, то, за словом апостола Павла, *“жінки ваші у церквах нехай мовчать, бо не дозволено їм говорити, а покорятися, як і закон говорить”* (1 Кор. 14, 34). Це не означає, звичайно, що жінки не можуть прислуговувати у храмі чи співати на кліросі. Не усуваються жінки-парафіянки і від керування господарськими справами в парафії, а також від служби в різних церковних установах, не пов'язаної зі священнослужінням. Що ж стосується дияконис і пресвітерис в давнину, то вони, зрозуміло, не були особами ієрархічними.

16.2. Види перешкод. Деякі каноністи поділяють перешкоди до священства на ті, котрі зумовлені недоліками того, кого рукопокладають, і перешкоди, зв'язані із здійсненням злочинів.

“Другий розряд канонічних перешкод, – вказав А.С. Павлов, – має своїм джерелом злочини чи такі діяння члена Церкви, які якщо не з погляду карного, то з погляду канонічного права повинні бути визнані злочинами. Сюди належать: 1) відпадиння від віри, не змушене муками (Апост. 62, I Всел. 10, Анкір. 3); 2) ересь... (I Всел. 19, Канонічне послання Афанасія до Руфіана); 3) оскоплення себе й інших...; 4) усі так звані плотські гріхи, які полягають у порушенні сьомої заповіді Закону Божого (Апост. 61, Неокес. 9, 10). Винні і викриті у всіх цих злочинах, за стародавніми церковними правилами, піддавалися публічному покаянню. Звідси загальне канонічне положення; хто раз піддався публічному церковному покаянню, той назавжди усувається від хіротонії на церковноієрархічні ступені”.

На практиці відмінність між недоліками, наприклад, морального роду, і так званими недоліками віри, з одного боку, і злочинами – з іншого, провести важко, тому що другі неможливі без перших. Тому при класифікації перешкод до священства їх зручніше розділити інакше: 1) перешкоди фізичного характеру; 2) перешкоди духовного характеру; 3) перешкоди соціального характеру.

16.3. Перешкоди фізичного характеру. Серед них одні пов'язані з віком, а інші – зі станом здоров'я чи тілесними недоліками ставленика.

Для виконання ієрархічного і навіть причетницького служіння необхідні зрілість розуму, твердість переконань, певний життєвий досвід, що передбачають досягнення визначеного віку.

Для поставлення на диякона канони встановлюють вік 25 років, а на пресвітера – 30 років. Правило 14-е Трульського Собору говорить: *“...щоб на пресвітера раніше тридцяти років не рукопокладати, якщо б людина і дуже достойна була, але відкладати до вказаних років. Бо Господь Ісус Христос у тридцять літ хрестився і почав учити. Подібно і диякон раніше двадцяти п'яти років, і диякониса раніше сорока років нехай не поставляється”*.

У 15-му правилі того ж Собору говориться: *“Іподиякон нехай поставляється не раніше двадцяти років. Якщо ж хто, у будь-який священний ступінь, поставлений буде раніше визначеного віку: нехай буде позбавлений сану”*.

На практиці, однак, і в давнину, і в новий час від цього правила допускалися і допускаються відступи. У будь-якому разі, майже невідомі факти застосування санкцій, передбачених 15-м правилом Трульського Собору.

Що стосується віку осіб, які поставляються на єпископа, то канони про це мовчать. Стародавні “Апостольські постанови” (11, 1) передбачають для кандидата на єпископа 50-річний вік. У Фотіїв “Номоканон” (Тит. 1, гл. 23) внесене положення із 123 новели Юстиніана, що встановлює для кандидата на вищій ієрархічний ступінь 35-літній віковий ценз, а у виняткових випадках – 25-річний. Але церковній історії відомі відступи від цієї норми, і навіть дуже значні. Мали місце випадки поставлення на єпископа осіб, які не досягли 20 років.

Про вік читців, що поставляються в чин, у канонах також нічого не говориться, 123-я новела Юстиніана, введена у скороченні до “Номоканона”, дозволяє ставити в читці 8-річних дітей. А Вальсамон у тлумаченні до відповідної глави “Номоканона” пише про те, що іноді в читці ставили і 3-річних дітей. За нині чинним Уставом Української Православної Церкви в диякони і пресвітери можна висвячувати після досягнення цивільного повноліття (в 18 років).

Фізичні недоліки і недуги самі по собі не можуть стояти на перешкоді до висвячення. Перешкодою є лише ті тілесні недоліки, що утрудняють священнослужіння. 77-е Апостольське правило говорить: *“Якщо хто позбавлений ока чи в ногах ушкоджений, але гідний бути єпископом: нехай буде. Бо тілесний недолік його не опоганює, але душевна скверна”*. А в 78-му Апостольському правилі говориться: *“Глухий же, і сліпий нехай не буде єпископом, не тому що опоганений був, але нехай не буде перешкоди у справах церковних”*.

Що стосується скопців, то згідно з 1-м правилом I Вселенського Собору, *“Якщо в кого у хворобі лікарями відняті члени, чи хто варварами оскопленний, такий нехай перебуває у клірі. Якщо ж, будучи здоровим, самого себе оскопив, такого, хоча б і до кліру зарахований був, потрібно виключити”*.

За тлумаченням Зонари, “тим, хто оскопив самого себе, називається не тільки той, хто власними руками відітнув цей член, але і той, хто добровільно і без примусу віддає себе іншому на оскоплення”.

На підставі 79-го Апостольського правила у клір не допускаються особи, що страждають душевною хворобою: *“Якщо хто демона має, нехай не буде прийнятий у клір, але навіть з вірними нехай не молиться. Звільнившись же, нехай прийнятий буде з вірними, і якщо гідний, то і в клір”*.

Католицьке право розширено тлумачить умови до рукопокладення, пов'язані з тілесними недоліками, забороняючи висвячувати горбатих, кульгавих, карликів, позбавлених лівого ока (так званого канонічного ока – *oculus canonicus*), а також вказівного пальця правої руки.

16.4. Перешкоди духовного характеру. Вони пов'язані або за браком віри у ставленика, або з його моральними пороками, або, нарешті, з відсутністю необхідних знань.

Віра кандидата священства має бути суворо православною, глибокою, твердою, діяльною. Про брак твердості у вірі свідчать відпадиння від Церкви, що траплялися раніше.

Брак віри природно передбачати і в тому, хто звернувся до неї за виняткових обставин, наприклад, через страх смерті у випадку тяжкої хвороби – у так званих “клініках”. Однак у випадках із “клініками” мова йде не про безумовну заборону рукопокладення. 12-е правило Неокесарійського Собору говорить: *“Якщо хто в хворобі просвітлений хрещенням, то не може поставлений бути у пресвітера: тому що віра його не з волі, але з потреби; хіба тільки через чесноту і віру, що потім відкрилися, і через нестачу у людях гідних”*.

Ретельному розгляду підлягають і ті кандидати священства, що звернулися до нашої віри з ересі. У 19-му правилі І Нікейського Собору про колишніх павліан говориться, що вони, *“виявившись непорочними та бездоганними, після перехрещення, нехай будуть рукопокладені”*.

Нарешті, брак віри передбачається і в новонавернених – неофітах. Апостол Павло писав Тимофію про єпископа, що той *“не повинен бути з новонавернених, щоб не загордився і не піддав суду з дияволом”* (1 Тим. 3, 6).

80-е Апостольське правило говорить: *“Того, хто від язичницького життя прийшов, і хрестився, чи від порочного способу життя повернувся, не є праведно одразу поставляти в єпископа. Бо несправедливо ще не випробуваному бути вчителем інших, хіба*

тільки із благодаті Божої це влаштується". Згідно із 2-м правилом I Вселенського Собору, ця норма поширюється і на пресвітерів, а відповідно до 3-го правила Лаодикійського Собору – на все священство взагалі: *"Недавно хрещених не личить поставляти в чин священницький"*.

Брак твердості християнської віри можна підозрювати і в тому, хто не зміг повернути всіх своїх домашніх, тому що, за словом апостола Павла, єпископом можна ставити того, хто *"дітей має вірних"* (Тит. 1, 6). 45-й канон Карфагенського Собору говорить: *"Єпископи і пресвітери і диякони не раніше нехай поставляються, хіба коли всіх у домі своєму зроблять православними християнами"*.

Віра ставленика має виражатися в його житті і справах. Віра без діл мертва – вчить апостол Яків (Як. 2, 17). Тому 12-е правило Лаодикійського Собору вимагає: *"Єпископів... поставляти на церковне начальство... таких, котрі з давнього часу випробувані і в слові віри, і в житті, згідному із правим словом"*.

Тяжкі гріхи, винні в яких у Древній Церкві підлягали публічному покаяттю, – перешкода до священства. До таких гріхів належать вбивство, крадіжка, гробокопательство, святотатство (6 прав. Григ. Нісськ.); блуд, перелюб, содомія. 61-е Апостольське правило говорить: *"Якщо вірний звинувачений буде в любодійстві, чи в перелюбі, чи в іншій якій забороненій справі, і викритий буде: нехай не вводиться до кліру"*.

Від служителів Церкви вимагаються смиренність, миролюбство, лагідність. Апостол Павло вчить: *"Бо єпископ повинен бути непорочний, як Божий домоправитель, не зухвалий, не гнівливий, не п'яниця, не забіяка, не користолобець, а гостинний, який любить добро, доброчесний, справедливий, побожний, стриманий"* (Тит. 1, 7–8).

Церковні правила не допускають у клір навіть невірних вбивць (Вас. Вел. 43; 5 прав Григ. Нісськ.) Згідно з 14-м правилом Василя Великого лихвар тільки в тому випадку може бути прийнятий у клір, *"якщо захоче неправедну користь витратити на жебраків, і надалі від недуги користолобства вільним бути"*.

Від кандидата священства вимагаються вчительство, уміння наставляти паству. У Посланні до Тита сказано апостолом, що єпископ повинен мати *"силу й наставляти в здоровому вченні і*

викривати противників” (Тит. 1, 9). А для цього потрібні ґрунтовна підготовка, тверде знання віровчення.

У наш час кандидати священства в основному готуються в духовних школах, однак необхідність змушує поставляти на священні ступені й осіб, що не отримали спеціальної богословської освіти, хоча і не без відповідного випробування їх на знання догматів, основних правил і богослужбового уставу.

16.5. Перешкоди соціального характеру. Одні з них стосуються сімейного стану ставленика, інші – його обов’язків перед державою, треті – його суспільної репутації.

На відміну від католицького права, православне церковне право не визнає незаконнонародженість перешкодою до рукопокладення. У 8-му правилі св. Никифора Сповідника, яке вміщене в “Підаліоні” та “Афінській Синтагмі”, сказано: “Діти, народжені від наложниць чи одружених вдруге чи одружених втретє, якщо проводять життя гідне священства, можуть бути священнослужителями”.

Вимоги безумовної моногамії Церква висувала до кандидатів священства спрадавна. Александрійський Патріарх св. Іоан Милостивий у 641 р. у відповідь одруженому вдруге багатію, який обіцяв на подяку за висвячення його в диякони пожертвувати велику суму на голодуючих, сказав: “Краще погасити сонце, ніж порушити Божественний закон”. А Київський митрополит Петро Могила в 1663 р. відповів шляхтичам, що просили не позбавляти одружених удруге сану: “Я не зміг би це зробити, якби це сказав і ангел із неба”.

Оскільки від ставленика вимагається абсолютна моногамія, навіть шлюб на вдові чи жінці, залишеної своїм чоловіком, тобто так звана пасивна бігамія, – перешкода до священства. 18-е Апостольське правило говорить: “Той, хто одружився із вдовою, чи відкинутою від шлюбу, чи блудницею, чи рабинею, чи позорищицею (актрисою), не може бути єпископом, ні пресвітером, ні дияконом, навіть узагалі у списку священного чину”.

Не допускаються до хіротонії й особи, що продовжують співжиття із дружиною, викритою в перелюбі: “Якщо дружина якогось мирянина, чинячи перелюб, викрита буде в тому явно, то він не може прийти в служіння церковне. Якщо ж після рукопокладення чоловіка впаде в перелюб, то він має розлучитися з нею. Якщо ж живе з нею, не може торкатися служіння, йому дорученого” (8 прав. Неокес. Соб.).

Шлюб кандидата священства має бути не тільки моногамним, але також непорочним і в інших відношеннях. На підставі 19-го Апостольського правила забороняється священство тих, що взяли шлюб із близькою родичкою – племінницею. А 36-е (45) правило Карфагенського Собору не допускає до рукопокладення осіб, зв'язаних шлюбом із нехристиянками і взагалі з неправославними дружинами.

Кандидат священства повинен бути вільним від виконання таких обов'язків перед державою, які несумісні зі священнослужінням.

Згідно з 81-м Апостольським правилом, не дозволяється єпископам чи пресвітерам, займатися “справами народного управління”, а 83-є Апостольське правило говорить: “Єпископ чи пресвітер, чи диякон, що у військовій справі вправляється, і хоче утримати обоє, тобто римське начальство і посаду священника, нехай буде позбавлений священного чину. Тому що кесареве кесареві, а Богові Боже”.

У давнину, коли існувало рабство, рабам теж заборонялося священство (Апост. 82), а вже в новий час і кріпаки не допускалися до рукопокладення. Не можуть бути кандидатами священства й особи, позбавлені волі за судовими вироками.

Клірики обов'язково повинні мати добру репутацію, і не тільки у вірних. За словом апостола Павла, *“належить йому (єпископу) також мати добре свідчення від зовнішніх, щоб не впасти у нарікання і тенета диявольські”* (1 Тим. 3, 7). Тому кандидатами священства не можуть бути особи, зайняті професіями, які визнаються недостатньо поважними в суспільстві: лихварі (14 прав. Вас. Вел.; 6 прав Григ. Нісськ.), актори (55 прав. Карф. Соб.), власники ігорних будинків.

Всі перераховані вище перешкоди до рукопокладення, за винятком двох, що стосується хрещення і статі, не мають безумовного значення. Тому в разі потреби або через видатні якості кандидата священства законною церковною владою можуть бути допущені диспенсації (відступи від загальних правил). Такі відступи особливо часто робляться щодо канонічного віку ставленика.

16.6. Випробування кандидатів. Не про всі перешкоди до рукопокладення тієї чи іншої особи може бути відомо. Тому канони наказують піддавати ставлеників попередньому випробуванню або публічно, у присутності всієї громади (7 прав. Феоф. Олекс.), або

таємно, через сповідь, яка відбувається перед рукопокладенням (9 прав. Неокес. Соб.; 9 прав. Нік. Соб.).

Для сповіді ставленика призначаються особливі духівники, які свідчать перед архиєреєм про відсутність у кандидата канонічних перешкод до священства. Якщо ж після сповіді виявляться пороки, не відкриті духівнику, то залежно від їхньої тяжкості, рукопокладений, відповідно до канонів, підлягає або позбавленню сану, або забороні священнодіяти (2, 9.10 прав. Нік. Соб.; 9 прав. Неокес. Соб.).

Про достоїнство кандидата священства свідчить і церковний народ. У чині хіротонії іподиякон, перш ніж завести ставленика до вівтаря, звертається до народу зі словом “повеліть”. Народ же, в особі хору, співом “аксіос” свідчить достоїнство рукопокладеного, хоча, звичайно, нині це тільки літургічні символи.

Випробування ставленика для виявлення наявності в нього знань, необхідних для служіння, здійснюється або архиєреєм, або спеціально призначеним для того екзаменатором.

Ставленник на єпископа в чині наречення урочисто сповідає православні догмати, чим виявляє перед сонмом єпископів, кліриків і народом чистоту своєї віри.

Питання для контролю

1. Розкрийте вчення про непридатність до священства.
2. Проаналізуйте перепони до рукопокладення фізичного характеру.
3. Охарактеризуйте перепони до рукопокладення соціального характеру.
4. Перерахуйте перепони до рукопокладення духовного характеру.
5. Розкажіть про суть ставленицької сповіді та випробування кандидатів.

17. ПРАВА Й ОБОВ'ЯЗКИ КЛІРИКІВ

17.1. Права і привілеї кліриків. Рукопокладення наділяє тих, що прийняли його не тільки особливими благодатними дарами, але і деякими відмінностями від мирян у церковно-правовому відношенні. Особа, наділена духовним саном, оточена особливою повагою з боку мирян. Однак, приймаючи знаки поваги, священнослужитель повинен пам'ятати слова Спасителя: *“царі народів панують над ними, і володарі їхні добродіями зветься, а ви не так: але хто з вас більший, будь як менший, а начальник, як слуга”* (Лк. 22, 25–26).

У перші століття християнства, коли Церква розглядалася Римською державою як недозволена колегія, коли вона була поза законом і гнана, особливе положення кліриків у християнській громаді не давало їм ніяких переваг у державі; навпроти, єпископи і пресвітери піддавалися першому удару з боку гонителів.

Після Міланського едикту і затвердження симфонії – гармонійних відносин між Церквою та державою – духовенство одержала багато цивільних привілеїв. Візантійський уряд, усвідомлюючи, що служіння Церкви вимагає всіх сил від кліриків, звільняло їх від деяких фінансових обов'язків, що покладалися на інших громадян. Крім того, з основної частини цивільних справ духовенство у Візантії було підсудно єпископському суду, а не світським магістратам. Духовенство у Візантії, відповідно до канонів (Апост. 83; Халк. Соб. 7; Вас. Вел. 55), звільнялося від військової служби. На підставі 6-го Апостольського правила клірики звільнялися і від цивільної служби для того, щоб, як зауважував Зонара, вони “безперешкодно проходили Божественне служіння”. Духовенство усувалося від адвокатської діяльності, поручительства й опіки, від так званих чорних робіт.

Вчення про привілеї духовенства у сфері цивільних правових відносин з особливою старанністю розроблено католицькими каноністами.

Цілком очевидно, однак, що привілеї духовенства впливають не стільки з норм внутрішнього церковного права, скільки з положень зовнішнього права Церкви, зумовлені її правовим статусом у державі. У нову епоху в тих країнах, де Церква відділена від держави, велика частина цих привілеїв втратила під собою ґрунт.

Західні каноністи виділяють п'ять привілеїв кліру: 1) привілей канону (*privilegium canonis*), 2) привілей підсудності (*privilegium fori*), 3) імунітет (*privilegium immunitatis*), 4) привілей честі (*privilegium honoris*) і 5) привілей посиленої відповідальності (*privilegium competentiae*).

Назва першого привілею походить від особливого канону II Латеранського Собору (1139 р.), відповідно до якого образа духовної особи або ченця дією спричиняла екскомунікацію – відлучення, зняти яке міг тільки папа.

Канони захищають недоторканість особи єпископа особливими заборонами щодо тих, хто замірився на неї. У 3-му правилі Собору у Святий Софії міститься попередження мирянину, котрий насмілиться підняти руку на єпископа, про піддання його анафемі.

Право кліриків на особливий захист їхньої особистої недоторканості визнавали візантійські закони, вміщені в “Кодексі” і “Новелах” св. Юстиніана, у “Василиках”. Це відображено і в нашій “Кормчій”. У синодальну епоху образа, заподіяна священнослужителю при відправленні ним своєї посади, російським законодавством розцінювалася як кваліфікований злочин.

Сучасне законодавство не передбачає цього привілею духовенства, як і всіх інших його привілеїв, у всьому розглядаючи кліриків нарівні з іншими громадянами.

Другий привілей кліриків за римсько-католицьким правом – привілейована підсудність, отримала свій розвиток і у Візантії, і на Русі. У середньовіччя духовенство за всіма цивільними, і навіть за деякими кримінальними справами, було підсудне винятково церковній владі.

Третій привілей, імунітет, свобода від особистих і майнових повинностей, отримала значне поширення у Візантії. За Костянтина Великого духовенство було звільнене від військової повинності, від виконання цивільної служби, від податків.

На Русі цей привілей надавався духовенству далеко не в тих масштабах, як у Візантії. Від військової повинності клірики звільнялися, але податок із церковних земель стягувався, хоча особисто духовенство не обкладалося подушним податком. Лише в 1915 році був введений прибутковий податок, котрий стягувався з всього населення, не виключаючи і єпископів.

Привілей честі стосується внутрішньоцерковних відносин, не пов'язаний з державним законодавством, і в цій своїй частині не підлягає змінам залежно від зміни статусу Церкви в державі. Апостол Павло вчить у Посланні до Тимофія: *“Пресвітерам, які начальствують достойно, належить виявляти суугубу честь, особливо тим, що трудяться в слові і навчанні”* (1 Тим. 5, 17).

У Церкві зберігся стародавній звичай: диякони, церковнослужителі і миряни просять благословення у пресвітерів і єпископів, а пресвітери – у єпископів.

У взаємовідносинах між кліриками різних ступенів перевагу честі має той, хто належить до вищого ступеня. У взаємовідносинах між духовними особами одного ступеня, згідно з 97-м правилом Карфагенського Собору, першість честі визначається старійшинством хіротонії: *“поставлені після інших віддають перевагу поставленим раніше”*, а також для єпископів, значенням займаних ними кафедр *“нехай зберігається право єпископів Нумідії та Мавританії, які першенствують”*.

У Візантії при визначенні першості серед архиєреїв переважав другий принцип: ранг кафедри. Вальсамон у тлумаченні до 97-го канону Карфагенського Собору писав: *“Нині... престולי церков користуються честю за розкладом, виданому імператором паном Левом Мудрим, котре зберігається в архіві святої Божої Великої Церкви”*. До уваги приймалося, безумовно, і те місце, яке займав єпископ у правлячій ієрархії. Митрополити мали перевагу честі перед архиєпископами, а вже ті перед єпископами. В Українській Церкві ранг честі між архиєреями одного правлячого ступеня визначається старшинством хіротонії.

Місця Первоієрархів у диптихах Вселенської Православної Церкви склалися історично. Місця чотирьох Східних Патріархів визначаються 6-м і 7-м правилами I Вселенського і 3-м правилом II Вселенського Соборів. Ранг предстоятелів інших автокефальних Церков, згідно з *“Афінською Синтагмою”*, залежить від часу отримання автокефалії, хоча з цієї норми є винятки.

Першість серед пресвітерів, дияконів, нижчих кліриків визначається їхнім саном, а для кліриків одного сану – старшинством хіротонії чи хіротесії.

17.2. Обов'язки кліриків. Правам завжди відповідають обов'язки. Особливі обов'язки мають і духовні особи. Але мова йде

не про службові обов'язки кліриків, а про ті обов'язки, які пов'язані з їхнім способом життя і моральних норм, яким вони мають підкорятися.

Загальне правило тут таке: все, що стоїть на перешкоді рукопокладенню з боку кандидата у клір, забороняється і вже висвяченому священнослужителю чи церковнослужителю.

Клірики мають бути високоморальними особами. Канони забороняють їм пияцтво й азартні ігри. *“Єпископ чи пресвітер, чи диякон, грі і пияцтву відданий чи нехай припинить, чи нехай буде позбавлений сану”* (Апост. 42), *“іподиякон чи читець, чи півчий, що так само чинить чи нехай припинить, чи нехай буде відлучений. Так само і миряни”* (Апост. 43).

62-е правило Трульського Собору забороняло духовним особам під загрозою позбавлення сану, як і мирянам, під загрозою відлучення, участь у святах, пов'язаних з язическими обрядами, перевдяганням чоловіків у жіночий одяг, надіванням масок.

Клірикам забороняється піднімати руку на людину, навіть на ту, що провинилася. 27-е Апостольське правило говорить: *“Наказуємо єпископа чи пресвітера, чи диякона, що б'є вірних, які прогрішають, чи невірних, які скривдили, і цим залякати хоче, позбавляти священного чину. Тому що Господь аж ніяк нас цьому не вчив: насупротив того, сам, коли його били, не завдавав ударів, коли дорікали, не дорікав взаємно, коли страждав, не погрожував”*.

Із життя духовних осіб має бути усунуте все, що може спокусити паству. Згідно з 24-м правилом Трульського Собору, “нікому з тих, хто перебуває у священному чині, ні монаху, не дозволяється ходити на кінські арени чи бути на позорищних іграх. І якщо хто з кліру покликаний буде на шлюб, то з появою ігор, які слугують звабі, нехай встане і негайно нехай піде: бо так наказує нам вчення Отців наших. Якщо ж хто викритий буде в цьому: чи нехай припинить, чи нехай буде позбавлений сану”.

Негоже клірику і відвідування корчмарок: *“Якщо хто із кліру помічений буде, що в корчмарці їсть, нехай відлучиться, крім випадку, коли в дорозі з нужди в готелі відпочиває”* (Апост. 54). 55-й канон Лаодикійського Собору забороняє духовним особам улаштування бенкетів у себе вдома.

Щоб уникнути спокуси правила забороняють овдовілим чи неодруженим клірикам тримати в себе вдома сторонніх жінок:

“Великий Собор без винятку постановив, щоб ні єпископу, ні пресвітеру, ні диякону, і взагалі нікому з тих, що перебувають у клірі, не було дозволено мати в будинку жінку, що живе разом, хіба матір чи сестру, чи тітку, чи тих тільки осіб, котрі далекі від будь-якої підозри” (3 прав. I Всел. Соб.).

77-е правило Трульського Собору загрожує клірику позбавленням сану, а мирянину відлученням за миття в громадській лазні разом із жінками – такий звичай був поширений у язичницькому середовищі і зберігався у християнській Візантії. Як говорить 22-й канон VII Вселенського Собору, *“тим, хто священницьке життя обрав, не зовсім дозволено їсти наодинці з жінками, а хіба разом з деякими богобоязливими і побожними чоловіками і жінками, щоб і це спілкування трапези вело до повчання духовного”*.

Канони стосуються і зовнішнього вигляду кліриків, їхнього одягу. У 27-му правилі Трульського Собору говориться: *“Ніхто з тих, хто значиться у клірі, нехай не вдягається в непристойний одяг, ні перебуваючи в місті, ні знаходячись у дорозі, але будь-який із них нехай використовує одяг вже визначений для тих, що перебувають у клірі. Якщо ж хто вчинить це, на одну седмицю нехай буде відлучений від священнослужіння”*.

Згідно з 16-м правилом VII Вселенського Собору, клірикам забороняється франтівство і пишність в одязі: *“Всяка розкіш і краса тіла далекі священницькому чину і стану. Заради цього єпископи чи клірики, що прикрашають себе світлими і пишними одягами, нехай виправляються. Якщо ж у тому перебувають, піддавати їх епітимії, також і тих, що вживають пахучі масти”*.

Високі вимоги висуваються до сімейного життя кліриків. Неодруженим священнослужителям взяття шлюбу заборонено. Як говорить 26-е Апостольське правило, *“наказуємо, нехай із тих, хто вступив до кліру безилюбним, бажаючи одружуються одні тільки читці і півчі”*.

10-е правило Анкірського Собору дозволило дияконам одружуватися і після хіротонії, але за умови, щоб про такий намір було оголошено єпископу перед рукопокладенням. Однак 6-е правило Трульського Собору суворо заборонило шлюб не тільки дияконам, але навіть і іподияконам після поставлення.

Шлюб кліриків має бути суворо моногамним. Другий шлюб удовим священнослужителям і церковнослужителям, безумовно, забороняється.

Для клірика недопустима і так звана пасивна бігамія. 8-е правило Неокесарійського Собору говорить: *“Якщо дружина якогось мирянина, перелюб чинить, викрита буде в тому явно; то він не може прийти в служіння церковне. Якщо ж після рукопокладення чоловіка впаде в перелюб; то він повинен розлучитися з нею. Якщо ж живе; не може торкатися служіння, йому дорученого”*.

У тлумаченні до цього закону Зонара писав: *“Бо дружина перелюбна осквернена, а той, хто тілесно з нею живе, становить із нею одне тіло, то й він бере участь в оскверненні. Але як може бути дозволено священнослужіння оскверненому”*.

Якщо порушення шлюбної вірності дружиною клірика несумісне зі священнослужінням, то порушення її самою духовною особою, як і блуд безшлюбного священнослужителя, тим більше не допустимі.

Трульський Собор у своєму 12-му правилі суворо заборонив шлюбне співжиття єпископам: *“Дійшло до відома нашого і те, що в Африці та Лівії, і в інших місцях деякі з найбоголюб'язніших предстоятелів, що живуть там, і після здійсненого над ними рукопокладення, не полишають жити разом зі своїми дружинами, становлячи тим спотикання та спокусу для інших. Маючи бо велике старання, щоб все влаштовувати на користь дорученої пастви, визнали ми за благо, нехай не буде відтепер нічого такого. Це ж говоримо не до відкладення чи перетворення Апостольського законоположення, але виявляючи піклування про спасіння і про поступ людей до кращого, і про те, нехай не допустимо якогось-небудь нарікання на священне звання”*.

Проте Отці Трульського Собору не вимагали, щоб кандидати єпископства були лише з числа безшлюбних, вони тільки наполягали, щоб *“дружина того, кого поставляють на єпископське достоїнство, попередньо розлучившись із чоловіком своїм, за спільною згодою, після рукопокладення його на єпископа, нехай вступить до монастиря, далеко від проживання цього єпископа створений, і нехай користується утриманням від єпископа”* (48 прав. Трул. Соб.).

Згодом у Церкві склався звичай поставляти в єпископи тільки ченців. Якщо ж кандидатом обирався не чернець, він перед хіротонією повинен був прийняти постриг.

Багато занять і професії несумісні зі священнослужінням. Відповідно до канонів, клірикам забороняються виконання громадських і державних обов'язків і військова служба (Апост. 6, 81; Двокр. 11). Як говорить 6-е Апостольське правило, *“єпископ чи пресвітер, чи диякон, нехай не бере на себе мирських піклувань. А інакше нехай буде позбавлений священного чину”*. Канонічна заборона поширюється на виконання кліриками поточних адміністративних обов'язків. Історія свідчить про те, що Церквою не заборонялася участь кліриків у колегіальних органах державної влади.

Клірикам забороняються лихварство (4 прав. Лаод. Соб.) і торгівля, особливо винна (18 прав. Карф. Соб; 9 прав. Трул. Соб.) Священнослужителі також не повинні брати на себе поручительство із приватних справ, займатися відкупамі і всяким підприємництвом.

Отці Халкидонського Собору у 3-му правилі висловили: *“Дійшло до святого Собору, що деякі із приналежних до кліру, заради мерзенного прибутку, беруть у відкуп чужі маєтки, і влаштовують мирські справи, Боже служіння нехтують, а по будинках мирських людей тиняються, і доручення по маєтках приймають, із сріблολюбства. Тому визначив святий і великий Собор, щоб надалі ніхто, ні єпископ, ні клірик, ні чернець, не брав у відкуп маєтків, і в розпорядження мирськими справами не вступав, хіба тільки за законами покликаний буде до неминучої опіки над малолітніми, чи єпископ міста доручить кому мати піклування про церковні справи, чи про сиріт і вдів безпорадних, і про осіб, яким особливо потрібно надати церковну допомогу, заради страху Божого. Якщо ж хто надалі дерзне порушити це визначення, такий нехай буде підданий церковному покаранню”*.

Духовним особам забороняються також заняття, пов'язані із пролиттям людської та навіть крові тварин, наприклад, лікарська практика, особливо хірургія (“Номоканон” при Великому Требнику, ст. 132; Постанова Патріарха Луки Хрисоверга). Нещасливий випадок під час операції піддає хірурга звинуваченню у мимовільному вбивстві, і якщо він клірик, то це, згідно з канонами, спричиняє позбавлення сану. Священнослужителю, який приносить

безкровну Жертву, забороняється і полювання, неминуче пов'язане із пролиттям крові.

Обов'язок клірика – зберігати вірність своєму покликанню до кінця життя. У 7-му правилі Халкидонського Собору міститься загроза анафемою тому, хто залишить служіння перед вівтарем Господнім: *“Поставленим раз у клір і ченцям, визначили ми не вступати ні на військову службу, ні в мирський чин; інакше тих, що дерзнули на це і не повертаються з каяттям до того, що раніше обрали для Бога, піддавати анафемі”*.

Особи, що склали із себе сан, у Візантії позбавлялися і деяких цивільних прав. У Росії синодським Указом 1831 р. уперше було дозволено просити про зняття із себе сану за виняткових обставин, особливо через відвство в молодих роках. Такі особи, позбавлені священства за проханням, могли прийматися на державну службу лише через 6 років після складання сану – диякони, і через 10 років – пресвітери.

У наш час у зв'язку з відокремленням Церкви від держави складання із себе сану спричиняє не цивільно-правові наслідки, а лише церковні.

Питання для контролю

1. Порівняйте права та привілеї кліриків.
2. З'ясуйте привілеї кліриків на Русі.
3. Назвіть обов'язки кліриків.
4. Охарактеризуйте моральні принципи, котрі висуваються до кліриків.

IV. ОРГАНИ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛІННЯ

18. ВИЩА ВЛАДА В ЦЕРКВІ

18.1. Кафолічність Церкви. Церква Христова – Божественна установа, у якій здійснюється спасіння й обоження людини. Одна з властивостей Церкви, відображених у 9-му Символі віри, – кафолічність, соборність. Кафолічність Церкви виявляється не тільки в тому, що вона не обмежена простором і обіймає увесь світ, але і в тому, що кожна її жива частина, що володіє повнотою дарів Святого Духа, містично тотожна всій Церкві, є Церква. Суспільство вірних, очолюваних єпископом, який знаходиться у спілкуванні з іншими єпископами, – це Церква, і в ній немає неповноти. Тим більше самодостатня в містичному й еклезіологічному відношенні помісна Церква, очолювана сонмом єпископів, тому немає потреби звертатися за допомогою до інших Церков для підтримки апостольського спадкоємства єпископської влади.

Водночас кафолічність Церкви виявляється і в тому, що в помісній Церкві, яка розриває спілкування з іншими Церквами, випадає з вселенського церковного Тіла, ушкоджується її богозданий лад, і вона зрештою позбавляється благодатних дарів Святого Духа, тому що дари ці послані апостольському сонму, поєднаному любов'ю й через те причетному до Троїчного Божественного життя: *“Щоб усі були єдине: як Ти, Отче, в Мені, і Я в Тобі, так і вони нехай будуть у Нас єдине”* (Ін. 17, 21).

У церковно-канонічній науці XIX століття і в сучасній євхаристичній еклезіології виявилася тенденція підкреслювати помісний характер Церкви за рахунок її вселенськості. У старих посібниках із церковного права, навіть у кращих із них, характеристика управління в помісній Церкві відтісняє на задній план опис ієрархічної структури Вселенської Церкви. Наприклад, у професора А.С. Павлова Вселенські Собори розглядаються лише як один зі способів спілкування автокефальних Церков. Такий крен у церковно-канонічній свідомості пов'язаний, імовірно, з ослабленням інтенсивності переживання вселенської єдності Христової Церкви, характерним для нового часу, який збігається із синодальним періодом нашої церковної історії.

Погляди сучасної євхаристичної еклезіології особливо різко висловлені протоієреєм Н. Афанасьєвим. У книзі “Церква Духа Святого” він стверджує, що Священне Писання знає тільки помісну Церкву, а думка про Вселенську Церкву вперше була висловлена святим Кипріяном Карфагенським. Проте хіба про помісну Церкву Господь сказав: “...Збудую Церкву Мою, і врата пекла не подолають її” (Мф. 16, 18).

Глибоке розуміння співвідношення вселенського й помісного начала в Кафолічній Церкві знаходимо в архієпископа Василя (Кривошеїна). “Помісна Церква, – писав він, – не є тільки частиною Кафолічної Вселенської Церкви, але її повним виявленням. Цілковитим незменшеним виявленням у визначеному місці. Вона є Кафолічною Церквою в певному місці, тотожною з Вселенською Кафолічною Церквою, яка існує тільки в її помісних виявленнях, але водночас (і тут зустрічаємося з богословською антиномією) вона не тотожна з Вселенською Церквою, відмінна від неї. Троїчна аналогія може допомогти нам дещо проникнути в цей еклезіологічний парадокс. І ми можемо користатися такими аналогіями, оскільки життя Церкви є відображенням Троїчного Божественного Життя, але ми повинні це робити з обережністю, пам’ятаючи ту важливу відмінність, що Божественне Життя троїчне, тоді як помісних Церков не три, а багато. Можемо сказати так, що як Божественні Особи – Отець, Син і Дух Святий – не є частинами Пресвятої Тройці, але в кожному з Них усе Божество цілком виявлене, так що кожна Божественна Особа є істинним Богом, не можемо, проте, сказати, що кожна особа є Пресвята Тройця або тотожна їй. Подібно повнота Кафолічної Церкви виявлена в кожній помісній Церкві, які не є “частинами” Вселенської, але не можуть, однак, бути просто ототоженні з нею”.

18.2. Вища влада в Церкві. Єдине і внутрішньоєдине Тіло Кафолічної Церкви має і єдину Главу – Ісуса Христа (Єф. 5, 23; Кол. 1, 18). Православне вчення не знає іншого, ніж Господь, Главу Церкви; це не означає, однак, що земна Вселенська Церква не має влади, здійснюваної людською інстанцією, що вища влада в Церкві знаходиться за межами, доступними канонічним характеристикам. Сама історія Церкви, як і православна еклезіологія, незаперечно свідчать: носій такої влади – вселенський єпископат – спадкоємець апостольського сонму. Очолюючи церковні громади, єпископи

знаходяться в постійному канонічному спілкуванні між собою, здійснюючи тим самим спілкування між помісними Церквами, що зберігають єдність православної віри та життя по вірі.

Форми цього спілкування можуть бути різними. Окрім молитовного спілкування, яке ніколи не переривається, в епоху гонінь воно здійснювалося через відвідування єпископами Церков своїх співбратів, обмін посланнями, собори архиєреїв окремих провінцій Римської імперії. Після Міланського едикту собори почали скликатися регулярно.

18.3. Вселенські Собори. У 325 році в Нікеї був скликаний собор, на якому був представлений єпископат із усіх кінців держави, – Перший Вселенський Собор. Історія знає сім Вселенських Соборів, кожен із яких скликався для авторитетного викладу догматів і спростування єретичних псевдовчень.

У канонах немає визначень, які стосуються Вселенських Соборів: їхнього складу, повноважень, умов скликання, інстанцій, правочинних їх скликати. І це не випадково. На відміну від римсько-католицької еклезіології та каноніки, що ставлять Вселенські Собори в підлегле становище щодо до Римського єпископа, православна еклезіологія бачить у Вселенському Соборі вищу інстанцію земної Церкви, котра знаходиться під прямим проводом Святого Духа, а тому не може підлягати жорсткій регламентації.

Прообраз Вселенських Соборів – Апостольський Собор у Єрусалимі, описаний у “Діяннях Святих Апостолів”. Святий Кирило Александрійський так писав про Отців Першого Вселенського Собору: “Не вони говорили, а сам Дух Бога і Отця”. Його слова ставлять цей Собор в один ряд із Апостольським Собором.

Оскільки канонічних визначень Вселенського Собору немає, основні риси надзвичайного, харизматичного інституту, що розглядається нами, у житті та структурі Церкви можливо виявити лише на підставі історичних даних, узагальнюючи обставини, за яких скликалися та відбувалися Собори.

Що стосується інстанції, яка їх скликає, то всі сім Соборів були скликані імператорами. Це безперечний історичний факт, який неспроможні спростувати пізніші римсько-католицькі фікції про те, що імператори, скликаючи Собори, нібито виконували доручення пап. Але констатація цього факту не дає ніяких розумних підстав заперечувати можливість скликання Собору з почину інших, власне

церковних інстанцій. Таке заперечення було б недопустимо сміливим вторгненням у сферу дій Святого Духа.

За своїм складом Вселенські Собори були, переважно, єпископськими корпораціями. Це видно вже із традиційної назви Соборів за кількістю єпископів, які брали участь у них: Нікейський Собор увійшов у історію як Собор 318 Отців. Пресвітери чи диякони були на Соборах як повноправні члени лише в тих випадках, коли вони представляли своїх єпископів, найчастіше папу та Патріархів. Пресвітери та диякони брали участь у соборних діяннях також і як радники у почті своїх архиєреїв. Голос їх міг бути вислуханим на Соборі. Відомо, яку велику справу зробив на Нікейському Соборі святий Афанасій Великий, який прибув до Нікеї зі своїм єпископом – святим Олександром Александрійським. З мирян на Соборах були присутніми імператори та вищі сановники держави. Але соборні визначення – ороси – підписувалися тільки єпископами або їхніми заступниками. При цьому єпископи були на Соборі представниками своєї помісної Церкви та висловлювали не власні думки, а свідчили про віру своєї Церкви. Що ж стосується підписів імператорів під актами Вселенських Соборів, то вони всього лише надавали оросам і канонам Соборів авторитету державних законів.

Питання про склад Соборів обговорювалося в російській церковній пресі початку ХХ століття, у зв'язку з підготовкою до скликання Помісного Собору. Хоча Вселенський і Помісний Собори – це інстанції різного рівня, проте, до певної міри, аналогія між складом першого та другого органу правочинна. У пресі висловлювалися різні погляди. Одні автори, в основному з петербурзької “групи 32-х священників”, вимагали повної рівноправності на майбутньому Соборі кліриків і мирян з єпископами, інші писали, особливо різко єпископ Волинський Антоній, про канонічний винятково єпископський склад Собору, а закликати до участі в ньому кліриків і мирян неприпустимо.

З глибоким аналізом цього питання виступив у пресі архієпископ Фінляндський Сергій (згодом Патріарх). Він писав: “Чи можливо, дотримуючись суворо канонічного погляду, стверджувати, що клірики та миряни мають право, нарівні з єпископами, брати участь з вирішальним голосом в обласних соборах...? Відповідь може бути тільки негативною. Що клір і миряни обов'язково були присутніми на Соборах і що деякі з них брали в міркуваннях Собору найбільш

визначну участь, це правда.. Але сказати, щоб таким був закон церковний, обов'язковий для усіх, щоб цього вимагали правила св. Вселенських і 9 Помісних Соборів, неможливо. “Книга правил” не містить ніяких узаконень для участі кліру та мирян в обласних соборах, і навпаки, ...всюди, де говорить про собори, ...говориться тільки про єпископів і ніколи про пресвітерів, кліриків або мирян” (IV Всел. 19, Трулл. 8, VII Всел. 6, Карф. 14, 27, 87, 141, 142, Лаод. 40 та ін.). Однак заради єдності та миру церковного архієпископ Сергій вважає прийнятним заходом закликати для участі в Соборі кліриків і мирян, але “поставити цю участь так, щоб вона не руйнувала... основного принципу канонічного устрою”. Для цього всяка постанова загального Собору повинна бути передана на розгляд архиєрейської Наради, якщо вона буде опротестована хоча б чвертю всіх присутніх на Соборі, а для перегляду догматико-канонічного рішення повинно бути достатньо й одного протестуючого голосу. Архимандрит (нині архієпископ) Петро (ЛЮїльє) писав: “Теорія, відповідно до якої Вселенські Собори являють собою свого роду “всестанові збори” Церкви, у яких по праву повинні бути представлені різні категорії членів Церкви, цілковито чужа християнській думці цього часу. Тут знову ми бачимо поняття, властиве західній середньовічній корпоративній системі”.

Помісні Церкви представлені були на Вселенських Соборах з різною повнотою. У них брали участь лише деякі особи, які представляли Західний Патріархат, хоча авторитет цих осіб завжди був високим. На VII Вселенському Соборі вкрай нечисленному, майже символічному, було представництво Александрійської, Антіохійської та Єрусалимської Церков. У кожному разі, визнання вселенськості Собору ніколи не зумовлювалося пропорційним представництвом усіх помісних Церков.

Компетенція Вселенських Соборів полягала насамперед у вирішенні спірних догматичних питань. Це переважне й майже виняткове право саме Вселенських, а не Помісних Соборів. Спираючись на Священне Писання та загальноцерковне Передання, Отці Соборів виклали догмати віри, дані Спасителем в Одкровенні. Догматичні визначення семи Вселенських Соборів, що містяться в їхніх оросах, мають тематичну єдність: у них розкривається цілісне тринітарне та христологічне вчення. Виклад догматів у соборних

символах і оросах непогіршній; саме в них і виявлена сповідувана нами непогіршність Церкви.

Про догмати сказано у відповіді Східних Патріархів: “У Божественних догматах ніколи немає місця ікономії чи полегкості, тому що вони непохитні та зберігаються з усяким благочестям усіма православними як нерушимі; і той, хто переступить найменший із цих догматів, засуджується й піддається анафемі як розкольник і еретик, і всі вважають його відлученим”. У зв'язку з цим Соборам належить право остаточного судження, що не підлягає скасуванню, про всяке вчення, яке виникає в Церкві, щодо того, чи відповідає воно Переданню, чи суперечить йому, а також право піддавати анафемі псевдовчителів і їхніх прихильників.

Надзвичайно велике значення Вселенських Соборів у дисциплінарній сфері. Собори видавали канони, у яких фіксувалося звичайне право Церкви або надавався вищий, загальноцерковний авторитет постановам Помісних Соборів. Вселенські Собори затверджували правила Помісних Соборів і Отців. Вони змінювали й уточнювали дисциплінарні визначення, що раніше склалися.

Нарешті, Собори вершили суд над предстоятелями автокефальних Церков та іншими ієрархами не тільки за обвинуваченням їх у ересі, але і у зв'язку з порушеннями дисципліни чи незаконним зайняттям церковних посад. Вселенським Соборам належало також право виносити судження про статус і кордони помісних Церков.

Надзвичайно складне питання про церковне прийняття, про рецепцію постанов Соборів, а у зв'язку з цим про критерії вселенськості Собору. З історії добре відомо, що деякі із Соборів, не визнані Вселенськими чи навіть прямо засуджені як розбійницькі, за кількістю представлених на них помісних Церков не поступалися Соборам, визнаним Вселенськими, у кожному разі, найбільш нечисленному з них – І Константинопольському.

Російський мислитель А. С. Хом'яков пов'язував авторитет Соборів із прийняттям його постанов християнським народом: “Чому ж відкинуті ці собори, – писав він про розбійницькі збіговиська, – що не мають ніяких зовнішніх відмінностей від Соборів Вселенських? Тому лише, що їхні рішення не були визнаними за голос Церкви всім церковним народом”. Але погляд А.С. Хомякова в еклезіологічному відношенні плутаний, а якщо

сказане ним розуміти буквально, – то просто неправильний. Не раз в історії Церкви на боці істини була меншість, а більшість християнська відкидала її. Насправді зовнішніх критеріїв для однозначного визначення вселенськості Соборів, звичайно, немає, бо немає зовнішніх критеріїв абсолютної Істини.

Як писав св. Максим Сповідник, “благочестиве правило вважає, що святі та визнані ті собори, які підтверджені правильністю догматів”. Преподобний Максим заперечував і цезарепапійську тенденцію ставити вселенський авторитет Соборів у залежність від ратифікації їхніх постанов імператорами: “Якщо попередні Собори стверджуються наказами імператорів, а не православною вірою, – говорив Святий Отець, – то нехай приймаються і ті собори, які висловлювалися проти єдності (Божественної) сутності, оскільки вони збиралися за наказом імператора... Усі вони, дійсно, збиралися за наказом імператорів, і все-таки всі засуджені через святотатство блюзнірських учень, які були на них затверджені”. Неспроможні й домагання римсько-католицької еклезіології та каноніки, що ставлять визнання соборних діянь у залежність від ратифікації їх Римським єпископом.

За слухним зауваженням архієпископа Петра (ЛЮїльє), “Отці Вселенських Соборів ніколи не вважали, що дійсність прийнятих рішень залежить від будь-якої наступної ратифікації... Заходи, прийняті на Соборі, ставали обов'язковими зараз же після закінчення Собору та вважалися невідмінними”. Історично остаточне визнання Собору вселенським належало наступному Собору, а VII Собор визнаний Вселенським на помісному Константинопольському Соборі 879 р.

Історія Церкви знає сім Вселенських Соборів. У церковному народі існує думка, згідно з якою Соборів не може бути більше семи, а отже, з одного боку, не можна надалі визнати вселенським ще один із Соборів, що раніше відбулися, з іншого – у майбутньому неможливе скликання нового Вселенського Собору. Великий князь Московський Василій Темний заявив митрополиту Ісидору, який зрадив Православ'я на Флорентійському Соборі, що все вже сказано на семи Вселенських Соборах і думка про восьмий Собор нечестива.

Професор А. С. Павлов наприкінці XIX століття на цю тему говорив інакше: “У даний час, коли окремі частини Вселенської Церкви знаходяться в різних державах, що іноді вороже ставляться

один до одного, Вселенський Собор вважається майже неможливим через політичні обставини”.

У православної богословській літературі нашого часу майже неможливо зустріти погляд, що догматизує семиричне число Вселенських Соборів. Архієпископ Василь (Кривошеїн) стверджує, що Константинопольський Собор 879 р. “як за своїм складом, так і за характером своїх постанов... має всі ознаки Вселенського Собору. На ньому були представлені всі п'ять Патріархатів тогочасної Церкви, у тому числі і Римської, тому цей Собор є останнім Собором, спільним як для Східної, так і Західної Церкви. На ньому брало участь 383 Отці, тобто це був найбільший Собор із часу Халкідону. Він був скликаний як Вселенський Собор і називає себе у своїх актах і великим, і Вселенським Собором. І хоча він не був офіційно визнаний Церквою Вселенським, тому що, звичайно, таке визнання робилося на наступному Соборі, а його не було, ряд видатних церковних діячів протягом століть називали його VIII Вселенським Собором, наприклад, відомий каноніст XII століття Феодор Вальсамон, Ніл Фессалонікійський (XIV ст.), Ніл Родоський (XIV ст.), Симеон Фессалонікійський (XV ст.), св. Марк Ефеський, Генадій Схоларій, Досифей Єрусалимський (XVII ст.)... За характером своєї діяльності Собор 879–880 років також має риси Вселенського Собору. Подібно до Вселенських Соборів, він виніс ряд постанов догматико-канонічного характеру. Так, він проголосив незмінність тексту Символу віри без *filioque* і піддав анафемі всіх, хто його змінює”.

Як відомо, нині Вселенська Православна Церква провадить підготовку Всеправославного Собору, не вирішуючи заздалегідь питання про його статус, але залишаючи відкритою і можливість визнання його вселенським.

Є підстави вважати, що догматизування семиричного числа Соборів – один із прикладів еклезіологічної аберації, подібної до поширеного у Візантії вчення про пентархію.

Історія Церкви, крім Вселенських і Помісних Соборів у власному значенні слова, знає ще й такі церковні собори, які хоча за традицією зараховуються до помісних, але чи за важливістю своїх постанов чи за своїм складом мали більше значення, ніж звичайні Помісні Собори. До них належать Помісні Собори, правила яких ввійшли до канонічного зводу, Константинопольські Собори 879, 1156, 1157 рр.,

ісихастські Собори в Константинополі 1341, 1347 і 1351 рр., а також ті, визначення яких мають догматичний характер. Прикладом Собору, який за своїм складом мав загальноправославне значення, може бути Великий Московський Собор, що засудив Патріарха Никона (1667 р.).

Вже понад тисячу років Православна Церква живе без Вселенських Соборів, хоча питання про скликання нового Вселенського Собору продовжує залишатися відкритим. Носієм земної влади в Церкві, що постійно перебуває, є Боговстановлений вселенський єпископат, очолюваний Первоієрархами автокефальних Церков, які підтримують молитовно-канонічне спілкування.

Митрополит Сергій (згодом Патріарх) писав у посланні митрополиту Агафангелу: “Збори єпископів в одне місце, що називаються Собором, не є єдиною формою, не єдиним способом для здійснення єпископським станом своїх загальноєпископських правлячих повноважень. Єпископський Собор тільки найбільш зручний спосіб для єпископського стану, щоб говорити про церковні справи спільним міркуванням і для ухвалення спільних єпископських рішень... Але цілком таку ж силу й обов'язковість має спільне рішення єпископів і тоді, коли вони, залишаючись на своїх місцях, обговорять справу й ухвалять спільне рішення, розмовляючи один з одним, наприклад, по міжміському телефону... чи спілкуючись між собою письмово або через особливого посланця, як це було в апостола Павла та коринфських предстоятелів”.

Судження митрополита Сергія безпосередньо стосувалося російських церковних справ, проте воно має принциповий канонічний характер, і значення його виходить за рамки однієї помісної Церкви.

18.4. Критика католицького вчення про верховенство в Церкві. Католицька еклезіологія виходить із цілком інших уявлень про вищу владу у Вселенській Церкві, ніж ті, які збереглися у Православ'ї. У латинському богослов'ї авторитет Церкви, її непогрішність персоніфікуються в особі Римського єпископа, який іменується верховним первосвященником і намісником, вікарієм Христа.

Новітню спробу обґрунтування домагань Рима на вселенську юрисдикцію здійснив Перикл-П'єр Жоанну у книзі “Папа, Собор і Патріархи в канонічній традиції до IX століття”, виданої в 1962 році.

Для нас його праця становить особливий інтерес, оскільки в ній автор прагне довести, що Східні Церкви в епоху Вселенських Соборів визнавали і верховенство папи, і непогіршеність його доктринальної влади.

П.-П. Жоанну, всупереч добре відомим, безперечним історичним фактам, присвоює Римським єпископам виняткове право на скликання Соборів і головування на них через своїх легатів. Зі звичайною для католицької полеміки казуїстичною спритністю Жоанну наполягає на тому, що всі соборні визначення в тій чи іншій формі затверджувалися в Римі, бо Римські єпископи і на Сході визнавалися вищими суддями з питань віри.

Насправді ж все інакше та простіше. Оскільки Римські єпископи особисто на жодному Вселенському Соборі не були присутніми, вони справді розглядали їхні діяння та визначення, і залежн від того, чи містять соборні визначення неушкоджене православне вчення, визнавали їх або відкидали як розбійницькі. Але так чинили і всі інші православні єпископи, які не були присутніми на Соборах. Це, однак, у жодному разі не означає, що загальноцерковне визнання безперечно православних, з волі Святого Духа висловлених соборних оросів, залежало від суду папи чи від суду інших єпископів, які приймали чи відкидали їх. Зовсім навпаки, визнання чи відкидання православних соборних визначень тим або іншим єпископом, у тому числі й Римським, був критерієм православ'я цього єпископа, а соборні визначення мали достатній авторитет у благоволінні на них Святого Духа. Причому, для прийняття не тільки оросів, але й канонів не були потрібні санкції Римських єпископів. 28-е правило Халкидонського Собору, як відомо, не було визнано папою Левом Великим, одним зі стовпів Православ'я, дійсно великим захисником Халкидонської віри в незлиту та неподільну іпостасну єдність двох природ у Христі; проте цей канон ввійшов до Канонічного корпусу в епоху, коли Рим ще не випав із вселенської єдності Церкви.

Випадок із соборним анафематствуванням папи Гонорія (681 р.), викритого в монофелітстві, неможливо обійти в дослідженні, яке ставить своїм завданням довести, що Древня Церква визнавала вищий учительний авторитет Римського єпископа. Не обминає цього сумного випадку і П.-П. Жоанну. Погляди папи Гонорія, вважає він, були православними, але висловлені невдалою мовою,

що було зброєю монофелитів супроти захисників православного вчення про дві волі у Христі, за що Гонорій і був засуджений Собором; тому папи – спадкоємці Гонорія – і визнавали його анафематствування.

“Осуд Гонорія, – пише П.-П. Жоанну, – насправді аніскільки не принизив авторитет престолу Петра з питань віри”. Проте ця обставина доводить протилежне до того, що хоче довести французький каноніст. Якби до осуду Гонорія папи претендували на віровчительну непогіршність, а на Сході їхні домагання визнавалися, то осуд Гонорія або зовсім не міг відбутися, або своїм осудом папи Собор відкинув раніше визнані домагання. Насправді кафедра Петра в ту пору ще не претендувала на непогіршність, і тому, засуджуючи одного з єпископів, що займали її, подібно до того, як на інших Соборах засуджувалися інші єпископи, у тому числі і предстоятелі перших престолів – Несторій, Диоскор, Сергій, – Собор, говорячи словами П.-П. Жоанну, “не принизив авторитет престолу Петра”, і пап, вже тоді досить педантичних у питаннях, що стосувалися прерогатив Римської кафедри, осуд Гонорія не бентежив.

Звичайний прийом римсько-католицької полеміки з питання про переваги Римських єпископів – цитувати пишні титули та звертання з послань східних авторів до пап. Не погребував цим прийомом і П.-П. Жоанну. Він цитує послання Константинопольського Патріарха Тарасія папі Адріанові: “Ваша Святість одержала у спадщину престол Божественного апостола Петра, ...дотримуючись церковного передання та волі Божої, цей престол керує (πρωτανευουσα) церковною ієрархією”. Цитує Жоанну також ченців Феодосія та Феодора, котрі у посланні до папи Мартина I зі східною пишністю іменують його “верховним та апостоличним папою, главою всієї священної ієрархії під сонцем, папою самодержавним і вселенським, князем апостоличним”.

З подібних милих речей, а вони досить звичні в посланнях тієї епохи, з таким же успіхом можна робити висновок про віровчительний авторитет папи та про його абсолютну владу в Церкві, з яким можна знайти доказ святості того чи іншого з ієрархів у тому, що у звертаннях до нього вживається титул “Святійший”.

Першість честі Римської кафедри – це історичний факт, що ніким не заперечується, який, однак, позбавлений догматичного значення,

а канонічне його значення обмежується саме першістю в диптиху, що не має ніякого відношення до вселенської юрисдикції.

Ототожнюючи першість честі зі вселенською церковною владою, П.-П. Жоанну посилається на відомі історії факти, коли папи висловлювалися у своїх посланнях із приводу справ Східних Церков. Але найбільш очевидне пояснення цьому полягає в кафоличності Церкви, у тому, що негаразди у одній із помісних Церков завдають рани Вселенському тілу Церкви, і тому заходи до їхнього лікування вживаються предстоятелями не тільки тих Церков, що безпосередньо вражені негараздами (особливо коли виникає небезпека поширення еретичних псевдовчень).

Улюблений аргумент католицьких полемістів на захист домагань Рима на вищу судову владу в Церкві – це посилення на близькі за змістом 4-е та 5-е правила Сардикійського Собору, 4-е правило говорить: *“Якщо якийсь єпископ, судом єпископів, що знаходяться по сусідству, позбавлений буде сану, і говорить, що він це покладає на себе обов’язок виправдання, то не раніше поставляти іншого на його місце, хіба коли єпископ Римський, дослідивши справу, вимовить своє визначення по ньому”*.

Щоб правильно судити про компетенцію цього канону, необхідно враховувати таку обставину: Сардикійський Собор був помісним Собором західних єпископів. В область Римського Патріарха в ту епоху входив Іллірійський діоцез, де й розташоване місто Сардика (нині Софія). Відповідно до православної канонічної правосвідомості, дія цього правила поширюється лише на області, що входять до складу Західного Патріархату, підлеглі папі, про що цілком чітко пише Зонара у тлумаченні до 4-ого та 5-ого правила Сардикійського Собору. Застосування ж цих канонів в інших Патріархатах можливо лише за аналогією, а не за буквою.

Історія не знає випадків, коли б на Сході визнавалося за єпископами Східних Патріархатів право подавати апеляцію в Рим, проте не тільки з історії, але і з канонічного зводу відомо, що навіть на Заході права Римських єпископів приймати апеляцію були не безмежні.

У Посланні Африканського Собору до Келестина, папи Римського, яке у всіх авторитетних виданнях додається до правил Карфагенського Собору, недвозначно сказано: *“Благаємо вас, пане брате, щоб ви надалі не допускали легко до вашого слуху тих, що*

приходять звідси, і не дозволяли надалі приймати у спілкування відлучених нами...” Посилаючись на правила I Нікейського Собору, Африканські Отці висловлюють глибоку еклезиологічну підставу для невизнання за Римськими єпископами права на юрисдикцію в інших помісних Церквах: *“Тому що Отці судили, що для жодної області не зменшується благодать Святого Духа, через яку правда ієреями Христовими, і зрится розумно, і содержится твердо, і найбільше, коли кожному, якщо настійть сумнів про справедливість рішення найближчих суддів, дозволено приступати до Соборів своєї області, і навіть до Вселенського Собору. Хіба є хто-небудь, хто б повірив, що Бог наш може єдиному тільки якомусь вдихнути правоту суду, а численним ієреям, які зійшлися на Собор, відмовити в цьому...”* У Римі, однак, у це повірили.

Еклезиологічні побудови великого католицького богослова ХХ ст. Ж.-М.-Р. Тійара істотно відрізняються від гостро тенденційної концепції П.-П. Жоанну. Серед найбільш значних праць Тійара – “Церква церков” (1987 р.) і “Єпископ Рима” (1982 р.). У них зроблена спроба, спираючись на матеріали II Ватиканського Собору, представити Римсько-католицьку Церкву більш відкритою для некатолицьких церков, насамперед, церков християнського Сходу, що зберегли апостольське спадкоємство рукопокладень.

На переконання Ж.-М.-Р. Тійара, “Церква Божа є присутньою і в громадах сходу, які не мають спілкування з Римською кафедрою”. Що стосується місця папи в Церкві, то, за словами богослова, “його влада існує для того, щоб гарантувати повну кафоличність кожній місцевій церкві, довірений піклуванню єпископа... Це не влада монарха, від якого все залежить, а це влада *primus inter pares* (першого серед рівних)”.

На жаль, однак, статті виданого вже після II Ватиканського Собору Кодексу Римсько-католицької Церкви, що стосуються владних повноважень папи, м'яко кажучи, є дуже непереконливою ілюстрацією до думок Тійара, сповненого по-справжньому екуменічного пафосу.

Ідеї, співзвучні концепції Тійара, раніше з більшою послідовністю розвивалися іншим великим французьким богословом Конгаром.

18.5. Цезарепапізм і його критика. Добре відоме традиційне для західної полеміки обвинувачення Православної Церкви в

цезарепапізмі. Обвинувачення безпідставне, оскільки домагання окремих візантійських і російських імператорів, що не мали під собою ґрунту ні в еклезіології, ні в церковній правосвідомості, ні в букві канонів, залишилися всього лише домаганнями чи, щонайбільше, були причиною часткових деформацій церковного ладу, подібних до тих, що перетерпіла Російська Церква в синодальну епоху.

Але деякі із православних каноністів своїми дуже своєрідними судженнями про місце імператора у структурі Церкви немов би підтверджували обґрунтованість докорів у цезарепапізмі. Так, професор Н.С. Суворов писав: “Ні вищі єпископи Христової Церкви, ні Вселенські Собори не могли бути уособленням однієї загальноцерковної, загальновізантійської та постійної влади, що опікується справами Церкви, видає закони та розпорядження для налагодження церковного порядку в цілому християнстві та відновлює порушений порядок. Для Церкви, як Церкви католицької (саме так, через букву “r”, а не “f”), загальної, яка обіймає всю сукупність християнських громад і збігається, хоча й не буквально, з межами Римської імперії, так само повинен був існувати певний видимий центр єдності, *centrum unitatis*, до якого б направлялися найважливіші церковні розпорядження, як не могла обійтися без центральної влади сама Римська імперія. Цим центром стала імператорська влада”.

Тут стикаємося з класично зрозумілою, кваліфікованою формулою цезарепапіської доктрини. Якби погляди Н.С. Суворова висловлювали православну канонічну правосвідомість, то обвинувачення нашої Церкви в цезарепапізмі були б справедливі. Однак він тут всього лише намагається перенести на візантійський ґрунт положення основних законів Російської Імперії, що надто широко тлумачаться і стосуються помісної Російської Церкви.

Мабуть, чи не найбільш переконливий історичний аргумент для підтвердження своєї тези цей каноніст знаходить у передмові до Еклоги імператора-іконоборця Лева Ісавра, “де він назвав себе спадкоємцем апостола Петра, який має місію пасти отару віруючих”. Така аргументація, як і висновок, що робиться за її допомогою, не може сприйматися інакше, ніж курйоз.

Історія Вселенської Христової Церкви зі всією очевидністю довела, що імператорська влада не є тією інстанцією, без якої

Церква не може існувати. А все фундаментально необхідне в Церкві дано їй від початку та до кінця перебуватиме в ній, як спочатку стояв на чолі її земної частини апостольський сонм, спадкоємцем якого є вселенський кафеолічний єпископат.

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте соборний устрій Православної Церкви.
2. Проаналізуйте співвідношення вселенського та помісного початку в Кафолічній Церкві.
3. Назвіть Главу Тіла Кафолічної Церкви.
4. Дайте характеристику Соборній діяльності Православної Церкви.
5. Перерахуйте питання, вирішення котрих знаходиться в компетенції Вселенських Соборів.
6. Розкрийте вчення про авторитет Вселенських Соборів.
7. З'ясуйте з ким у РКЦ персоніфікується авторитет непогрішимості Церкви.
8. Проаналізуйте католицьке вчення про главенство в Церкві.
9. Викладіть суть вчення про цезаропапізм.

19. ЦЕРКВА ТА ТЕРИТОРІЯ. ЦЕРКОВНА ДІАСПОРА. АВТОКЕФАЛЬНІ Й АВТОНОМНІ ЦЕРКВИ

19.1. Територіальний принцип церковної юрисдикції.

Вселенська Церква складається з окремих помісних Церков. Помісні Церкви містять у собі єпископії (єпархії), а єпархії – парафії. Існують й інші одиниці адміністративно-територіального поділу Церкви: автономні церкви, екзархати, митрополичі округи. Така структура Церкви склалася протягом перших століть її історії, і з того часу в основі своїй вона залишається незмінною.

Адміністративний поділ Церкви будується на територіальному, а не національному принципі. За нормальних умов православні християни будь-якої національності, що проживають на одній території, складають одну парафію та настановляються одним єпархіальним єпископом, тому що, за словом апостола Павла, у Христі *“немає ні елліна, ні іудея, ні обрізання, ні необрізання, варвара, скіфа, раба, вільного”* (Кол. 3, 11). Як сказано, правда, у 34-му Апостольському правилі, *“єпископам всякого народу належить знати першого серед них...”* – однак, історичний контекст цілком однозначно говорить про те, що під “народом” у каноні розуміється територія, зайнята тим чи іншим народом. Провінції Римської імперії склали землі, населені племенами, які зазнали пізніше еллінізації чи латинізації, у назвах провінцій збереглася пам'ять про народи, що населяли їх колись: Дакія, Галатія, Фракія, Нумідія.

У своєму територіальному розмежуванні помісні Церкви зважають на політико-адміністративний поділ, на державні й адміністративні кордони. Крім очевидних зручностей, цей принцип знаходить непряме обґрунтування в самих канонах. Так, 38-е правило Трульського Собору говорить: *“...Якщо царською владою знову улаштований чи надалі улаштований, буде град, то цивільним і земським поділам нехай відповідає і поділ церковних справ”*.

Територіальне начало в розмежуванні церковної юрисдикції допускає і винятки, які за суттю своєю у певному значенні аналогічні поняттю екстериторіальності в міжнародному праві. Так, у давнину глави одних помісних Церков для підтримки

постійного спілкування з іншими Церквами направляли до їхніх митрополитів, екзархів чи Патріархів своїх представників – апокрисіаріїв. Монастирі, у яких перебували апокрисіарії, знаходилися в канонічній владі тієї Церкви, що їх направила. Ці монастирі називалися метохами, чи подвір'ями. В епоху турецького іґа Східні Патріархати засновували свої подвір'я при інших Церквах, особливо багато – у Росії, для збору милостині.

Іншим відступом від територіального начала в розмежуванні юрисдикції є право Патріаршої ставропігії. Слово “ставропігія” походить від грецьких слів “σταυρος” (хрест) і “πρω” (ставити). Поставлення хреста єпископом при заснуванні церкви чи монастиря – символ їхньої канонічної залежності від нього. Право патріаршої ставропігії полягає в тому, що Патріарх може поставити хрест і при улаштуванні монастиря чи церкви поза межами своєї єпархії, включивши їх тим самим у свою безпосередню юрисдикцію. У Росії в синодальну епоху правом ставропігії користувався Святійший Синод.

У візантійську епоху Константинопольські Патріархи підкоряли своїй юрисдикції цілі єпископії, що знаходяться в межах митрополічних областей. Такі єпископії іменувалися автокефальними архієпископіями; під автокефальністю розумілася їхня незалежність від місцевого митрополита.

Унікальною подією в історії Церкви було переселення в VII столітті, під час навали арабів, Кіпрської Церкви на територію Константинопольського Патріархату в Геллеспонт. Кіпрська Церква і в Геллеспонті зберегла свою автокефалію. З цього приводу Трульський Собор видав особливе 39-е правило: *“Оскільки брат і співслужитель наш Іоан, предстоятель острова Кіпру, разом зі своїм народом, через варварські навали, і щоб звільнитися від язичницького рабства, і вірно коритися скіпетру християнської держави, зі згаданого острова переселився в Геллеспонтську область, промислом чоловіколюбного Бога, і старанням христолюбивого і благочестивого царя нашого; то ми ухвалюємо, нехай будуть збережені незмінними переваги, дані престолу названого вище мужа від богоносних отців, які в Єфесі колись зібралися, нехай має новий Юстиніанополь права Константинополя, і поставлений в ньому боголюб'язний єпископ нехай буде старшим*

над усіма єпископами Гелеспонтської області, і нехай посталяється від своїх єпископів, за древнім звичаєм”.

19.2. Діаспора. Найсерйозніший відступ від територіального начала в розмежуванні церковної юрисдикції – діаспора. У країнах, де православні християни живуть не компактною масою, а розсіяні між інославною чи іновірцями, на одній території можуть існувати парафії і навіть єпархії різних Церков. Як відомо, у XX столітті, коли православна діаспора в Америці та Західній Європі в багато разів зросла як внаслідок переселення православних, так і в результаті приєднання до Православ'я інославною християн, у цих країнах постав ряд історично зумовлених проблем у розмежуванні церковної юрисдикції. Константинопольський Патріарх висунув вчення про особливі права Вселенського Престолу і у зв'язку з цим про підпорядкування йому всієї діаспори Західної Європи й Америки. Такі претензії, як цілковито нові, раніше невідомі Церкві, відкидаються більшістю помісних Церков. Споконвіків у житті Церкви дотримувалася така норма: Церква, яка на вернула до християнства нехристиянський народ або повернула до Православ'я єретичну чи розкольникську громаду на території, що не входить до складу жодної помісної Церкви, стає для новозаснованої Церкви Церквою-Матір'ю, кірїархальною Церквою. Саме через це, а зовсім не в силу 28-го правила Халкидонського Собору, Руська Церква протягом сторіч знаходилася в канонічній залежності від Константинопольського престолу.

У 131 (117)-му правилі Карфагенського Собору сказано: *“За декілька років перед цим, у цій Церкві, повним собором визначено, щоб Церкви, що знаходяться в якому-небудь місці, раніше видання законів про донатистів, які стали кафеолічними, належали до тих престолів, єпископами яких переконані були приєднатися до кафеолічного єднання...”*

Територія православної діаспори тому може знаходитися в юрисдикції різних помісних Церков, як це нині і відбувається в Західній Європі і в Америці. Подібна ситуація має тимчасовий характер. Налагодження та розвиток нормального церковного життя в названих країнах має зрештою привести до утворення нових автономних чи автокефальних Церков, але доки цього немає, питання про розмежування юрисдикції залишається складним, спричиняє незгоди та суперечки. При вирішенні

подібних суперечок між автокефальними, незалежними одна від одної Церквами, варто враховувати ряд обставин: у 132 (118)-му правилі Карфагенського Собору названі дві з них – територіальна близькість і воля самого церковного народу: *“Про те, як єпископи кафедральні, і ті, що повернулися від країни Донатової, розділяють між собою єпархії. ...Якщо ж трапиться бути єдиному місцеві; тоді нехай надається тому, до якого в більшій близькості виявиться. Якщо ж буде однаково близько до обох престолів; тоді нехай надійде до того, котрого народ обере”*.

Що стосується територіальної близькості, то, як виходить із 24 (17)-го правила Карфагенського Собору, Нумідійський примас втратив юрисдикцію над Церквою Мавританії Ситифенської *“через її віддаленість”*. У *“Підаліоні”* у тлумаченні до цього правила говориться про його вселенське значення. При територіальному розмежуванні діаспори певне значення має й етнічний принцип, але значення його обмежене рамками саме діаспори. Тому Константинопольський Собор 1872 р. справедливо засудив етнофілетизм як зазіхання на канонічний церковний устрій.

19.3. Автокефальні Церкви. Вселенська Церква складається з автокефальних помісних Церков. Значення терміна *“автокефалія”* змінювалося. Як уже знаємо, *“автокефальними”* у візантійську епоху називалися архієпископії, не залежні від місцевого митрополита та безпосередньо підлеглі Патріаршій юрисдикції. У грецькій канонічній і церковно-історичній літературі дотепер розрізняють статус чотирьох древніх Патріархатів, з одного боку, і нових автокефальних Церков, з іншого, котрі хоча і визнаються цілком самостійними, але, однак, не поставлені в один ряд із древніми Східними Патріархатами. Питання про право на автокефалію і в наш час продовжує залишатися гострим і складним. Навколо нього виникали в минулому і мають місце дотепер суперечки, які часто набувають болісного характеру, спричиняють негарзди та навіть поділи, аж до розриву канонічного спілкування.

Для з'ясування канонічно безперечних критеріїв автокефалії насамперед необхідно розкрити питання про право засновувати самостійну Церкву або дарувати автокефалію. Існує юридичний принцип: ніхто не може надати іншому більше прав, ніж має сам. Це канонічна аксіома. Тому заснувати нову автокефальну Церкву

може або єпископат Вселенської Церкви, або єпископат Церкви автокефальної. Влада єпископату спадкоємна від апостольської.

У минулому інколи висловлювалися помилкові судження про те, що автокефальними можуть бути лише Церкви, засновані самими апостолами. Папа Лев Великий на цій підставі заперечував автокефалію Константинопольської Церкви. Навіть Антіохійський Патріархат відмовляв у автокефалії Грузинській Церкві, спираючись на той історично сумнівний факт, що ніхто з апостолів не був у Грузії. Проте, з одного боку, багато з Церков безсумнівно апостольського походження автокефалії ніколи не мали (наприклад, Коринфська, Фессалонікійська), а з іншого – існують Церкви, самостійність яких загально визнана, хоча вони й не можуть похвалитися апостольським походженням. Автокефалію Церкви набували та втрачали в процесі історії. І вселенський єпископат, який став спадкоємцем апостольського сонму, саме сонму, а не окремих апостолів, має безперечне право суверенно вирішувати питання про заснування та скасування автокефалії, про кордони між помісними Церквами. На Вселенських Соборах – надзвичайних органах єпископської влади – дійсно вирішувалися питання про заснування помісних Церков, їхніх рангах, про кордони між ними, про скасування автокефалії деяких з Церков: так, Халкидонський Собор підтвердив автокефалію Константинопольської Церкви та підпорядкував їй Асійський, Понтійський і Фракійський діоцези.

Оскільки Вселенські Собори і в давнину були подіями винятковими, а тепер от уже понад 1000 років не скликаються, звичайно питання про нову автокефалію або скасування старої вирішується єпископатом помісних Церков, компетенція якого, на відміну від вселенського єпископату, поширюється лише в межах своєї Церкви. При цьому волю помісного єпископату може висловлювати як повний собор, так і малий собор єпископів – Синод.

Константинопольський Патріархат надавав автокефалію Болгарській Церкві (у 932, 1234 і 1946 рр.), Сербській Церкві (у 1218 і 1879 рр.), Російській Церкві (у 1589 р.), Елладській Церкві (у 1850 р.), Румунській Церкві (у 1895 р.) й Албанській Церкві (у 1938 р). Російська Церква дарувала автокефалію Польській, Чехословацькій і Американській Церквам у післявоєнні роки.

Відомо і про злиття декількох автокефальних Церков у одну. Так, у 1920 р. три автокефальні Церкви: Сербська, Карловацька і Чорногорська, а також автономна Церква Босно-Герцеговинська з частиною Константинопольської та Буковинсько-Далматинської Церков об'єдналися в одну Сербську Церкву.

Тільки воля кіріархальної Церкви може бути законним фактором у заснуванні нової автокефалії, але історія знає й інші приклади. Бувало, що автокефалія проголошувалася органом державної влади чи місцевим єпископатом, що самовільно вийшли з підпорядкування соборному єпископату автокефальної Церкви та її першому єпископу. Незаконність подібних акцій із канонічного погляду очевидна, хоча в тих випадках, коли це було спричинено справді назрілими потребами церковного життя, поділи, що виникали услід за самочинним актом, вдавалося виліковувати пізнішим законним даруванням автокефалії з боку Церкви-Матері. Так, Елладський єпископат проголосив автокефалію вже в 1833 р., а дарована вона була Елладській Церкві тільки в 1850 р.; незалежність Румунської Церкви була самочинно проголошена в 1865 р., тобто за 20 років до дарування їй автокефалії Константинопольським Патріархатом; польські автокефалісти в 1923 р. пішли на незаконне відділення від Російської Церкви-Матері, і тільки в 1948 р. питання про польську автокефалію було вирішене правомірно. Подібна ж причина спричинила розрив у спілкуванні між Російською та Грузинською Церквами, що продовжувався з 1917 по 1943 рік.

Автокефалія може засновуватися і всупереч встановленому порядку, однак на законній підставі: у випадку, якщо влада кіріархальної Церкви ухилиться в ересь або розкол. Тоді в силу вступає 15-е правило Двократного Собору: *“...Ті, хто відокремлюється від спілкування із предстоятелем, заради якоїсь ересі, засудженої Святими Соборами чи Отцями, коли, тобто, він проповідує ересь всенародно, і вчить її відкрито в церкві, такі якщо і захистять себе від спілкування з названим єпископом, раніше соборного розгляду, не тільки не підлягають встановленій правилами епітимії, але й гідні честі, що належить православним. Тому що вони засудили не єпископів, а псевдоєпископів та псевдовчителів, і не розколом припинили єдність Церкви, але постаралися оберегти Церкву від розколів і*

поділу”». Це правило поширюється і на вірний православний єпископат однієї з частин Церкви, вища влада якої відійшла від істини. У таких обставинах опинилася Руська Церква після Флорентійського Собору; тому і затвердила вона в 1448 р. свою незалежність від Константинополя, не питаючи на те згоди Патріарха та Синоду, які зрадили Православ'я.

Влада помісного єпископату поширюється лише в межах помісної Церкви. Тому канонічно непереконливі дії Константинопольського Патріархату, який у XX столітті надавав автокефалію окремим частинам інших Церков: вигадана незаконна автокефалія була дарована Польській Церкві й автономія – Церквам Естонії та Фінляндії (остання, проте, у 1957 р. отримала визнання Російської Церкви-Матері Церкви Фінляндської). Для обґрунтування таких дій Константинопольський Патріархат, по-перше, висунув претензію на виняткову юрисдикцію над усією діаспорою, а, по-друге, саме поняття діаспори почав тлумачити занадто широко – під діаспорою в Константинополі розуміють усі парафії і навіть цілі єпархії, що знаходяться за кордонами держави, у якій знаходиться автокефальна Церква.

30 травня 1931 р. Константинопольський Патріарх Фотій II, доводячи право підкорити собі сербські єпархії, що знаходяться за межами Югославії, писав Патріарху Сербському Варнаві: “Всі православні церковні громади та колонії, що знаходяться в діаспорі та поза межами православних автокефальних Церков будь-якої народності, повинні в церковному відношенні бути підлеглими Святійшому Патріаршому Престолу”. Для обґрунтування цієї дивної доктрини Константинопольський Патріарх посилається на 28-е правило Халкидонського Собору, у якому зафіксовані межі юрисдикції престолу Нового Риму: “...тільки митрополити областей Понтіїська, Асійська та Фракійська, і також єпископи в іноплеменників вищеназваних областей, нехай поставляються від вищеназваного святійшого престолу Святійшої Константинопольської Церкви...” Яке відношення мають православні громади Західної Європи до іноплеменників вищеназваних областей – пояснити більш ніж важко. За всім цим стоїть канонічна та географічна невідповідність.

Оскільки для обґрунтування нововигаданих претензій посилання на 28-е правило Халкидонського Собору являє собою очевидну натяжку, в останні десятиліття в Константинополі головні аргументи на користь цих домагань знаходять у змісті 9-го та 17-го правил того ж Халкидонського Собору, де мовиться про права кліриків подавати апеляції на суд митрополита: *“...екзарху великої області, чи до престолу царюючого Константинополя”* (прав. 9). На 9-е правило посилаються як на підтвердження винятних прав Константинопольського Патріархату в Церкві Вселенської, з чого вже виводяться і часткові переваги та права останньої, у тому числі і юрисдикція над діаспорою. Така суть аргументації митрополита Сардійського Максима, автора твору, у якому відстоюється вселенська влада Константинопольських Патріархів.

Проте уважний аналіз історичного контексту, а також зміст цих правил дозволяють зробити один-єдиний висновок: мова йде про кліриків Константинопольського Патріархату, який тільки на Халкидонському Соборі отримав право юрисдикції над *“великими екзархатами”*, що згадуються в 28-му правилі: Понтійським, Асійським і Фракійським. Сам митрополит Максим не знаходить можливості поширювати дію даного правила і на Західний Патріархат. Це було б надто абсурдним через дійсне співвідношення рангів честі перших п'яти єпископів епохи Халкидонського Собору. Що ж у 9-му та 17-му правилах дає підстави для проведення такої межі: кліриків Римської Церкви воно не стосується, а стосується тільки Церков Антіохії, Олександрії, Єрусалима та Кіпру? Для настільки своєрідно профільованого проведення межі зазначені правила жодних підстав не містять.

Сутність автокефалії в тому, що автокефальна церква має самостійне джерело влади. Її перший єпископ, її глава поставляються своїми архиєреями. II Вселенський Собор, затверджуючи стародавню автокефалію Кіпрської Церкви, надав *“тим, хто начальствує в ній”* свободу, *“без претензій до них і без утиснення їх... самим собою здійснювати поставлення благоговійніших єпископів”*. Халкидонський Собор, позбавляючи незалежності діоцези Понта, Іраклії й Асії, надає Константинопольському престолу поставлення митрополитів у

цих областях (прав. 28). Оскільки для архиерейської хіротонії потрібна участь трьох єпископів, а поставлення здійснюється на кафедрі, що вдовствує, з цього неминуче випливає, що для автокефального буття Церкви повинні мати не менш чотирьох єпископських кафедр.

Самостійність автокефальних Церков носить, звичайно, обмежений характер, виявляючись тільки щодо інших помісних Церков, але аж ніяк не Вселенської Церкви, частиною якої вони є. Тому не може бути й мови про самостійність окремої помісної Церкви у сфері віровчення, яке одне й те саме зберігається Вселенською Церквою споконвічно. Усяка розбіжність із істиною, що зберігається всією Церквою, спричиняє випадання з церковного лона. Усі помісні Церкви дотримуються святих канонів, застосовуючи їх до місцевих умов. У сфері богослужіння самостійність автокефальних Церков обмежена обов'язковою відповідністю богослужіння єдиному догматичному вченню та прагненням до однаковості. Але автокефальна Церква сама готує для себе святе миро, сама канонізує своїх святих, сама складає нові чинопослідування та піснеспіви. Повною самостійністю користуються автокефальні Церкви у сфері адміністративної та судової діяльності.

Всі автокефальні Церкви рівноправні. Православ'я відкидає не тільки Римську доктрину про намісництво Христа та непогіршеність римського єпископа, але і претензії Константинопольських Патріархів на особливі права у Вселенській Церкві. Водночас у списках Церков – диптихах, – а отже, і при розподілі місць на соборах, у рамках міжцерковного етикету кожній Церкві відведене своє місце в загальному ряді, і це місце за нею закріплюється твердо; протягом сторіч воно може залишатися незмінним, хоча це місце в диптиху, яке називають рангом честі, позбавлене догматичного значення, а зумовлене історично. В основу диптиха покладені різні принципи: давність Церков, хронологічна послідовність проголошення автокефалії, політичне значення міст із кафедрами перших єпископів.

19.4. Автономні Церкви. Крім автокефальних, незалежних одна від одної Церков, існують ще Церкви автономні. Термін “автономна Церква” – новий, але явище це, коли та чи інша помісна Церква мала досить широку, однак не повну

самостійність, було відоме і в давнину, і в середньовіччя. По суті, Руська Церква до 1448 р. територіально, етнічно й політично відособлена від Церкви-Матері, мала лише обмежену залежність від Константинопольського престолу, чим рішуче відрізнялася від грецьких митрополій. У цьому значенні вона може бути прикладом церковної автономії. Головна відмінність між Церквами автокефальними й автономними полягає в тому, що перші мають самостійну низку апостольського спадкоємства, і їхні єпископи, включаючи і першого серед них, поставляються архиєреями цих Церков, а автономні Церкви такої незалежності позбавлені, їхні перші єпископи поставляються архипастирями кіріархальної Церкви. З цього випливають й інші обмеження самостійності автономної Церкви. Її статус, устав, затверджується Церквою кіріархальною, що теж є вираженням канонічної залежності. Святе миро автономні Церкви одержують від Церкви кіріархальної, вони також беруть участь у витратах на утримання вищої влади кіріархальної Церкви. Перші єпископи автономних Церков підсудні вищій судовій владі Церкви кіріархальної. Свої відносини з іншими Церквами автономна Церква здійснює за посередництвом Церкви кіріархальної.

Автономна Церква звичайно має малу кількість єпископів. Підставою для проголошення автономії можуть бути різні фактори, найчастіше, знаходження її в межах іншої держави, ніж кіріархальна Церква, а також географічна віддаленість і етнічна своєрідність. Історично проголошення автономії часто йшло за здобуттям політичної самостійності державою, де знаходиться ця Церква. Так, у 1815 р. було утворено Сербське князівство, що знаходилося у васальній залежності від Порту, і в 1832 р. Сербська Церква одержала автономію. Втрата ж державної самостійності звичайно веде і до скасування автономії. У 1878 р. Боснія та Герцеговина звільнилися від влади Туреччини й були окуповані Австро-Угорщиною, через два роки Босно-Герцеговинська Церква одержала автономію від Константинопольського Патріархату, але зі входженням Боснії до складу Югославії автономія була скасована.

Статус автономних Церков – проміжний, перехідний, а тому в історії спостерігаються дві тенденції в долі автономних Церков: одні Церкви згодом dorостають до автокефалії і зрештою

одержують її, інші ж втрачають автономію, перетворюючись на звичайні митрополічі округи чи єпархії.

Нині диптихи знають три автономні Церкви: древню Синайську, перший і єдиний єпископ якої з титулом архієпископа Синайського, Фаранського та Раїфського отримує хіротонію від Патріарха Єрусалимського, а також Фінляндську Церкву, кіріархальною для якої нині є Константинопольський Патріархат, і, нарешті, автономну Православну Церкву в Японії: її мати – Російська Православна Церква. Сучасна Українська Православна Церква, яка отримала в 1990 р. самостійність, але зберегла юрисдикційний зв'язок із Російською Церквою, за статусом не автономна.

Питання для контролю

1. Проаналізуйте адміністративний поділ Церкви.
2. Розкрийте вчення про територіальний початок церковної юрисдикції.
3. Наведіть прийняті винятки із територіального принципу церковної юрисдикції.
4. Дайте характеристику терміна "церковна діаспора".
5. Поясніть термін "автокефальна Церква".
6. Охарактеризуйте основні шляхи набуття Церквами автокефального статусу.
7. З'ясуйте, в чому полягає суть автокефалії.
8. Дайте характеристику диптихам Православних Церков.
9. Розкрийте вчення про автономний устрій Церкви.
10. Перерахуйте причини проголошення автономії.
11. Назвіть автономні Православні Церкви.

20. ПОМІСНІ ЦЕРКВИ ТА ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ В НИХ (КАНОНІЧНІ ПІДСТАВИ; ІСТОРИЧНИЙ НАРИС)

20.1. Утворення помісних Церков. Древні митрополії.

Кожна автокефальна помісна Церква являє собою сукупність декількох єпископій, тому вона повинна мати органи своєї єдності, наділені адміністративною владою, що здійснюється над владою окремих єпископів. За допомогою своїх органів вищого управління помісна Церква підтримує постійні відносини з іншими автокефальними Церквами, інакше кажучи, вища церковна влада являє собою орган спілкування помісної Церкви зі Вселенським Православ'ям.

Найбільш ранньою в історії формою об'єднання декількох єпископій у одну помісну Церкву були Церкви окремих провінцій Римської імперії, таких, як Віфінія, Лікія, Єгипет, Понт. Єпископи головних міст цих провінцій іменуються у 34-му Апостольському правилі “першими єпископами”.

В епоху гонінь християнство поширювалося по провінціях із їхніх центрів, де християнські громади часто були засновані самими апостолами або мужами апостольськими, подібно до Церков Антіохії, Риму, Коринфа, Ефеса. Християнські громади, зобов'язані своїм народженням єпископам і проповідникам із апостольських Церков провінційних столиць – митрополій (грецькою – “μῆτροπολις” – “місто-мати”), шанували ці Церкви як своїх матерів, визнавали для себе їхній авторитет, а в певному значенні і юрисдикцію предстоятелів материнських церковних громад. Так склалися перші помісні Церкви, очолювані автокефальними першими єпископами.

“Перший єпископ” мовою 34-го Апостольського правила (і в 9-му правилі Антіохійського Собору, близькому, якщо не тотожному йому за змістом), іменується вже митрополитом. У канонічних пам'ятках уперше цей титул зустрічається у правилах I Нікейського Собору (прав. 4, 6, 7).

На думку професора Н. А. Заозерського, зазначеними канонами вводився новий церковний устрій, і митрополити – це зовсім не нове найменування стародавніх єпископів-примасів, а ієрархи, області яких входили до складу більших округів, що знаходилися в юрисдикції примасів. “Митрополит, – пише він, –

з'явився посередницькою інстанцією між єпископом і примасом”.

У 6-му правилі I Вселенського Собору, у якому наполягається на недоторканності переваг Александрійських єпископів: *“Нехай зберігаються древні звичаї, прийняті в Єгипті і в Лівії, і в Пентаполі, щоб Александрійський єпископ мав владу над усіма цими... Подібно і в Антіохії, і в інших областях нехай зберігаються переваги церков”*, – Н. А. Заозерський знаходить свідчення того, що “законодавець залишив недоторканим стародавній синодально-примаський устрій усюди, де він уже створився та мав своє минуле; примас залишався з попереднім своїм значенням у всьому своєму окрузі; отже, синодально-митрополічий устрій запроваджувався як нова організація, яка централізує церковне управління, тільки як доповнення до устрою, що існував раніше, а в жодному разі не як форма, що заміняє його”.

Насправді, однак, як це встановлено церковними істориками та каноністами, права Александрійського єпископа в епоху I Нікейського Собору були саме правами митрополита, незважаючи на всю величину його області, тому що між Александрійським єпископом і єпископами інших міст Єгипту, Лівії, і Пентаполя не було посередницьких інстанцій”.

Що ж стосується особливого авторитету Александрійського престолу, то його не можна виводити із прав примаса та зводити до цих прав. Високий авторитет кафедри св. Марка поширювався на всю Вселенську Церкву. Тому та обставина, що Александрійські єпископи виділялися з ряду інших митрополитів, не може бути використана як аргумент на доказ того, що вони були главами Церкви, яка мала вже в IV сторіччі кілька митрополій.

“Примас”, “перший єпископ” – це не титули, а всього лише архаїчні вже для IV століття найменування перших єпископів, котрі в Нікейську епоху майже повсюдно почали іменуватися митрополитами. Непряме свідчення того, що примас – це не титул, знаходимо в 48-му правилі Карфагенського Собору: *“Єпископ першого престолу нехай не іменується екзархом ієреїв, чи верховним священиком, чи ким-небудь подібним, але тільки єпископом першого престолу”*. Для Отців

Карфагенського Собору в найвищій мірі характерна була тенденція протистояти прагненню впливових єпископів, насамперед Римського, “вносити димну пихатість світу в Церкву Христову” (Послання Африканського Собору до Келестина, папи Римського). Титули екзарха чи верховного священика відкидаються Отцями Собору, і вони віддають перевагу найменуванню Першоієрарха першим єпископом (примасом), оскільки воно містить лише реальний опис становища першоієрарха серед інших рівних йому єпископів, у ньому для Отців Карфагенського Собору ще не було помітно характеру титулу. Проте, якби титул примаса позначав єпископа, що має владу вищу в порівнянні із владою митрополитів, навщо знадобилося б віддавати перевагу йому над іншими титулами?

Хронологічно поява титулу “митрополит” справді збігається з Нікейською епохою, це, однак, зовсім не свідчить про те, що I Вселенський Собор вводив новий церковний устрій. На початку IV сторіччя, після адміністративної реформи Діоклетіана, що збільшив кількість провінцій і зробив їх основною одиницею територіального поділу імперії, за єпископами столичних міст провінцій-метрополій поступово закріпилося найменування митрополитів. Ними стали ті ж “перші єпископи всякого народу” (Апост. 34), тому що поділ імперії на провінції зберіг сліди етнічної карти недавнього минулого. Так, назва провінції Галатія походить від народу, що населяв її, – еллінізованих галатів, а Фрігії – фрігів.

20.2. Екзархати. Новий етап у процесі зміцнення помісних Церков припадає на середину IV сторіччя. У 6-му каноні Сардикійського Собору вперше згадується сан екзарха (слово “екзарх” відомо було, звичайно, і раніше, але вживалося воно лише стосовно осіб, наділених цивільною владою). Однак немає підстав стверджувати, що під екзархом Отці Собору розуміли єпископа, наділеного іншою владою, ніж митрополит. Швидше, як це впливає із змісту 6-го правила, екзарх і є митрополит.

Проте у 9-му та 17-му канонах Халкидонського Собору знаходимо вже зовсім інше: “Якщо ж хто буде скривджений від свого митрополита, нехай судиться перед екзархом великої області, чи перед Константинопольським престолом”. (17 прав.).

В епоху великих візантійських каноністів (XII ст.) первісне значення церковного титулу екзарха було цілком забуте. Зонара у тлумаченні до 17-ого правила Халкидонського Собору писав: “Деякі екзархами округів називають патріархів... А інші говорять, що екзархами називаються митрополити областей і наводять на свідчення 6-е правило Сардикійського Собору... І краще було б, – резюмує Зонара, – екзархами вважати митрополитів областей”. Але сам текст 9-го та 17-го правил не дозволяє вважати їх митрополитами.

Безсумнівно, правий був Вальсамон, який у тлумаченні до 9-ого правила писав: “Екзарх округу не є, як мені здається, митрополитом кожної області, але митрополитом цілого округу. А округ містить у собі багато областей”. Із тлумачень Вальсамона видно, що в його час значення титулу екзарха змінилося, і в своєму новому значенні він уже не давав ключа до розгадки стародавнього екзаршества: “Ця перевага екзарха, – продовжує Вальсамон, – нині не має дій; бо хоча деякі з митрополитів і називаються екзархами, але не мають у себе в підпорядкуванні інших митрополитів, які перебувають в округах. Отже, ймовірно, у ті часи були якісь інші екзархи округів”.

Саме так. Екзархи, про які мовиться в 9-му та 17-му правилах Халкидонського Собору, були єпископами церковних діоцезів, котрі, як показала історія, були ефемерним утворенням, а правильніше, всього лише проміжним етапом на шляху до оформлення більших церковних утворень – Патріархатів.

20.3. Становлення Патріархатів. Процес церковної централізації спрямований був на те, щоб привести церковну організацію у відповідність до того нового адміністративного поділу, що склався в IV сторіччі. За св. рівноапостольного Костянтина Великого імперія була розділена на чотири префектури: Італію, Галлію, Іллірик і Східну префектуру, найбільшу з усіх. Разом з Ілліриком префектура Сходу складала грекомовну половину держави, а Італія та Галлія – латиномовну.

У тому ж IV столітті префектури були поділені на діоцези, на чолі яких стояли призначувані імператорами й підлеглі префектам вікарії. Східна префектура була поділена на 5 діоцезів: Схід (у вузькому значенні слова) зі столицею в Антіохії – до цього діоцезу ввійшли Сирія, Палестина, Аравія та

Месопотамія; Єгипет із Лівією та Пентаполем (головне місто – Олександрія); Азію (з центром у Єфесі), що об'єднала провінції, розташовані в південно-західній частині Малої Азії; Понт із столицею в Кесарії Каппадокійській, який займав північно-східну частину Малоазійського півострова та Вірменське нагір'я; і Фракію (східний край Балканського півострова з центром в Іраклії), на території якої знаходилася й нова столиця імперії – Константинополь.

Іллірійську префектуру з центром у Фессалоніках складала два діоцези: Македонія та Дакія. Італійська префектура містила в собі Італію, Африку (з столицею в Карфагені) і Західний Іллірик (західну частину Балкан). До Галльської префектури входили Галлія, Іспанія, Британія та Мавританія. Обидві імперські столиці – Рим і Константинополь – вилучені були з обласного підпорядкування.

Подібно до того, як поділ імперії на провінції став підставою для утворення митрополичих областей, так введення діоцезальної організації цивільного управління призвело до об'єднання митрополій у більші церковні області, перші єпископи яких називалися “екзархами”, а ще частіше “архієпископами”.

Процес збільшення помісних Церков на цьому не закінчується. Винятковим становищем Константинополя, “міста царя й сенату”, зумовлене і його церковне піднесення. Незважаючи на заперечення Рима, вже II Вселенській Собор постановив: *“Константинопольський єпископ нехай має перевагу честі після Римського єпископа, тому що місто це є новий Рим”* (3 прав.). Цей Собор включив до юрисдикції Константинопольського єпископа, крім Фракійського, також Азійський і Понтійський діоцези (прав. 28). У латинській половині імперії влада Римського єпископа поширилася спочатку на Італію, крім Равенської та Міланської Церков, а потім і на весь Захід. Уже Нікейський Собор надав першість честі в Палестині єпископу Елїї-Єрусалиму, Матері всіх Церков (прав. 7). Пізніше це призвело до повної самостійності, до автокефалії Єрусалимської Церкви. У межах свого діоцезу залишилася Олександрійська Церква.

До часу Халкидонського Собору остаточно склався диптих перших єпископів Християнської Церкви: Римський, Константинопольський, Александрійський, Антіохійський, Єрусалимський. У такому порядку п'ять перших престолів перераховані в 36-му правилі Трульського Собору: *“...визначаємо, нехай має престол Константинопольський рівні переваги з престолом древнього Рима і, як цей, нехай звеличується у справах церковних, будучи другим після нього: після ж нього нехай буде престол великого граду Олександрії, потім престол Антіохійський, а за ним престол граду Єрусалима”*.

У церковних джерелах слово “Патріарх” щодо єпископів уживається з кінця IV століття, спочатку, проте, без однозначного, фіксованого значення. Так, за словами церковного історика Сократа, II Вселенський Собор довірив канонічне керування окремих областей східної половини Римської імперії таким єпископам: “столицю та Фракію – Нектарію Константинопольському, Понтику – спадкоємцю Св. Василя Великого по кафедрі Каппадокійській – Елладію, Григорію Ніському та єпископу Мелитинському у Вірменії – Отрею; Азійський округ поділили між собою Амфілохій Іконійський і єпископ Антіохії Пісідійської Оптим. Єгипетські Церкви доручені Тимофію Александрійському, а управління Церквами східного округу довірено єпископам його Пелагію Лаодикійському та Діодору Тарсійському, з збереженням переваг Церкви Антіохійської, наданих присутньому тоді на Соборі Мелетію”. Цих єпископів Сократ іменує Патріархами.

Ймовірно, перший офіційний документ, у якому слово “патріарх” вжито як вищий ієрархічний титул, – “Конституція” Зенона від 477 року.

У канонах титул Патріарха з'являється сторіччя по тому, вперше в 7-му правилі Трульського Собору: *“Оскільки ми побачили, що в деяких Церквах диякони мають церковні посади, і тому деякі з них, дозволивши собі зухвалість і свавілля, передують пресвітерам, того заради визначаємо: диякону, якщо б і мав достоїнство, тобто, яку-небудь церковну посаду, не займати місця вище пресвітера; хіба коли, представляючи*

особу свого Патріарха чи митрополита, прибуде в інше місто для деякої справи...”

У IX столітті склалося своєрідне вчення про пентархії, про те, що в Церкві може бути лише п'ять Патріархів, подібно до того як є тільки 5 почуттів, і весь Всесвіт має бути поділений між ними. Теорію “пентархії” відстоював Антіохійський Патріарх Петро; його міркування на цей предмет було внесено до “Синописа” Стефана Ефеського, а звідти, через Аристина, – до “Кормчої” св. Сави і, отже, – до друкованої “Кормчої” (гл. 40) Прихильником цього курйозного вчення був і знаменитий Вальсамон.

Теорія “пентархії”, позбавлена і канонічних, й історичних основ, надавала пізніше грекам-філетистам позірних доказів у відстоюванні церковної гегемонії над негрецькими Православними Церквами. Тенденція, яка виявилася в цій теорії, існує і нині. Ця обставина може стати причиною ускладнень у взаємовідносинах Східних Патріархатів і помісних Церков, що одержали автокефалію в друге тисячоліття від Різдва Христового.

Проте вже III Вселенський Собор, підтвердивши у своєму 8-му правилі автокефалію Кіпрської Церкви, котру заперечувала Антіохія, не залишив ніяких розумних церковних основ для розвитку вчення про виняткові переваги п'яти перших Престолів християнського світу. Повчальне положення, яким закінчується це правило: *“Те ж нехай дотримується і в інших областях, і всюди в єпархіях; щоб ніхто з боголюб'язних єпископів не розпросторював влади на іншу єпархію, яка раніше і спочатку не була під рукою його, чи його попередників; але якщо хто розпросторив, і насильно яку єпархію собі підкорив, нехай віддасть її: нехай не порушуються правила Отців; нехай не вкрадається, під виглядом священнодійства, гордовитість влади мирської; і нехай не втратимо по малу, непримітно, тієї свободи, яку дарував нам Кров'ю Своєю Господь наш Ісус Христос, визволитель усіх людей”*.

20.4. Нові автокефальні Церкви. Крім древньої Кіпрської Церкви, споконвіку автокефальної, і заснованої за імператора св. Юстиніана автокефальної архієпископії Нової Юстиніани, з

кінця I тисячоріччя після Р.Х. створюються нові автокефальні Церкви. Глави їх згодом удостоюються Патріаршого сану.

Утворення нових помісних Церков було пов'язане з слов'янською колонізацією Балкан і наверненням слов'янських народів у християнство. Так, за царя Болгарського Симеона, спадкоємця Хрестителя болгар св. царя Бориса, Болгарська Церква отримала фактичну незалежність від Вселенського Патріархату, а в 927 р. Константинопольська Церква визнала її автокефальний статус і патріарше достоїнство її Предстоятеля Даміана. Правда, після розгрому Болгарії імператором Василем Болгаробійцем Болгарська Церква втратила Патріарше очолення. Новим її главою став тоді архієпископ Охридський, що мислився як правонаступник древніх архієпископів Нової Юстиніани. Патріаршество відновлене було в Болгарії разом із її національно-державним відродженням у XIII столітті, коли Константинопольський Патріарх разом із іншими Східними Патріархами подарував архієпископу Тирновському Патріарший титул. Удруге болгарська церковна автокефалія була втрачена після загибелі Болгарської держави під натиском османських турків. До середини XVIII століття проіснувала автокефальна Охридська архієпископія, проте клір цієї південнослов'янської Церкви був еллінізований. Нове відновлення церковної незалежності болгарського народу відбулося вже в XIX столітті, у 1872 р., спочатку, щоправда, самочинно і з порушенням канонів, що спричинило за собою припинення євхаристичного спілкування новоствореного Болгарського екзархату з іншими Православними Церквами. Лише в 1945 р. болгарська схизма була подолана, а з 1953 р. Болгарська Церква, як і в середньовіччя, очолюється Патріархом.

Подібно до Болгарської, і Сербська Церква у своїй історії пережила кілька трагічних розривів. Самостійна архієпископія була заснована в Сербії на початку XIII сторіччя, за сина великого жупана Неманя Стефана Першовінчаного. Автокефальним архієпископом став молодший син Неманя – афонський чернець св. Сава. У 1346 р., за короля Стефана Душана, собором сербських єпископів архієпископ Печський Іоанікій був зведений у сан Патріарха. За цим настала анафема з

боку Константинопольської Патріархії, що ревниво охороняла свої переваги. Анафема була знята в 1374 р., у самий переддень османського поневолення Сербії. В 1766 р. Османською Портою скасовується Печська Патріархія, а всі сербські єпархії передаються в підпорядкування Патріарху Константинопольському. І тільки в 1879 р., після відновлення Сербської державності, Сербська Церква повернула собі автокефальний статус. У 1710 р. Печська Патріархія подарувала автокефалію митрополиту Карловацькому, главі Православної Церкви на території католицької Хорватії, що входила до складу Австрійської держави. Після угорського повстання 1848 р. митрополити Сремських Карловців почали носити титул Патріархів. А в 1920 р., слідом за державним об'єднанням сербів, хорватів, словенців і македонців у єдину державу, у єдиний Сербський Патріархат об'єднані були і раніше самостійні Церкви народів Югославії.

Російська Православна Церква – дочка Константинопольського Патріархату – стала автокефальною в 1448 р.

Румунська Церква отримала автокефальний статус у 1865 р. після здобуття румунським народом державної незалежності. У 1925 р. Предстоятель Румунської Церкви Мирон був зведений у сан Патріарха.

Історія Грузинської Церкви рішуче відрізняється від історії Балканських Церков, у якій багато паралельних ліній. Грузинське християнство значно давніше слов'янського. Вже в IV столітті, завдяки апостольському подвигу св. Ніни, грузинський народ був просвічений ученням Христа. Під впливом св. рівноапостольної Ніни нову віру прийняв Грузинський цар Міріан. На відміну від слов'янських Церков, матір'ю Грузинської Церкви була не Константинопольська, а Антіохійська Церква. У 467 р. Предстоятель Іверської Церкви, кафедра якого знаходилася у Мцхеті, одержав від Антіохійського престолу титул католикоса. Цим титулом іменувалися Первоієрархи Церков, що територіально знаходилися за східними кордонами Візантійської імперії. Перше згадування сану католикоса сягає 410 р. Католикосом був тоді єпископ Селевкії Вавилонської, який очолював Церкву в Перській державі та знаходився в юрисдикції Архієпископа

Антіохійського (що пізніше і тепер іменується Патріархом Сходу), проте з дуже широкою автономією, оскільки через майже постійні військові дії на візантійсько-перському кордоні зв'язки католикосата з Антіохійською кафедрою були утруднені. Католикосами називаються також Патріархи Вірменської церкви, що відокремилася від Вселенського Православ'я після Халкидонського Собору. Католикоси Грузинської Церкви із середини VIII століття стали фактично самостійними Первоієрархами, хоча автокефалія Грузинської Церкви не була визнана ні в Антіохії, ні в Константинополі. У XIV сторіччі в Західній Грузії був утворений новий католикосат із резиденцією спочатку в Бічвінті (Піцунда), а потім у Кутаїсі. Останній Абхазсько-Імеретинський католикос Максим наприкінці XVIII століття пішов на спочинок у Росію, у Київ. Після страшного розгрому Грузії перськими полчищами в 1795 р., коли чисельність населення в минулому, за часів цариці св. Тамари, великої держави скоротилася до декількох десятків тисяч, грузинський народ побачив свій порятунок у підданстві Росії. У 1801 р. Грузія була приєднана до Російської Імперії. Незабаром після цього, у 1811 р., скасовується і грузинська церковна автокефалія. Замість католикоса Антонія V, що пішов на спочинок, Святійший Синод призначив у Грузію екзарха. У 1917 р. Грузинська Церква відновила свій автокефальний статус, який, однак, не був визнаний ні Помісним Собором 1917–1918 рр., ні новообраним Патріархом св. Тихоном. Предстоятель Грузинської Церкви одержав титул Католикоса-Патріарха. Канонічне спілкування між Російською та Грузинською Церквами було відновлене в 1943 р.

20.5. Диптихи. Нині Вселенська Православна Церква містять дев'ять Патріархатів. У порядку диптиха це: Константинопольський, Александрійський, Антіохійський, Єрусалимський, Московський, Грузинський, Сербський, Румунський і Болгарський Патріархати; 6 автокефальних Церков очолюються архієпископами (Кіпрська, Елладська й Албанська) і митрополитами (Православні Церкви в Польщі, у Чехословаччині та в Америці).

Історія утворення помісних Церков не залишає можливості для догматизації переваг тих чи інших кафедр. Самі канони (3 прав. II Всел. Собору; 28 прав. IV Всел. Собору) говорять про

політичні підстави піднесення престолів, що історично змінюються. Цивільне становище міста визначає його місце в диптиху. У 28-му правилі Халкидонського Собору недвозначно сказано: *“Тому що престолу старого Рима Отці доречно надали переваги; оскільки то було царююче місто”*. Здоровий церковний консерватизм, щоправда, виявляється в тому, що переваги кафедри можуть зберігатися тривалий час і після падіння політичного значення міста.

Рим заперечував у давнину й заперечує нині політичну зумовленість рангу церковної кафедри. Ще в епоху церковної єдності Сходу і Заходу західні Отці та єпископи Рима підстави для переваг одних престолів перед іншими вбачали, в основному, якщо не винятково, в апостольському походженні Церков.

Поява цієї доктрини пояснюється особливостями церковної історії Заходу. Як писав П.В. Гідулянов, *“через відсутність на заході громад, заснованих апостолами, через те, що тут єдиною такою громадою був Рим, провідне становище римського єпископа виводили із заснування Римської церкви апостолами й особливо Петром, князем апостолів”*. Що ж стосується Сходу, то до нього це західне вчення непридатне: походження Коринфської Церкви нітрохи не менш поважне, ніж походження Церкви Александрійської; проте Коринфські єпископи ніколи не претендували на рівну честь з Александрійською.

Однак загальноприйнята на Сході тенденція пояснювати церковний ранг кафедри політичним становищем міста цілком поширюється і на Захід: Рим – це першопрестольна столиця імперії, Карфаген – столиця Африки, Равенна – резиденція Західно-Римських імператорів. Отже, східний погляд, прямо висловлений у 28-му правилі Халкидонського Собору, має всі підстави претендувати на загальноцерковну значимість.

20.6. Устрій вищого управління помісних Церков. У ході історії помісні Церкви ставали все більшими утвореннями, але основні принципи їх внутрішнього устрою, будь то митрополії IV століття чи пізніші Патріархату, залишалися незмінними й неперушними,

Канонічна основа структури управління в будь-якій автокефальній помісній Церкві визначена в 34-му

Апостольському правилі: *“Єпископам усякого народу, – говорить воно, – належить знати першого в них, і визнавати його як главу, і нічого, що перевищує їх владу, не чинити без його міркування: чинити ж кожному тільки те, що стосується до його єпархії і до місць до неї приналежних. Але і перший нічого нехай не діє без міркування всіх. Тому що так буде одностайність, і прославиться Бог у Господі в Святому Дусі, Отець і Син і Святий Дух”*.

За тлумаченням Зонари, “це правило велить, щоб перших єпископів у кожній єпархії вважали главою і без них не робили нічого такого, що має відношення до загального стану Церкви, якими є, наприклад, догматичні дослідження, заходи із приводу загальних помилок, поставлення архиєреїв тощо... Проте, – продовжує Зонара, – і першому єпископу правило не дозволяє, за зловживанням честю, перетворювати її на перевагу, діяти самовладно і без спільної згоди своїх співслужителів робити щонебудь зазначене вище, чи подібне до того”.

Більша частина правил, що конкретизують права й обов'язки першоєрарха – глави помісної Церкви, – належать до IV ст. – першої половини V ст., тому звичайно перший єпископ іменується в цих канонах митрополитом.

Правило 9-е Антіохійського Собору, по суті, являє собою розгорнутий перифраз 3-го Апостольського правила, 16-й і 20-й канони Антіохійського Собору та 19-е правило Халкидонського Собору покладають на митрополита обов'язок скликати Помісні Собори й надають йому право головувати на них. 4-й та 6-й канони I Нікейського Собору покладають на першоєрархів піклування про кафедри, що вдовствують, та здійснення керівництва при обранні єпископів, а також затвердження обраних. Згідно з 9-м правилом Халкидонського Собору главі помісної Церкви (митрополиту й екзарху) належить право приймати скарги на єпископів і призначати відповідні розслідування, 63-є правило Карфагенського Собору передбачає відвідування першоєрархом підлеглих єпископій, іншими словами, надає йому право візитації.

Нарешті, згідно з 14-м правилом Двократного Собору, підлеглі першоєрарху єпископи зобов'язані возносити його ім'я за богослужінням: *“Якщо який єпископ, – говорить канон, –*

ставлячи приводом провину свого митрополита, раніше соборного розгляду, відступить від спілкування з ним, і не буде возносити ім'я його, за звичаєм, у Божественному тайнодійстві; про такого святий Собор визначив: нехай буде позбавлений сану...”

Отже, обов'язки, покладені відповідно до канонів на Першоієрарха помісної Церкви, не зводяться до головування в соборі єпископів, як це намагалися подати в російському церковному друці початку ХХ століття прихильники обновленської тенденції.

У правилах, однак, визначені і межі влади Першоієрарха. У справах, що стосуються всієї помісної Церкви, він не може вирішувати нічого важливого без згоди собору єпископів (Апост. 34, 74; Антиох. 9, 19). Першоієрарх обирається й поставляється собором залежних від нього єпископів; і у випадку сумної необхідності підлягає їхньому суду (1-е прав. Єфеськ. Соб.) У парикії підлеглого йому єпископа першоієрарх міг діяти лише як адміністративна влада, але не як архиєрей: він не вправі був тут ні рукопокладати, ні вчити, ні здійснювати які-небудь архиєрейські дії без згоди місцевого єпископа (Жормч. гл. 58; Відповідь єп. Кіпрського Іоана III). При рішенні церковних справ Першоієрарх діє не одноосібно, а від імені всієї помісної ієрархії, що представлена на Соборі. Через Собор виявляється еклезіологічний принцип рівності духовної влади, рівності служіння всіх єпископів, незалежно від їх титулів і приналежної їм адміністративної влади, про що з чудовою глибиною та силою говорив Патріарх Сергій при його нареченні в єпископа: “Саме єпископське служіння в його суті... завжди й усюди залишається тим самим апостольським служінням, здійснюється воно у великому Царгороді, чи в незначному Сасимі”.

Згідно із 37-м Апостольським правилом, скликання собору відбувається двічі на рік: *“У перший раз, у четвертий тиждень П'ятидесятниці, а у другий, у жовтні у дванадцятий день”*. Пізніше Трульський Собор видав нове правило: скликати собор не рідше одного разу в рік: *“Але оскільки, через набіги варварів, і з інших випадкових перешкод, предстоятелі церков не мають можливості зібрати собори двічі на рік, тоді вирішено: для*

церковних справ, що можуть, як імовірно, виникати, у кожній області, всіляко бути собору вищеназваних єпископів раз на рік... у тому місці, яке, як вищесказано, обере єпископ митрополії” (8 прав.). На заклик першоієрарха всі єпископи зобов'язані прибути на зазначене ним місце. Відсутні без поважної причини підлягають заборонам (IV Всел. 19; Карф. 87; Трулл. 8).

Щоб постанови Собору мали законну силу, він, відповідно до канонів, має складатися не менше ніж із 3 ієрархів – митрополита та двох єпископів (Антіох. 16, 20). Карфагенський Собор у своєму 12-му правилі передбачає присутність 12-ти єпископів для суду над єпископом, 6-ти для суду над пресвітером, 3-х для суду над дияконом. Але в судовій практиці Древньої Церкви це правило не вважалося обов'язковим. У випадку, якби місцеві цивільні начальники перешкодили єпископу з'явитися на собор, то, відповідно до церковних канонів, вони підлягають відлученню (VII Всел. 6), а на підставі 137-ої новели Юстиніана такі начальники усувалися від своєї посади. До компетенції собору належать усі справи, що стосуються церковної сфери, однак, природно, вирішуватися ці справи мають на загальноцерковних підставах, відповідно до догм і канонів; у протилежному разі помісна Церква ризикує відпасти від кафоличної єдності. За визначенням VII Вселенського Собору, питання, що належать до відання соборів, розділяють на “канонічні” та “євангельські”.

Згідно із тлумаченням Вальсамона, “канонічні передання є: законні й незаконні відлучення, визначення кліриків, керування єпископським майном і таке, тобто все, що стосується сфери церковного управління й суду, а євангельські передання та Божі заповіді є: хрестити в Ім'я Отця і Сина і Святого Духа; не чини перелюб, не перелюбствуй, не свідчи неправдиво та подібне (іншими словами, літургійне життя Церкви, християнська моральність і віровчення). Відповідно до 37-го Апостольського правила та 20-го правила Антіохійського Собору до компетенції Собору належать і “міркування про догми благочестя”.

Помісний Собор є також і судовою установою. Він являє собою першу інстанцію під час розгляду спорів між єпископами про кордони їхніх областей (IV Всел. 17; Трулл. 25) за скаргами

кліриків на чужого архиєрея (IV Всел. 9) і за скаргами на єпископів із обвинуваченням їх у діях, несумісних із достоїнством архиєрейського сану (Ант. 12). А для всіх мирян і кліриків, щодо яких єпископ виніс вирок про їхнє відлучення, Помісний Собор являє собою другу апеляційну інстанцію (I Всел. 5; Ант. 6, 14, 15).

20.7. Вище управління в Патріархатах. Права Патріархів, відповідно до канонів, у головному аналогічні правам автокефальних митрополитів, але коло їх ширше. Патріархам належало право затверджувати митрополитів, обраних провінційними соборами, і рукопокладати їх. На відміну від митрополитів, вони мають право ставропігії, тобто, надсилаючи свій патріарший хрест при заснуванні храму або монастиря, патріархи можуть вилучити цей храм або монастир із юрисдикції місцевого єпископа. За тлумаченням Вальсамона до 31-ого Апостольського правила, право ставропігії, не згадане в канонах, ґрунтується на “довготерміновому церковному неписаному звичаї, що з незапам'ятних часів і понині має в церкві силу правил”.

Канонічні постанови про обрання митрополитів поширилися спочатку і на обрання Патріархів. Пізніше право затвердження Патріархів привласнили собі світські государі. У XV столітті, перед занепадом Візантійської імперії, єпископ Симеон Солунський так описував поставлення Патріарха: “Коли Патріарх помирав, імператор закликав єпископів найближчих міст для участі у виборчому соборі, крім єпископів, на соборі був присутнім також хартофілакс палацу. Собор обирав трьох кандидатів, котрі і пропонувалися на розгляд імператора. Імператор обирав одного з них. Потім відбувалася інтронізація новообраного. Імператор надсилав йому мантию і панагію попереднього Патріарха, які зберігалися в нього як у захисника Церкви після його смерті, потім у палаці сам вручав обраному Патріарший жезл і оголошував його Патріархом”. На докори тих, хто заперечував проти участі імператора в поставленні Патріархів, Симеон Солунський відповідав так: “Зовсім не імператор поставляє Патріарха, а собор, імператор, будучи благочестивим, бере лише участь у цьому і не тому тільки, що він захисник Церкви та помазаник Божий, але щоб, беручи в

цьому участь, надати більшу силу тому, що робить Церква”. Католицьким богослов'ям і каноністами практика участі імператора в поставленні Патріархів і єпископів використовується як аргумент у протиправославній полеміці. Проте, як зазначав єпископ Никодим (Мілаш), “у давні часи, набагато раніше, ніж з'явилася участь візантійських імператорів у поставленні Константинопольського Патріарха, західні государі при обранні римських пап користувалися правом затвердження. Про це свідчать постанова імператора Гонорія, який у 418 р. підтвердив собор Боніфація I та відкинув собор Євлавія; едикт Одоакра 484 р. про те, що жоден вибір папи не може бути *sine nostrae consultatione* (без наради з нами); закон Теодориха, що підтверджує едикт Одоакра в цьому відношенні. Після визначення Латеранського собору 1179 р., яким обрання пап було довірено винятково колегії кардиналів, право затвердження папського обрання з боку государя отримало негативний характер і перетворилося на право заборони обирати особу, проти якого були західні государі”. Ще в XIX столітті Австрійському імператору належало право вето при обранні кандидатів на папський престол.

20.8. Рівність помісних Церков. Відповідно до канонів, усіх Патріархів визнають рівними між собою. Однак Римські єпископи, що засвоїли собі разом із Александрійськими й Антіохійськими Патріархами титул пап, уже з VI сторіччя починають заявляти претензії на владу над усією католицькою Церквою, обґрунтовуючи їх уявним верховенством Первоверховного апостола Петра, “князя апостолів”, як його називають на Заході, над іншими апостолами. На Сході, який завжди залишав за Римськими єпископами першість честі та вбачав у них захисників і охоронців Православ'я, домагання на верховенство в Церкві не викликали ніяких церковно-правових наслідків, а от західні церкви поступово, одна за одною, справді опинилися в юрисдикції пап.

Особливо стійкий опір папським домаганням чинила Африканська Церква; Карфагенський Собор ввів до своїх правил “Послання до папи Римського Келестина” (424 р.), яке ввійшло в усі зводи правил. У цьому посланні Собор відкидає право Римського папи приймати апеляції на судові постанови

собору африканських єпископів. Але після навали вандалів – аріан – знекровлена Африканська Церква була змушеною шукати захисту в папі. Проте на Сході (до Халкидонського Собору) до першості прагнули Александрійські єпископи. Заслуги свв. Афанасія та Кирила в захисті Православ'я, тісний союз Олександрії з Римом, що установився з часів св. Афанасія, високий авторитет александрійської богословської школи, що перевершувала за своїм науковим рівнем усі інші християнські школи імперії – живили амбіції Александрійських пап. Але осуд і низложення глави Александрійської школи Діоскора Халкидонським Собором поклало кінець цим домаганням, що не здійснилися.

З кінця IV століття на перше місце висувається Константинопольський Патріарх. Завдяки політичному значенню столиці Константинопольський Патріарх, до якого першого з усіх єпископів звертався імператор, здобув істотні переваги перед іншими грецькими Первоієрархами. Він одержав статус посередника між імператором та іншими Патріархами. Приїзджаючи до столиці, Александрійський, Антіохійський чи Єрусалимський Патріархи могли представлятися царю тільки після попередньої доповіді в Патріарха Константинополя. За єпископами Нового Рима Халкидонський Собор визнав право приймати апеляції на митрополитів Патріархату: *“Якщо ж на митрополита області єпископ чи клірик, має невдоволення; нехай звертається чи до екзарха великої області, чи до престолу царюючого Константинополя, і перед ним нехай позиває”* (прав. 9). Наприкінці VI століття, з часів св. Іоана Посника, Константинопольські первоієрархи засвоюють собі титул Вселенських Патріархів, проти чого марно протестував папа Григорій Великий. Ще виразніше значення Константинопольських Патріархів як первоієрархів Грецького Сходу, подібних до Римських Патріархів латинського Заходу, проявилось після того, як область Іллірика (що займала Балканський півострів), у якій переважало грецьке населення, разом із грекомовною у ту епоху Сицилією, імператором Левом Ісавром були вилучені з юрисдикції Рима та передані в керування Константинопольським Патріархам.

Значення інших східних патріархів, підірване христологічними ересями, коли більша частина населення Єгипту та Сирії відпала від Православної Церкви, а потім і арабським завоюванням цих країн, зменшилось до крайності. Константинопольський Патріарх дійсно залишився єдиним духовним главою всього християнського Сходу. Ці історичні обставини дали привід для винаходу візантійськими каноністами ще однієї безпідставної теорії. У тлумаченні на 3-є правило II Вселенського Собору Аристин писав: “Однакові переваги й однакова честь з римським єпископом повинен мати і єпископ Константинополя, як і у 28-му правилі Халкидонського собору зрозуміле це правило, тому що це місто є новим Римом і одержало честь бути містом царя та синкліту. Тому що прийменник “по, після” (μετα) тут позначає не честь, але час, подібно до того, якби хто сказав: “після тривалого часу” і єпископ Константинополя одержав рівну честь з єпископом Римським”. Заперечуючи проти такого надуманого тлумачення, Зонара зауважував: “Деякі думають, що прийменник “по” означає не применшення честі, а порівняно пізнішу появу цього встановлення. Але 131-а новела Юстиніана, що знаходиться в п'ятій книзі Василик, титулі 3-му, дає підставу інакше розуміти ці правила, як їх і розумів цей імператор. У ній мовиться “Постановляємо, згідно з визначеннями Св. Соборів, щоб Святійший папа стародавнього Рима був першим із всіх ієреїв, а блаженніший єпископ Константинополя, Нового Рима, займав другий чин після Апостольського престолу стародавнього Рима та мав перевагу честі перед всіма іншими”. Отже, чітко видно, що прийменник “по” означає применшення і зменшення. А інакше і неможливо було би зберігати тотожність честі щодо обох престолів. Тому що необхідно, щоб при піднесенні імен предстоятелів їхніх один займав перше, а другий – друге місце, і в кафедрах, коли вони зйдуться разом, і в підписаннях, коли в них буде потреба”. Із Зонарою в усьому згодний і Вальсамон.

На підтримку домагань Константинопольських ієрархів на верховенство в Церкві у другій половині XI століття був виконаний грецький переклад підробленої дарчої грамоти Костянтина Великого папі Сильвестру, насправді складеної в Римі не раніше початку IX століття. За змістом цієї грамоти

Римський єпископ виявлявся не тільки духовною главою, але й мирським володарем Італії та всього Заходу. У Константинополі втрату цих переваг Римського папи, що розуміються, звичайно, не так широко, пов'язували не стільки з відпаданням Рима від Вселенського Православ'я, скільки з переміщенням столиці, царського скіпетра, зі старого Рима до Нового Рима. Константинопольські Патріархи не претендували, звичайно, на світську владу в імперії, але спиралися на цей фальсифікат у відстоюванні своїх домагань на верховенство в Церкві. Хоча, звичайно, на більш серйозному і глибокому рівні канонічного мислення Константинополь не доходив до кваліфікованої папістичної теорії. Всі ці своерідні вимисли відображали не більше ніж тенденцію. Провідне значення Константинопольського Патріарха на Православному Сході не тільки збереглося, але навіть зросло після падіння Константинополя в 1453 р. Завойовник Ромейської держави Мухаммед II визнав Патріарха Геннадія Схоларія главою всієї “райї” – християнських підданих Порту – не тільки в духовному, але і в цивільному відношенні. Константинопольські Патріархи одержали в Османській імперії статус етнархів. Досить характерна і така обставина: Порта вступала у зносини з Патріархом через міністерство іноземних справ.

Подібно до вищої церковної влади у стародавніх автокефальних митрополіях, у Патріархатах церковна влада здійснювалася в єднанні Первоієрарха – предстоятеля із собором єпископів. Але оскільки регулярні збори єпископів таких великих областей, якими є патріархати, пов'язані були з великими утрудненнями та незручностями, вже в період Вселенських Соборів при патріарших кафедрах утворилися постійні собори чи синоди єпископів. Слово “синод” означає Собор, але в російській мові воно почало вживатися у значенні “малий собор, що постійно діє”. Особливу важливість серед них мав, звичайно, Константинопольський синод ендимуса (συνόδος ενδημουσα). Він збирався з митрополитів і єпископів, що приїжджали до столиці у справах своїх Церков, і часом проживали в ній роками. Завдяки цьому Патріарх повсякчас мав можливість зібрати достатню кількість архиєреїв для прийняття соборного рішення. Після падіння Візантії, коли до Патріарха із

синодом перейшла і цивільна влада над православними підданими Порту, до синоду входили і представники мирян – фанаріоти, що обираються народними зборами.

Питання для контролю

1. Проаналізуйте процес створення помісних Церков.
2. Дайте характеристику стародавніх екзархатам.
3. Розкрийте історичний шлях становлення Патріархатів.
4. Проаналізуйте процес створення нових автокефальних Церков.
5. З'ясуйте вчення про устрій вищого управління в помісних Церквах.
6. Охарактеризуйте вище управління в Патріархатах.
7. Розкрийте вчення про рівність помісних Церков.

21. ЄПАРХІАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ. КАНОНІЧНІ ПІДСТАВИ

21.1. Єпархія. Частина Вселенської та Помісної Церкви, яка управляється єпископом, – єпархія – на Заході називається діоцезом. Обидва ці терміни не збігаються за своїм значенням з аналогічними, що існували в давнину. У давнину діоцезом називали величезні області Римської імперії, кожна з яких містила в собі кілька провінцій. З відповідних цивільним діоцезам церковних областей вирости згодом Екзархати та Патріархати. А “єпархія” – це грецький синонім слова “провінція”, тобто відповідно до церковно-адміністративного розподілу область, на чолі якої стояв єпископ митрополії – столиці єпархії – митрополит. У кожній з таких провінцій – єпархій – було кілька єпископів.

У перші століття історії Християнської Церкви єпископ був у кожному місті, де існувала християнська громада; звичайна назва його області, тобто міста і прилягаючих до нього приміських селищ, – парикія. Згодом від цього слова відбулося слово “парохія”, що означає “парафія, приход”. Усе це треба мати на увазі, щоб не заплутатися в стародавніх термінах, які не збігаються за значенням, але етимологічно пов’язані із прийнятими нині.

У давнину церковне життя зосереджувалося в містах, тому межі між периферіями єпископій були не особливо чіткими, і часто виникали непорозуміння. Як зазначав єпископ Никодим (Мілаш), “траплялося, що єпископ однієї області рукопокладав кліриків з області іншого єпископа, а деякі священники залежали від двох єпископів, траплялося також, що в одному місці було по 2 єпископи”.

Лише після припинення гонінь (313 р.) церковна влада змогла установити точні межі між церковними областями. II Вселенський Собор проголосив загальний принцип: *“Єпархіяльні єпископи нехай не поширюють своєї влади на церкви поза межами своєї області, і нехай не змішують церков”* (2 прав.). А Халкидонський Собор ухвалив: *“У кожній єпархії, парафії, що існують у селах чи передмістях, повинні незмінно перебувати під владою єпископа, що керують ними”* (17 прав.).

21.2. Єпархіяльний єпископ і його обрання. У межах єпархії єпископ діє із владою, яка довірена йому Богом як спадкоємцю

апостолів. В апостольський вік перші єпископи обиралися та поставлялися самими апостолами. Св. Климент пише в I Посланні до Коринфян: *“Апостоли були послані проповідувати Євангеліє нам від Господа Ісуса Христа. Ісус Христос від Бога. Христос був посланий від Бога, а Апостоли від Христа. Проповідуючи по різних країнах і містах, вони первістків із віруючих після духовного іспиту поставляли на єпископи та диякони для майбутніх віруючих”*.

Згодом, у післяапостольську епоху, було встановлено, що в обранні єпископів беруть участь єпископи найближчих громад, а також клір і народ як свідки добропорядності ставленика. Св. Кипріян Карфагенський, що жив у III ст., пише про обрання та поставлення єпископа: *“Потрібно ретельно зберігати і дотримуватись Божественного передання й апостольської постанови, що зберігається в нас майже в усіх областях, за яким для законного поставлення відомого народу предстоятеля повинні зібратися єпископи найближчих областей і здійснити обрання в присутності народу, якому цілком відоме життя осіб, що обираються, і який бачив всі їхні діяння”*.

Після прийняття Міланського едикту (313 р.) встановився такий порядок обрання єпископів. У місто з кафедрою, що овдовіла, збиралися всі єпископи області на запрошення митрополита. I Нікейський Собор ухвалив: *“Єпископа поставляти найбільш правильно годиться всім тієї області єпископам. Якщо це не зручно, або через якусь потребу, або через далеку дорогу: то в усякому разі троє в одне місце нехай зберуться, а відсутні нехай виявлять свою згоду за допомогою листів, і тоді звершувати рукопокладення. Затверджувати ж такі дії в кожній області належить митрополиту”* (4 прав.).

I Вселенський Собор з особливою категоричністю підтверджує, що обрання єпископа не може відбутися без згоди митрополита (6 прав.). У цьому ж каноні передбачався порядок, відповідно до якого, якщо при обранні єпископа виявляться незгоди, справа вирішується більшістю голосів: *“...якщо хтось без дозволу митрополита буде єпископом поставлений, про такого Великий Собор визначив, що він не повинен бути єпископом. Якщо ж спільне обрання буде благосприйнятним та згідним із правом церковним, але два або три, через власну суперечливість, будуть*

противитись цьому, нехай має перевагу думка більшої кількості тих, що обирають”.

Вальсамон у своєму тлумаченні до 4-ого прав. I Вселенського Собору висловлює думку, що Отці Собору встановили новий порядок виборів: “У давнині обрання архиєреїв відбувалися на зборах громадян. Але Божественним Отцям не було це завгодно, щоб життя тих, кого висвячують, не піддавалося пересудам мирських людей; і тому вони визначили, щоб єпископ обирався обласними єпископами кожної області”. З історії, однак, відомо: до I Нікейського Собору і після нього клір і народ збиралися для обрання архиєрея; клірикам і народу надавалося право виставляти своїх кандидатів; а головне, вони повинні були свідчити про достоїнства ставленика. Але вирішальне значення при обранні єпископа і в епоху гонінь і після I Нікейського Собору мали голоси архиєреїв. У (50) 61 каноні Карфагенського Собору мова йде і про участь народу в обранні єпископа: *“Належить визначити і це: коли приступимо до обрання єпископа, і виникне якась суперечка, оскільки були у нас на розгляді такі випадки, зухвало буде тільки трьом зібратися для виправдання того, хто має рукопокластися, але до вищезгаданої кількості нехай долучиться один або два єпископи; і при народі, до якого обираний має бути поставлений, по-перше, нехай буде дослідження до осіб, що заперечують, потім нехай додадуть до дослідження сказане ними, і коли виявиться чистим перед лицем народу, тоді уже нехай рукопокладеться. Всі єпископи сказали: повністю згодні.”*

Народ брав участь в обранні єпископа як свідок. А вже в IV ст. дійсно виявилася тенденція усувати від участі у виборах “юрбу” (οχλος). Правило 13-є Лаодикійського собору передбачає: *“Нехай не буде дозволено зборищу народу обирати тих, кого мають звести у священство”*. Вальсамон із цього правила робить висновок: *“У давнину обиралися народом не тільки єпископи, але і священники, що й заборонено”*. Але у правилі мовиться все-таки не про народ (λαος), а про юрбу, чернь – οχλος. Тому точніше тлумачення Зонари: *“Не тільки обрання єпископів здійснювати заборонено збіговиську черні, але не дозволено обирати і священників”*.

Історія свідчить про те, що пізніше, щоб уникнути заворушень і смут під час обрання єпископа, мирян почали представляти знатні люди. Отже, стан мирян не усувався цілком від обрання єпископа, але їх представляло вже не випадкове “збіговисько народу”. Постанова про це внесена до 137 новели Юстиніана, що ввійшла до 1-ого титулу “Номоканона”. Однак світська влада не могла мати вирішального значення під час обрання єпископа.

VII Вселенській Собор визнав за необхідне заново розглянути питання про обрання архиєреїв. Підтверджуючи колишні канони (Апост. 30, I Всел. 4), Отці Собору у 3-му правилі ухвалили: *“Всяке обрання на єпископа чи пресвітера, чи диякона, що здійснюється мирськими начальниками, нехай буде не дійсне за правилом (Апост. 30), яке говорить: “Якщо який єпископ, мирських начальників уживши, через них одержить єпископську в Церкві владу, нехай буде вигнаний, і відлучений, і всі спільники його...”*”.

У давнину переміщення єпископів із кафедри на кафедру в принципі не допускалося. Єпископ – наречений Церкви, у яку поставлений. Згідно з 14-м Апостольським правилом, *“не дозволяється єпископові залишити свою єпархію та до іншої переходити, хоча би багато хто переконував його, хіба що коли буде якась поважна причина, що спонукає його це зробити, через що він словом благочестя міг би тамтешнім вірним принести більшу користь. Але це не повинно бути із власного розсуду, а за судженням багатьох єпископів і внаслідок твердого переконання”*.

Винятки допускалися, але в давнину вони були нечастими. На єпископську кафедру найчастіше обирався пресвітер. Тому ставленик після обрання висвячувався на єпископський ступінь. Згідно з 1-им правилом Св. Апостолів, *“єпископа поставляють два чи три єпископи”*. Як писав професор А.С. Павлов, *“це правило ґрунтується на тому, що оскільки всі єпископи за правами духовної влади рівні між собою, то один єпископ, звичайно, не може рукопокласти іншого, рівний – рівного, а оскільки рукопокладення – акт вищої влади, то воно і може бути дійсним чином здійснене тільки собором, який складає щодо окремого єпископа вищий церковноправлячий орган”*.

Зонара у тлумаченні до 4-ого правила I Нікейського Собору, узгоджуючи цей канон з 1-м Апостольським правилом, писав: *“Видимо, це правило суперечить першому правилу Священних*

Апостолів; бо те наказує, щоб єпископ рукопокладався двома чи трьома єпископами, а це – трьома... Але вони не суперечать одне одному. Тому що правило Священних Апостолів рукопокладенням (χειροτονία) називає висвячення і покладання рук, а правило цього Собору поставлянням і рукопокладенням називає обрання... А після обрання затвердження його, тобто остаточне рішення, покладання рук і висвячення правило надає митрополиту області...”.

У канонах передбачений і час поставлення єпископа на кафедру, що вдовіє: *“Щоб поставлення єпископів здійснювалися протягом трьох місяців, хіба немінуча нужда змусить продовжити час зволікання”* (25 прав. Халкидонського Собору).

Права й обов’язки архиєрея визначаються тим, що він – верховний учитель віри у своїй єпархії, первосвященником своєї Церкви та головним правителем її справ. Єпископу, як учителю, довірене проповідування Євангелія та поширення християнського вчення в народі. Апостол Павло вчив Тимофія: *“Проповідуй слово, настоюй в час і не в час, викривай, забороняй, благай з усяким довготерпінням і повчанням”* (2 Тим. 4, 2). У 58-му правилі Св. Апостолів сказано дуже переконливо: *“Єпископ чи пресвітер, який не дбає про причт і про людей, і не вчить їх благочестю, нехай буде відлучений. Якщо ж залишиться в цьому недбальстві та лінощах, нехай буде вигнаний”*. Пресвітери проповідують за дорученням єпископів.

Як первосвященник єпископ може здійснювати в єпархії всі священнодійства: винятково йому належить право рукопокладення священників, дияконів і нижчих кліриків (1 Тим. 5, 22; Тит. 1, 5; Апост. 2; Трулл. 33; 7 Всел. 14; Лаод. 26), освячення антимінсів. У 31-му правилі Трульського Собору сказано: *“Визначаємо, щоб священнослужителі, які священнодіють, чи хрестять у молитовних храмах, що знаходяться всередині будинків, діяли це не інакше, як із волі місцевого єпископа”*. Вальсамон у тлумаченні до цього правила зауважує: *“Для того, ймовірно, придумані й антимінси й приготівляються від місцевих архиєреїв у той час, коли вони здійснюють освячення церкви, щоб класти їх на святі трапези молитовних храмів і щоб вони цілком заміняли приналежності святого жертovníка і дошки святої трапези, тобто*

здійснення освячення, і разом щоб свідчили, що з єпископського дозволу в молитовному будинку відбувається священнодійство”.

Ім'я єпископа підноситься за богослужінням у всіх храмах його єпархії: “... якщо якийсь пресвітер чи диякон, через якісь обвинувачення, підозрюючи свого єпископа, раніше соборного дослідження і розгляду, і цілковитого осудження його, насмілиться відступитися від спілкування з ним, і не буде підносити його ім'я у священних молитвах на літургіях, за церковним переданням, такий нехай буде підданий відлученню, і нехай позбудеться всякої священної честі.” (Двокр. 13).

Від єпископа, як головного правителя церковними справами єпархії, залежать усі пресвітери, диякони та церковнослужителі, всі храми, молитовні будинки й монастирі єпархії. “Клірики при богодільнях, монастирях і храмах мученицьких, нехай перебувають, за переданням Святих Отців, під владою єпископів кожного міста, – постановляє Халкидонський Собор у 8-му правилі, – і нехай не визволяються, через зухвалість, з-під управління свого єпископа”.

Єпископ має право заборонити клірику священнослужіння, збільшити чи зменшити накладену епітимію: “... єпископи нехай мають владу, випробувавши спосіб навернення, виявити чоловіколюбство, або більший термін визначити.” (Анкір. 5).

Із прав єпископа випливають і його обов'язки: суворо й безумовно коритися святим канонам і постановам вищої церковної влади, безперервно перебувати у своїй єпархії, а залишати її на короткий час не інакше як з відома належної влади: “...не слід, не пристойно і не корисно єпископу, який не має ніякої нагальної потреби або важливої справи, залишати свою церкву на більш тривалий час, і засмучувати довірений йому народ.” (Сард. 11).

Що стосується вищої церковної влади, то на архиєрея покладений обов'язок поминати за богослужінням ім'я свого митрополита чи патріарха (Двокр. 14), не робити нічого, що перевищує його владу, без відома першого єпископа (Апост. 34), з'являтися на запрошення першого єпископа на архиєрейський собор: “...єпископам які не прийдуть на собор, хоча й перебувають у своїх містах, і при цьому здорові й вільні від усяких необхідних і невідкладних справ, братолюбно сказати слово докору” (IV Всел. 19). Це положення повторене в 8-му каноні Трульського Собору.

Для розмежування прав архиєреїв, які управляють різними єпархіями, канони забороняють єпископам проповідувати в чужій єпархії: *«Нехай не буде дозволено єпископу в іншому місті, яке йому не належить, привселюдно повчати. Якщо ж хтось викритим буде у тому, що творить це: нехай буде відсторонений від єпископства, і нехай звершує служіння пресвітерства»* (VI Всел. 20), здійснювати там рукопокладення без згоди єпархіального архиєрея: *«Не подобає хорєпископам поставляти пресвітерів та дияконів; а так само єпископамодних міст у інші міста»* (Анкір. 13) чи рукопокладати чужого клірика без звільнення його від свого єпископа: *«якщо якийсь єпископ, з іншої області чужого служителя церкви захоче поставити на якийсь інший ступінь, без погодження з його єпископом, то таке поставлення нехай вважають недійсним і не твердим»* (Сард. 15), привласнювати собі парафії, що належать іншій єпархії: *«У кожній єпархії, парафії, що існують у селах чи передмістях, повинні незмінно перебувати під владою єпископів, що керують ними»* (IV Всел. 17).

Водночас у силу кафоличної єдності Церкви, кожен архиєрей зобов'язаний поважати й визнавати постанови, розпорядження та вироки інших єпископів: *“Якщо якийсь пресвітер чи диякон від єпископа буде в забороні, – говориться в 32-му Апостольському правилі, – не слід його до спілкування приймати іншому, але тільки тому, хто відлучив його. Хіба що станеться так, що єпископ, який відлучив її його помре”*. Якщо одна єпархія має потребу у кліриках, а в іншій їх надлишок, то єпископ, який має надлишок кліриків, повинен уступити по-братськи своїх кліриків тому, хто потребує. У 55 (66)-му правилі Карфагенського Собору передані слова двох Отців: *“Постуметіан єпископ сказав: якщо хтось має тільки одного пресвітера, невже і цього слід у нього забирати? Аврелій єпископ сказав: З милості Божої, один єпископ може поставити багатьох пресвітерів: а пресвітер, здатний до єпископства, не на місці знаходиться. Заради цього, якщо хтось має одного тільки пресвітера, а при цьому достойного єпископства, то і цього одного повинен віддати для рукопокладання”*.

21.3. Органи єпархіального управління. Для надання допомоги єпархіальному архиєрею в управлінні великими і багатолюдними єпархіями засновані особливі кафедри – вікарних

архиєреїв. У IV столітті хорєпископи, які залежать від єпархіального архиєрея, були майже в кожній єпископії (у малих містах чи навіть у селах). У 10-му каноні Антіохійського Собору права хорєпископів визначені так: *“Святий Собор за благо розсудив, щоб предстоятелі, які знаходяться у малих містах чи селах, або так звані хорєпископи, знали свою міру, хоча б вони і за чином єпископства прийняли рукопкладання; щоб вони керували тільки підлеглими церквами й обмежували ними свою опіку та розпорядження: щоб поставляти читців, іподияконів і заклинателів, ... а поставляти пресвітера чи диякона без волі міського єпископа, котрому підпорядкований хорєпископ та його округ”*. Але вже в середині IV сторіччя інститут хорєпископства почав зникати з життя Церкви. У 57-му правилі Лаодикійського Собору заборонялося ставити нових хорєпископів: *“Не подобає у малих містах і селах поставляти єпископів, але періодентів (наглядач, посада подібна до сучасних благочиних – М. Л.), а поставленим уже раніше, нічого не творити без волі єпископа міста”*. Але і після того, як припинилася практика поставлення хорєпископів, у деяких єпархіях на допомогу правлячому єпископу висвячувалися єпископи-помічники, з титулами раніше існуючих і скасованих єпархій – титулярні єпископи, які згодом стали праобразом вікарних єпископських кафедр. Стародавні хорєпископи, на відміну від вікарних єпископів нового часу, керували своєю малою областю, яка складає частину єпархії.

Помічниками єпископа в управлінні єпархії були і пресвітери, особливо ті, котрі служили в кафедральному храмі. У III ст. при кафедрах скрізь майже існували пресвітеріуми – пресвітерські ради. У IV-V ст. обов’язки окремих членів пресвітеріума знаходять своє закріплення в канонах (Гангр. 7, 8; Феоф. 10; IV Всел. 2, 3, 23, 25, 26). Особливо часто в цих канонах згадується посада економа.

Як інститут, найповніший розвиток пресвітеріум одержав у Константинопольській Церкві, за прикладом якої влаштовувалися пресвітерські ради і в інших Церквах Візантії. Серед посадових осіб Константинопольського пресвітеріума були економ; сакеларій, який завідував монастирськими справами; скевофілак – ризничий; хартофілак – охоронитель офіційних документів; сакелій, на піклуванні якого знаходилися парафіяльні церкви та парафіяльне духовенство; протекдик – головний адвокат у церковних справах;

протопресвітер – йому довірялися богослужбові справи й іспит ставлеників у пресвітери й диякони; ієромнімон, що допомагав протопресвітеру в завідуванні богослужбовими справами; канстрізій – помічник скевофілакса (ризничого); референдарій – посередник між єпископом (Патріархом) і державною владою; логофет – рахівник і помічник протекдика та хартофілакса; іпомніматограф – помічник хартофілакса, що завідував нотаріальними справами. За винятком протопресвітера, всі ці посадові особи могли бути і не пресвітерами, а дияконами.

Після скасування інституту хорєпископів окремі частини єпархії почали керуватися пресвітерами, так званими періодевтами, призначеними єпархіальними архиєреями (Лаод. 57). Пізніше з посади періодевта виникла посада протопопа (протоπαπάδης). Посади періодевтів і протопопів не були довічними і не були пов'язані з особливим церковним ступенем. У грецьких Церквах, де єпископів багато, а паства єпархій нечисленна, ні в давнину, ні в наш час ця посада не одержала такого розвитку, як у слов'янських Церквах, і особливо в Росії, де єпархії в багато разів перевищують грецькі за кількістю пасомих і храмів, і тому єпархіальному архиєрею важко здійснювати постійний нагляд за всіма парафіями.

Питання для контролю

1. Порівняйте терміни «єпархія» та «діоцез».
2. Проаналізуйте процес вибрання єпархіального архиєрея.
3. Наведіть вчення про єпархіального єпископа.
4. Перерахуйте права й обов'язки єпархіального архиєрея.
5. Охарактеризуйте органи єпархіального управління.

22. ПАРАФІЯ (КАНОНІЧНІ ПІДСТАВИ)

22.1. Утворення парафій. У перші два століття історії Християнської Церкви не було парафій у сучасному значенні цього слова. Усе богослужіння здійснювалося в міській церкві єпископом у співслужінні пресвітерів, дияконов і церковнослужителів. Такі церкви влаштовувалися в катакомбах, на цвинтарях, у приватних будинках. В епоху гонінь християнські громади існували майже винятково в містах. Недарма латинське слово “paranus”, що спочатку позначало сільських жителів, набуло значення “язичник” – “поганій” (слов’янською й українською).

З ростом числа християн одна єпископська церква вже не могла вміщати всю міську громаду. У середині III століття в найбільших містах імперії, таких, як Рим, Олександрія, Антіохія, Ефес, Коринф, крім головної кафедральної церкви, влаштовуються й інші храми, біля яких для молитви збираються віруючі, які живуть поблизу. Єпископи призначали в такі церкви особливих пресвітерів та інших кліриків. У канонічних джерелах найбільш раннє згадування про парафіяльну церкву на чолі із пресвітером знаходимо в 6-му правилі Гангрського Собору: *“Якщо хто, крім Церкви, осібно збори збирає, і, нехтуючи Церкву, церковне творити хоче, не маючи із собою пресвітера з волі єпископа, нехай буде під клятвою”*.

У IV столітті, особливо після видання Миланського едикту, всюди з’являються християнські храми в сільській місцевості. Збільшення кількості таких храмів викликане було масовим навертанням язичників у християнство; майже всі язичницькі храми перебудовувалися у християнські церкви й освячувалися. Крім того, нові церкви будувалися державною владою, сільськими громадами, приватними землевласниками на землях, що належать їм: християнські храми споруджувалися на місцях, освячених мученицькою кров’ю та святими мощами. У всіх таких храмах здійснювалися суспільні богослужіння; подавалися Святі Тайнства, а отже, служили клірики на чолі із пресвітерами. Громада віруючих, які моляться в одному храмі, складала парафію (грецькою – *παροικία*). Правда, спочатку цим словом позначалася міська громада на чолі з єпископом, тобто

єпископія (єпархія), хоча за кількістю віруючих такі єпископії були дійсно ближчими до сучасних парафій, ніж до єпархій. Тому словом “παροικία” у канонах позначаються як громади, очолювані єпископами, так і парафії у власному значенні слова.

Про повсюдне існування таких парафій свідчить 17-е правило Халкидонського Собору: *“У кожній єпархії, парафії, що існують у селах чи передмістях, повинні незмінно перебувати під владою єпископа, що керують ними”* Даючи тлумачення цьому правилу, Вальсамон писав: *“Деякі стверджували, що тут правило говорить не про парафії, а про інші права, що належать єпископії кожної області. Але це неправильно, як видно з кінця правила, де мовиться, що в містах, які цар знову заснував чи заснує, він може встановлювати що йому завгодно стосовно єпископських прав: “Але якщо царською владою нове збудоване, або в майбутньому збудоване буде місто: то розподіл церковних парафій нехай відповідає адміністративному й земському порядку”*.

Лише в VI столітті вперше на Заході слово “παροικία” почало переважно вживатися для позначення парафії в нашому розумінні. Звідти це слово перейшло в сербську мову: “парохія”, тобто парафія. Парох – парафіяльний священик. Греки ж називають нині приход – ενορία. Коли мова йде як про єпископську громаду, так і про парафію, у канонах уживається також слово “ἐκκλησία” – “церква”. У багатьох випадках, як і в російській мові, це слово означає “храм” (κυροτοικον).

Служіння парафіяльного пресвітера поширюється на одну парафіяльну громаду. Свої пастирські обов’язки він виконує як особа, уповноважена на те єпископом, однак ці його повноваження носять не тимчасовий, а постійний характер і вручаються через таїнство рукопокладення, що завжди здійснюється із призначенням того, хто хіротонісується, на визначене місце служіння. Абсолютне рукопокладення безумовно забороняється 6-м канонам Халкидонського Собору: *“Рішуче нікого – ні у пресвітери, ні у диякони, чи в яку небудь церковну ступінь, не рукопокладати інакше, як із призначенням того, кого рукопокладають, до певної церкви міської, чи сільської, чи мученицького храму, чи до монастиря. Про тих же,*

кого рукопокладають без точного призначення, святий Собор визначив: поставлення їх вважати недійсним, і ніде не допускати їх до служіння, на посоромлення тих, що поставили їх”.

Єпископ завжди – вищий пастир усієї своєї єпископії, але це не означає, що він може свавільно перешкоджати парафіяльним священикам у виконанні покладених на них обов’язків, без законних підстав переміщати їх чи позбавляти місця. У межах парафії парафіяльний священик має повноту пастирської духовної влади. Без його відома ніякий священик зі сторони не має права здійснювати церковні служби в його парафіяльному храмі. Духовна влада парафіяльного священика поширюється на всіх православних християн, що є постійними членами церковної громади, а також тих, що тимчасово перебувають на території парафії.

Згідно із 38-м правилом Трульського Собору, визначення меж парафій здійснюється відповідно до адміністративного розподілу: *“Отцями нашими встановлене, і ми берігаємо правило, яке говорить так: якщо царською владою збудоване нове, або колись буде побудоване місто, то адміністративним й земельним розподілом нехай відповідає і розподіл церковних справ”.* Суперечка про межі парафії може виникнути в тому випадку, коли відсутні відповідні письмові документи. Однак тридцятирічний термін давності існування меж визнається достатньою підставою для визнання їхньої законності та без наявності документів підтверджує права парафії на ту чи іншу територію (17 прав. IV Всел. Соб.). Відповідно до тлумачення Вальсамона до 1-ого титулу 30-ї глави “Номоканона”, для заснування парафії потрібно достатня кількість парафіян, щоб вони могли утримувати храм і парафіяльного священика.

Право закрити парафію належить винятково тій владі, яка заснувала його. Цю норму єпископ Никодим (Мілаш) виводить з 24-го канону Антіохійського Собору, 42 (33)-го Карфагенського Собору, 11-го канону VII Вселенського Собору. 33 (42)-е правило Карфагенського Собору говорить: *“Визначено також, щоб пресвітери, без дозволу своїх єпископів, не продавали речей церкви, в якій посвячені. Так само і єпископам не дозволяється продавати церковної землі, без відома Собору чи своїх пресвітерів. Заради того, окрім крайньої потреби, і єпископу не*

дозволяється марнотратити речі, що знаходяться у церковному опісі”.

22.2. Поставлення парафіяльного священика. Становище парафіяльного священика, який залежить від єпархіального архиєрея, передбачає, що вирішальний голос у його поставленні належить єпископу. Але щоб вибір був правильнішим, єпископ у давнину звичайно вислуховував попередньо думки свого кліру і голос народу про кандидата на пресвітерську посаду. У Древній Церкві голос мирян мав надзвичайно важливе значення для винесення єпископом свого рішення про кандидата священства. Участь народу в поставленні пресвітера передбачається і самим чином рукопокладення, оскільки воно здійснюється відкрито в церкві в присутності народу, який повинен засвідчити, що ставленик гідний (аксіос) ієрархічного ступеня, у який посвячується. Думка про те, що народ повинен засвідчити достоїнство особи, що посвячується, висловлена в 7-му правилі Феофіла Александрійського. Церква надавала в давнину важливе значення участі народу в поставленні пастирів, особливо парафіяльних священиків, тому що, по-перше, це було знаком тісного зв'язку пастиря з паствою, по-друге, голос народу був для єпископа запорукою правильності вибору, тому що народ добре знав ставленика.

Згодом участь народу в обранні кліриків, у тому числі і парафіяльних священиках, почала втрачати колишнє значення. Як і під час обрання єпископа, під час поставлення кліриків голос мирян перейшов спочатку до “перших громадян” парафії, а потім, у XI столітті, до представників державної влади. У XII столітті в Константинопольській Церкві народ практично був усунений від всякої участі в обранні ставлеників на церковні ступені. І каноністи цього сторіччя (Аристин, Зонара і Вальсамон) намагаються обґрунтувати нову практику канонічно. Але, як зазначав професор Н. А. Заозерський, “ці спроби були... вкрай невдалі”.

Для обґрунтування нової практики використовується 5-е правило Лаодикійського Собору. Воно говорить: “*Обрання в церковні ступені не повинно бути в присутності слухачів*”. Зонара пояснює це правило в такий спосіб: “Як під час здійснення архиєреями обрання висловлюються проти деяких

звинувачення, якими, може бути, забороняється їм священство, то Отцям здалося не пристойним, щоб були присутні які-небудь слухачі того, що говориться...”. Аристин писав: “Хіротонії не бувають при слухачах. Молитви тих, хто хіротонісується, не виголошуються настільки громогласно, щоб народ чув їх”. За тлумаченням Вальсамона до цього ж правила: “Хіротоніями тут правило називає обрання та говорить, що оскільки під час обрань часто говориться про тих, кого обирають, і щось негідне, то не потрібно здійснювати обрання при слуханні всіх бажаючих. Отже, за цієї причини і нині архиереї обирають, збираючись окремо і самі”.

Професор Н.А. Заозерський вважає, однак, що ці тлумачення обґрунтовані непорозумінням: “Помилковість їх відбувається тому, що всі три каноністи (схоліасти) неправильно зрозуміли значення слова “слухачі” (ακροαταί). З 11 прав. Нік.; 12, 14, Нік.; 4, 6 і 9 Анкір.; 5 Неокес.; 12, 9 і 8 прав. Св. Григ. Неокес. видно, що це слово мовою канонів позначає (особливий) клас тих, хто кається – проходить епітимію, котрі, подібно до оголошених, не виходили з храму перед здійсненням Євхаристичного Таїнства. 11 правило I Вселенського Собору говорить: *“Котрі істинно покаються, ті три роки проведуть між слухаючими читання писань”*. Висновок цілком переконливий.

Усунення народу від участі в обранні пастирів не було порушенням фундаментальних канонічних норм. Тому що і в той час, коли участь ця була найдіяльнішою, вона все-таки не мала вирішального значення і була тільки свідченням достоїнства кандидата священства і довіри до нього з боку пастви. Вирішальний голос в обранні ставленика завжди належав єпископу.

22.3. Обов’язки парафіяльних кліриків. Пресвітер, призначений у парафію, не мав права самовільно залишити її. У 16-му правилі I Нікейського Собору про подібні вчинки говориться дуже суворо: *“Якщо деякі пресвітери, або диякони, чи взагалі хто-небудь із зарахованих до кліру, необачно, не маючи перед очима страху Божого і церковного правила (15 ап. пр. – М. Л.) не знаючи, відійдуть від власної церкви, такі не повинні прийматися до іншої церкви, слід вжити всіх заходів,*

аби вони повернулися своєї парафії, і якщо залишаться упертими, належить позбавити їх церковного спілкування...”

Для того, щоб клірик однієї єпархії міг одержати місце в приході іншої єпархії, він повинний мати від свого колишнього єпископа відпускну грамоту. Як говорить 17-е правило Трульського Собору, *“Оскільки клірики різних церков, залишивши свої церкви, у котрих вони посвячені, перейшли до інших єпископів, і, без волі свого єпископа, призначені до чужих церков, і через це вони виявляться непокірливими: заради цього визначаємо, щоб від місяця січня минулого четвертого індікту ніхто з кліриків, у якому б ступені хто не був, не мав права, без відпускної грамоти від свого єпископа, призначений бути до іншої церкви. Той, хто не дотримується цього віднині, але собою осоромлює того, хто звершив над ним рукопокладення, нехай буде виключений і сам, і той, хто неправильно прийняв його”*.

Відповідно до канонів, пастир зобов'язаний постійно жити у своїй громаді і не вправі залишати її, особливо якщо в парафії спалахує моровиця (епідемічна хвороба) чи яка-небудь інша небезпека, що загрожує народу, (Апост. 62, I Всел. 11, Петра Олекс. 3, 10). Пастир і всякий клірик зобов'язаний суворо стежити за своєю поведінкою і в суспільстві, і в себе дома, а також повинен носити одяг відповідний сану. Отці Трульського Собору в 27-му правилі виголосили: *“Ніхто із зарахованих до кліру нехай не вдягається в непристойний одяг, ні перебуваючи у місті, ні знаходячись у дорозі; але всякий з них нехай використовує одяг, котрий визначений для зарахованих до кліру. Якщо ж хто вчинить подібне, нехай буде відлучений на одну седмицю від священнослужіння”*.

Під непристойним одягом Зонара розуміє таке: “світлий, строкатий і дорогий одяг” чи “військовий одяг”. А за тлумаченням Вальсамона, “одяг, не властивий клірику, не є той, який носять воїни, тому що клірик, що коли-небудь одягнений такий, піддається суворому покаранню, але дорогий золототканий одяг, так звані в народі перлові візерунки, і бахроми, і пурпуровий одяг, тому що клірики, – узагальнює Вальсамон, – повинні бути прикладом і чесноти і благочинності, а не розкоші і непристойного життя”.

Клірик зобов'язаний уникати мирських занять (Апост. 6, 81; VII Всел. 10; Карф. 16), не відвідувати громадських розваг, непристойних сану (Апост. 54; Трулл. 1, 62), і не залишатися в будинках своїх парафіян на розваги довше, ніж того вимагає виконання священницьких обов'язків.

Парафіяльний священник зобов'язаний щодня служити утренью і вечерню. По неділях і святах, а також у Великий піст по середах і п'ятницях – служити Божественну Літургію (Апост. 8; Трулл. 52, 80; Лаод. 49; Карф. 3; Архіер. повч.). До обов'язків парафіяльного священника належить також постійне проповідування в храмі (1 Тим. 2, 3, 5, 17; 2 Тим. 3, 4; Апост. 58; Трулл. 19). Відповідно до священних канонів, парафіяльний пастир зобов'язаний стежити за тим, щоб ніхто з парафіян не вживав на домашні потреби речей, призначених для богослужіння. Він повинен оберігати старі богослужбові речі від зловживань (Апост. 73; Двокр. 10; Григор. Нісськ. 8). Пастир зобов'язаний стежити за тим, щоб ніхто не вводив у церкву чого-небудь нового і недоречного у співі, читанні й обрядах: *“Бажаємо, – проголосили Отці Трульського Собору в 75-му правилі, – щоб ті, котрі приходять до церкви співати, безчинно не галасували, вивергаючи із себе неприродні крики, і не вводили нічого невідповідного й невластивого церкві, і з великою увагою і зворушенням підносили псалмспіви Богові, Який знає потаємне. Бо Священне Слово повчало синів ізрасливих бути благоговійними”*. Парафіяльний священник зобов'язаний у своїй парафії хрестити (Апост. 50), сповідати (Апост. 52), вінчати, хоронити (Карф. 50).

Помічниками парафіяльних священників є диякони та церковнослужителі.

Питання для контролю

1. Проаналізуйте процес створення парафіяльного життя.
2. Розкрийте вчення про парафіяльного священника.
3. Дайте характеристику процесу обрання та рукопокладення священника.
4. Перерахуйте права парафіяльного священника.
5. Охарактеризуйте обов'язки парафіяльного священника.

23. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РИМСЬКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

23.1. Папа. Розділ Римсько-католицького Кодексу канонічного права про вищу церковну владу починається із преамбули, у якій мовиться, що, подібно до того, як за встановленням Спасителя св. Петро й інші апостоли склали єдину колегію, так і Римський первосвященик, спадкоємець Петра, і єпископи, спадкоємці апостолів, складають єдине ціле.

Єпископ Римської Церкви, на якому відповідальність, покладена Господом на першого серед апостолів – Петра, є главою єпископської колегії, вікарієм Христа і пастирем усієї земної Церкви; йому належить у Церкві влада ординарна, верховна, повна, безпосередня й універсальна. Цю повну й верховну владу в Церкві він одержує через законне обрання, прийняте ним, і через єпископське висвячення. Тому якщо верховним первосвящеником обирається єпископ, то він стає таким після того, як висловить свою згоду, а якщо не єпископ, то він повинен бути негайно висвячений на єпископа. У разі відмови Римського первосвященика прийняти покладену на нього відповідальність, необхідно, щоб відмова була зроблена ним із власної волі, без примусу, і висловлена цілком однозначно.

Римський первосвященик має владу не тільки над усією Церквою, але й над кожною з помісних Церков. Виконуючи місію верховного пастиря Церкви, римський первосвященик завжди діє у співробітництві з іншими єпископами та всією Церквою, але від нього одного залежить, чи буде ця місія виконуватися ним одноосібно чи колегіально (при цьому враховуються потреби Церкви).

Вироки та декрети римського первосвященика оскарженню та скасуванню не підлягають; апеляції на них не подаються.

Єпископи надають допомогу Римському первосвященику у виконанні його місії, і організаційні форми такої допомоги можуть бути різними, наприклад, шляхом проведення Собору єпископів. Йому допомагають також кардинали й інші особи та установи: всі вони діють за його дорученням і від його імені. Коли Римська кафедра вдовіс, ніяких перетворень в управлінні

церковному не проводиться, діють лише закони, спеціально видані на цей випадок.

Глава Колегії єпископів – Верховний первосвященик, без згоди якого вона не може виносити жодного рішення. Свою владу над Церквою Колегія єпископів найбільш досконало здійснює у формі Вселенських Соборів. Її влада здійснюється також шляхом одностайних дій єпископів, розсіяних по всьому світу, коли до цих дій закликає їх Римський первосвященик.

Римський первосвященик вибирає ті чи інші форми колегіального здійснення церковної влади очолюваним ним єпископатом.

Лише Римському первосвященику належить право скликати Вселенські собори, головувати на них особисто або через своїх представників, а також переривати їхнє діяння, переносити терміни їхнього скликання та розпускати собори. Йому належить право затверджувати соборні постанови.

Усі єпископи, що є членами колегії, і тільки вони одні, мають право й обов'язок брати участь у Вселенських соборах з вирішальним голосом. Участь інших осіб у Соборах допускається за рішенням вищої церковної влади, якщо це необхідно для блага Церкви.

Якщо Апостоличний престол овдовіє під час діянь Собору, то діяння перериваються, і лише новому первосвященику належить право розпорядитися про поновлення та продовження їх чи розпустити Собор.

Постанови Вселенського Собору не мають сили без затвердження їх Римським первосвящеником.

23.2. Синод єпископів. Єпископи, що є представниками різних регіонів світу, регулярно збираються у встановлений час для того, щоб здійснювати безпосереднє єднання між первосвящеником і єпископами, допомагати Римському первосвященику своїми порадами у справі зміцнення віри і звичаїв, збереження церковної дисципліни, а також для дослідження питань, пов'язаних із діяльністю Церкви у всьому світі.

Синод єпископів обговорює питання і висловлює свої побажання, але він не має права виносити рішення, обов'язкові

для виконання, якщо таке право не буде в кожному окремому випадку надане Синоду первосвящеником.

Синод єпископів безпосередньо підлеглий Римському єпископу, що скликає його, визначає місце і час проведення, ратифікує вибори одних членів Синоду, призначає інших і затверджує коло питань, що розглядається, встановлює порядок денний і головує на засіданнях особисто чи через своїх представників, закриває, перериває чи розпускає Синод.

Синод єпископів скликається на чергову та позачергові генеральні асамблеї для обговорення питань, що стосуються блага всієї Церкви, чи на місцеві асамблеї, на яких обговорюються питання, що стосуються життя Церкви в окремих регіонах світу. У цих асамблеях беруть участь як єпископи, що обираються на місцевих єпископських конференціях, так і єпископи, що призначаються папою.

Синод єпископів має свій постійний секретаріат, очолюваний генеральним секретарем; його призначає первосвященик. До складу секретаріату входять єпископи: як обрані Синодом, так і призначені Римським єпископом. На кожну асамблею синоду Римський первосвященик призначає одного чи кількох особливих секретарів, повноваження останніх зберігаються до завершення конференції.

23.3. Кардинали. У Римській Церкві кардинали складають колегію, якій належить право обрання Римського первосвященика. Кардинали також допомагають Римському первосвященику у виконанні його місії (колегіально, коли вони скликаються для обговорення особливо важливих питань, чи індивідуально, виконуючи ті чи інші доручення первосвященика).

Колегія кардиналів складається з кардиналів трьох ступенів: єпископської, пресвітерської та дияконської. Кардинали-єпископи носять титул єпископів субурбікарних (приміських церков Рима; до їх числа належать також латинські й уніатські патріархи з титулами їхніх патріарших кафедр). Кардинали-пресвітери і кардинали-диякони одержують від папи титул або дияконію в Римі.

Кардинал-декан (старійшина кардиналів) носить титул Остійського єпископа.

Кардиналів Римський єпископ обирає з числа єпископів і пресвітерів: пресвітери після піднесення до ступеня кардиналів висвячуються на єпископів.

Старійшина кардиналів головує в колегії кардиналів; у разі його відсутності головує субдекан (заступник старійшини). Старійшина не має влади над іншими кардиналами, хоча і є першим серед рівних кардиналів. Старійшина і його заступник мають резиденцію в Римі.

Кардинали допомагають верховному Пастирю в управлінні Церквою, збираючися за наказом Первосвященника на чергові і надзвичайні консисторії, у яких головує Римський первосвященик.

Кардинали, що очолюють дикастерії й інші постійні установи Римської курії та міста Ватикана, досягши 75-літнього віку, просять у Римського єпископа відставки.

Кардинал-старійшина, його заступник чи найстарший із кардиналів-єпископів здійснює рукопокладення обраних на Римську кафедру осіб, які не мають єпископського сану. Кардинал-протодиякон повідомляє народу ім'я новообраного первосвященника.

Кардинали, що займають які-небудь посади в курії та не мають своїх єпархій, постійно знаходяться в Римі; кардинали, що керують своїми єпархіями, зобов'язані перебувати в Рим на виклик папи.

Кардинали, що мають титули субурбікарних єпископів або титули чи дияконію в римських Церквах, допомагають своїми порадами в управлінні цими Церквами, але не мають щодо них адміністративної влади.

Верховному Первосвященнику в управлінні церквою постійно допомагає римська курія. Вона складається з державного секретаріату чи секретаріату папи, Ради публічних справ Церкви, конгрегацій, трибуналів та інших установ.

23.4. Легати. Римський первосвященик призначає легати і направляє їх у Церкви різних держав і районів світу, а також акредитує їх за державної влади різних країн, дотримуючися при цьому норм міжнародного права.

Легати – постійні представники Римського папи при окремих Церквах і урядах. Апостоличний престол у міжнародних

установах, на конференціях і асамблеях представляють також спеціальні делегати і спостерігачі.

Головне завдання папського легата полягає в тому, щоб підтримувати постійний і надійний зв'язок між Апостоличним престолом і помісними Церквами. Легат інформує папу про стан і життя Церкви; допомагає їй єпископам своїми порадами; надає допомогу єпископським конференціям у призначенні єпископів, у встановленні прийнятних взаємовідносин між Католицькою Церквою та іншими Церквами й церковними громадами, а також із нехристиянськими релігійними громадами, у захисті інтересів Церкви й Апостоличного престолу перед главами держав; і з інших питань. Усі ці повноваження він одержує від Апостоличного престолу.

Папський легат, акредитований при уряді тієї чи іншої країни, сприяє підтримці взаємовідносин між Апостоличним престолом і державною владою, вирішує питання, пов'язані з відносинами між Церквою та державою, особливо, які стосуються розробки та дотримання конкордатів і подібних до них угод.

Кафедра легата вилучена з підпорядкування місцевій церковній владі (крім справ, пов'язаних з укладанням шлюбів). Легат може здійснювати богослужіння в усіх храмах тієї Церкви, до якої він був надісланий, повідомивши про це місцеву церковну владу.

Повноваження легата не скасовуються і в разі, коли Апостоличний престол вдовіє (якщо папою не буде зроблено особливого розпорядження).

23.5. Православна канонічна оцінка системи управління Католицькою Церквою. Розглядаючи питання про структуру вищої влади Римсько-католицької Церкви, з характерним для неї безмежним абсолютизмом папських прав, стає цілком зрозуміло, що еклезіологія, що покладена в основу католицького церковного устрою, рішуче розходиться з православною еклезіологією, а римсько-католицькі канони, викладені вище, не ґрунтуються на стародавніх канонах. Римсько-католицький церковний устрій, що склався в середньовіччя і з того часу не зазнав значних змін, являє собою щось зовсім нове і не відоме до того в церковному житті, хоча передісторія папізму

починається ще тоді, коли Римська Церква залишалася в лоні Православ'я, а що стосується догматів віри, то вона була їх твердою охоронницею і захисницею. Однак уже в давнину римські єпископи претендували на першість не тільки честі, але і влади у Вселенській Церкві. Ці домагання привели зрештою до виникнення монархічного папізму, не відомого Древній Церкві.

Питання для контролю

1. Розкрийте вчення РКЦ про владу папи.
2. Дайте характеристику синоду єпископів РКЦ.
3. Охарактеризуйте право колегії кардиналів.
4. Перерахуйте обов'язки легатів.

IV. ВИДИ ЦЕРКОВНОЇ ВЛАДИ

24. ВЛАДА ВЧЕННЯ

24.1. Три види церковної влади. Подібно до того як подвиг Засновника Церкви Христа Спасителя з'явився виконанням трьох вищих служінь: Пророцького, Первосвященницького і Царського, так і церковна влада, похідна від волі Глави Церкви, духовна за своєю природою, за змістом своїм складається у праві релігійного вчення (*potestas magisterii*), праві релігійного освячення (*potestas ministerii*) і праві управління (*potestas jurisdictionis*). Влада і право управління становить переважний предмет нашої дисципліни – канонічного права. Вчення та богослужіння становить предмет інших церковних наук, але канонічні підстави церковного вчення та богослужіння, їхня регламентація церковно-правовими актами повинні бути розглянуті і в каноніці.

24.2. Влада вчення. Єдність Церкви заснована і на єдності віри, яка сповідується Церквою, віри, дарованої в Одкровенні та береженої у Священному Переданні; за дотримання Передання в його неушкодженій чистоті несе відповідальність вселенський єпископат, який врозумляється Святим Духом, і все Тіло Церкви – церковна повнота. При виникненні непорозумінь із богословських питань, які хвилюють церковний народ, Церква Христова через свій єпископат, а у виняткових випадках через Вселенські Собори, з'ясовує незрозумілі питання у світлі непорушних і незмінних Істин Одкровення, у дусі Священного Писання та Передання і формує своє незаперечне і непогрішне рішення із складних питань віровчення. Це рішення неновий догмат і ненове вчення, а тільки викладом Апостольського передання стосовно нових питань, поставлених у церковному житті. Так видавалися догматичні віровизначення на Вселенських Соборах.

Щодо недоторканності догматичних істин, даних в Одкровенні по надхненню Святого Духа на Вселенських Соборах, Ефеський Собор у 7-му каноні висловив своє визначення: *“Після прочитання цього, святий Собор визначив: нехай не буде дозволено нікому вимовляти чи писати, чи складати іншу віру, крім визначеної від Святих Отців, у Нікеї граді, що зібралися зі Святим Духом. А котрі дерзнуть складати іншу віру чи представляти, чи пропонувати*

тим, хто хоче навернутися до пізнання істини, або від язичества, або від іудейства, або від якої б то не було ересі; такі, якщо є єпископи, чи належать до кліру, нехай будуть вільні, єпископи від єпископства, і клірики від кліру: якщо ж миряни, нехай будуть віддані анафемі. Так само, якщо єпископи чи клірики, чи миряни з'являться мудрствующими, чи навчатимуть тому, що міститься у поданому від пресвітера Харісія викладі про втілення Єдинородного Сина Божого, або мерзотним і розбещеним Несторієвим догмам, які при цьому і брехливі: нехай підпадуть під рішення цього святого і Вселенського Собору, тобто єпископ нехай буде вільний від єпископства, і нехай буде низложений; клірик подібно нехай буде вигнаний із кліру; якщо ж мирянин, нехай буде відданий анафемі, як сказано”.

Пряме значення канону полягає в забороні самовільного складання символів віри, подібних до того, що був представлений Харісієм. Починаючи із Флорентійського Собору, це правило використовувалося православними полемістами проти додавання *filioque*, внесеного Західною Церквою в Нікео-Царгородський символ. Єпископ Петро Л'Юїльє показав, що вичитувати в 7-му каноні заборону всякого взагалі нового викладення догматів віри значить надто широко тлумачити зміст правила.

Каноністи XII століття, які вже застали *filioque*, не знаходять у цьому правилі основ для того, щоб його відкинути. Проте не настільки очевидно і формально, як це, мабуть, уявлялося православним полемістам минулого. Внесення в символ *filioque* все-таки засуджується правилом, оскільки воно дійсно з'явилося перекручуванням тієї віри, яку спочатку містила і містить Вселенська Церква, а отже, і “*викладом іншої віри*”.

Сповідування догматів, безумовно, обов'язкове для всіх членів Церкви. І ця обов'язковість має глибшу, ніж тільки дисциплінарну підставу; тому що вірувати інакше, ніж вірує Свята Соборна й Апостольська Церква, означає вводити себе в небезпечний духовний стан; свідомий спротив церковному вченню тягне за собою відторгнення того, хто помиляється й уперто тримається омани, невидимим судом Божим від церковного тіла; а будучи викритим, такий спротив карається відлученням із боку законної церковної влади.

До віри у Христа покликані всі люди, без винятку. Тому Своїх учнів – апостолів – Христос призвав *“проповідуйте Євангеліє всьому творінню”* (Мк. 16, 15). Проповідь – один із найважливіших обов’язків учнів Христових, бо, за словом апостола Павла: *“Як вірувати в Того, про Кого не чули? Як чути без проповідника?”* (Рим. 10, 14). Апостол переконував Тимофія: *“Проповідуй слово, настоюю в час і не в час, викривай, забороняй, благай з усяким довготерпінням і повчанням”* (2 Тим. 4; 2). 58-е правило Св. Апостолів покладає на єпископів і пресвітерів обов’язок *“учити причет і людей благочестю”* і загрожує позбавленням сану тим, хто не дбає про те: *“Єпископ чи пресвітер, що не дбає про причет і про людей, і не навчає їх благочестю, нехай буде відлучений. Якщо ж залишиться в цьому недбальстві і лінощах, нехай буде позбавлений сану”*. 19-е правило Трульського Собору вимагає від предстоятелів Церков регулярно проповідувати слово Боже: *“Предстоятелі Церков повинні щодня, найліпше ж у дні недільні, навчати весь клір і народ словам благочестя, обираючи з Божественного Писання розуміння і міркування істини...”*. А щоб у поясненні Писання не закралася помилкові і довільні думки, правило забороняє переступати *“покладених уже меж і передання богоносних отців, і якщо буде досліджуване Слово Писання, то не інакше нехай пояснюють його, хіба як виклали світила й учителі Церкви у своїх Писаннях, і цим нехай задовольняються більше, ніж складанням власних слів, щоб за браком уміння в цьому, не ухилитися від належного...”*

За словами Зонари, *“Св. Отці хочуть, щоб вони (єпископи) вчили не від себе, а від Божественного Писання, і тлумачили його за поясненням Божественних Отців, а не за власним розсудом і міркуванням”*.

Повна влада проповідувати в Церкві належить єпископам. Тому канони забороняють посвячувати в єпископи християн, які мало випробувані у вірі та недостатньо розуміють учення Церкви, не знають Писання: *“кожному, хто має бути возведений на єпископський ступінь, неодмінно знати Псалтир, нехай так і весь свій клір врозумляє навчатися з нього. Також пильно випробовувати його митрополиту, чи має щирість із міркуванням, а не мимохідь, читати Священні правила, і Святе Євангеліє, і книгу Божественного Апостола, і все Божественне Писання, і чинити за заповідями Божими, і вчити доручений*

йому народ. Тому що сутність Ієрархії нашої становлять богопередані слова, тобто істинне знання Божественних Писань, як висловив великий Діонісій” (2 прав. VII Всел. Соб).

Вальсамон у тлумаченні до цього канону пояснює порівняно не високий рівень вимог, пропонованих до начитаності ставленика у Св. Писанні, гоніннями, яким піддавалося Православ'я з боку іконоборців у період, що передував VII Вселенському Собору “Святі Отці, знаючи, що, через ересь іконоборців, дуже багато віруючих огрубіли і частково втікали, і не мали можливості навіть потрапляти на очі людям, сказали, що і всі християни зобов'язуються читати Божественне Писання з випробуванням, але набагато більше архиереї... Але може хто-небудь сказати: яким чином Св. Отці не сказали, що рукопокладати тих, хто знає Священні Правила, Святе Євангеліє та інше, але тільки тих, хто знає Псалтир і дає обіцянку подбати про вивчення інших?

Рішення: Знання Псалтиря, як необхідна вимога, поставлене і Святими Отцями без поблажливості від тих, що повинні прийняти хіротонію; і володіння іншими Божественними знаннями не вимагається, тому що не обов'язково присвячувати себе такому читанню, і для тих, котрі не удостоїлися ще вчительського звання, а особливо в той час, коли християни засуджені були на блукацьке життя”.

Пресвітери одержують право проповідувати в храмі від свого єпископа. Тому єпископ може і позбавити пресвітера цього права, якщо в нього з'являться сумніви в чистоті віри пресвітера чи в його здатності проповідувати. За тлумаченням Вальсамона до 58-ого Апостольського правила: “Пресвітери вчать із дозволу єпископа, а не самовільно”. В Александрійській Церкві, коли там спалахнула аріанська ересь, для протидії їй усім пресвітерам заборонено було проповідувати в церквах. У Росії лише в синодальну епоху на пресвітерів став покладатися обов'язок проповідувати. Для спонукання священників до проповідування Св. Синодом видано розпорядження, щоб благочинні у клірових відомостях зазначали, скільки проповідей свого складання виголосив священник протягом року. Крім проповідей у парафіяльних храмах, у соборах виголошувалися проповіді за розкладом, по черзі парафіяльними священниками, приписаними до собору.

Крім храмової проповіді, важливим засобом до утвердження християнського вчення слугує катехізація. У Древній Церкві хрещенню передувало навчання вірі – оголошення. Оголошені становили особливий клас церковного народу. Згодом, коли хрестити почали переважно дітей, катехізація була покладена на батьків і хрещених батьків, але, звичайно, також і на пастирів Церкви.

У синодальну епоху в Росії одним із засобів навчання вірі було викладання Закону Божого в загальноосвітніх школах різних ступенів, у наш час відкриваються недільні школи при парафіях. Тій же меті сприяє і видання Священного Писання та церковних книг.

24.3. Місіонерство. Проповідь Євангелія серед нехристиянських народів називається місіонерством. Місіонерська праця заповідана Церкві Самим Христом: *“Отже, йдіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім’я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи їх додержувати всього, що Я заповів вам”* (Мф. 28, 19-20). Перед своїм Вознесінням Господь сказав учням: *“Ви... будете Мені свідками в Єрусалимі та по всій Іудеї й Самарії та аж до краю землі”* (Діян. 1, 8).

У місіонерській діяльності Православна Церква керується твердими правилами, які впливають із характеру вчення Христового; неприпустиме насильницьке навернення; із місіонерських дій повинно бути виключене залучення в Церкву людей спокусою матеріальних благ і всіх узагалі земних вигод – “підкуп душ”. Проповідуючи Христа, варто домагатися, щоб віра в новонавернених була глибокою, зрілою, сердечною.

У Росії місіонерські установи існували лише в синодальну епоху, хоча саме служіння місіонерське здійснювалося Російською Церквою споконвічно. В окремі періоди, особливо за імператриці Єлизавети, широко застосовувалися заохочувальні дії щодо іновірів, які навертаються у християнство: звільнення від податків, рекрутської повинності, від кріпосної залежності від власників-нехристиян, і навіть від карного переслідування за злочини, скоєні до навернення. Але пільги ці надавалися, природно, не Церквою, а світською владою.

У XIX столітті всі ці заходи були скасовані як негідні християнства і такі, що не ведуть до тривалих успіхів. До самого кінця синодальної епохи переважне і майже виняткове право

місії серед мусульман, євреїв і язичників надано було в Росії пануючій Православній Церкві. У Росії законами ніколи не допускалося застосування насильницьких заходів чи обману до навернення іновірців.

24.4. Символ віри й інші авторитетні виклади віровчення.

Для охорони чистоти і непорушності свого вчення Церква із самого початку свого буття вдавалася до коротких викладів віровчення – символів. До нас дійшло кілька стародавніх символів, і серед них – Символ Григорія Неокесарійського, так званий Апостольський Символ, і Символ, приписуваний Афанасію Великому. Загальноцерковного визнання набув Ніко-Царгородський Символ, сповідання якого, за усвідомленням Вселенської Церкви, цілком обов'язкове для всякого православного християнина. Повніший виклад основ православного віровчення міститься в “Чині сповідання й обіцянки архиерейської” – так званий “єпископській клятві”. Високим авторитетом у Церкві користуються книги, видані в новий час Церковною владою: “Катехізиси”, особливо митрополита Петра Могили і митрополита Філарета, і “Послання Патріархів Православної Кафолічної Церкви про православну віру”, складене на Єрусалимському Соборі 1672 р.

24.5. Духовна цензура. Існування “символів віри” і так званих “символічних книг” не може, звичайно, виключити появу віросповідувальних непорозумінь, виключити помилки і псевдовчення. У дуже обширному 1-му правилі Трульського Собору вслід за ствердженням недоторканності “нововведенням і змінам віри, переданої нам від очевидців і служителів Слова”, перераховуються єретичні вчення, що відкидаються Церквою: єресь “нечестивого Арія”, і “вигадане ним язичницьке інобожжя, .. засуджене на соборі трьохсот вісімнадцяти святих і блаженних отців”, ... єресь нечестивого Македонія, відкинута “ста п'ятдесятьома святими Отцями” за великого Феодосія, “разом з цим” і Аполлінарія, “який нечестиво сказав, ніби Господь прийняв тіло без душі і розуму”, “божевільний поділ Несторія”, єресі “суємудрого Євтихія, ... Феодора Мопсуєстського, Несторієвого вчителя, і Орігена, і Дидима, і Євагрія, ... також написане Феодоритом супроти правої віри і супроти дванадцяти глав блаженного Кирила, і так званий

лист Іви... і ... тих, котрі .. єдину волю і єдине дійство в Єдиному Господі Богу нашому Ісусі Христі, людям проповідували, ...Феодора (єпископа) Фаранського, Кіра Александрійського, Онорія Римського, Сергія, Пірра, Павла, Петра, що були в цьому Богоспасаємому граді предстоятелями, Макарія Антіохійського єпископа, учня його Стефана і божевільного Поліхронія... Коротко кажучи, постановляємо, нехай віра всіх у Церкві Божій мужів, які прославилися і були світилами у світі, дотримуючи слова життя, зберігається твердою, і нехай перебуває до кінця віку непорушною, разом із богопереданими їхніми Писаннями і догматами. Відмітаємо й піддаємо анафемі всіх, яких вони відмітали й віддавали анафемі, як ворогів істини, що марно скреготіли на Бога і намагалися неправду на висоту піднести. Якщо ж хто-небудь із усіх не містить і не приймає вищеназваних догматів благочестя, і не так мислить і проповідує, але наміряється йти супроти них, той нехай буде підданий анафемі...”

Соборній владі єпископату належить право здійснювати нагляд над усіма взагалі виданнями церковних книг – богослужбових, богословських, канонічних – насамперед тих, котрі носять офіційний характер і видаються від імені Православної Церкви. Що стосується книг Священного Писання, то перелік їхньої встановлений канонами (85 Ап., 60 Лаод., 24 Карф., Афан. Вел., Григ. Богосл., Амф. Ікон.). У 1672 р. Єрусалимський Собор видав постанову, що підкоряє церковній владі будь-яке видання і тлумачення Священного Писання. У цій постанові сказано: *“Віруємо, що це Божественне і Священне Писання сповіщене Богом, і тому ми повинні вірувати йому без усякого міркування, не так, як хто захоче, а як його витлумачила і передала Кафолічна Церква”*. Визначення Єрусалимського Собору спирається на 19 канон Трульського Собору і 91-е правило св. Василя Великого (взяте з 27-ї глави його книги про Св. Духа, де Святий Отець викладає вчення про Священне Передання).

Суд Церкви над псевдовченнями і нагляд над виданням і поширенням книг називається в широкому значенні слова духовною цензурою. У вузькому значенні слова духовною цензурою називають оцінку літературних творів із церковно-

догматичного погляду. Ця оцінка може бути або попередньою, до публікації твору, або такою, що висловлюється вже після його видання. До винаходу друкарства, природно, існувала тільки оцінка останнього роду. Вона полягала в осудженні творів, що проповідували псевдовчення, і в забороні православним читати їх. Державна влада вслід за осудом ересі видавала розпорядження про спалення творів еретиків. Імператор Костянтин у зв'язку з осудом аріанської ересі на Нікейському Соборі видав едикт про спалення всіх книг Арія і його учнів. Імператор Аркадій наприкінці IV ст. звелів знищити книги євноміан і монтаністів. В Олександрії за вимогою архієпископа Феофіла на початку V ст. спалені були книги Оригена, Несторія і мессаліан. У 496 р. на римському соборі за папи Геласія виданий був список заборонених книг – “Декрет Геласія про книги, що приймаються та не приймаються”. Трульський Собор 63-м правилом ухвалив віддавати спаленню розповіді про мучеників, складені для наруги над християнською вірою: *“Повісті про мучеників, ворогами істини брехливо складені, щоб обезславити Христових мучеників, тих, що слухають привести до невір'я, наказуємо не обнародувати в церквах, але віддавати їх спаленню. Тих, хто приймає ж їх чи дослухається до них, як до істинних, піддаємо анафемі”*. Більша частина антихристиянських і еретичних книг знищувалася.

Але VII Всел. Собор своїм 9-м правилом постановив, щоб твори іконоборців не спалювалися, а відбиралися до патріаршої бібліотеки для збереження разом з іншими еретичними книгами. *“Усі дитячі байки і скажені знуцання, і брехливі писання, вигадувані проти чесних ікон, потрібно віддавати до єпископії Константинопольської, щоб покладені були з іншими еретичними книгами. Якщо ж знайдеться, хто такі приховує, то єпископ чи пресвітер, чи диякон, нехай буде позбавлений свого чину, а мирянин чи чернець нехай буде відлучений від спілкування церковного”*. Новий спосіб вилучення еретичних книг мав ту перевагу, що на випадок необхідності можна було за збереженими книгами ретельніше вивчити характер ересі, щоб успішніше протидіяти їй.

Оскільки, проте, “заборонені” і “відречені” книги були все-таки в обігу серед народу, ієрархією складалися списки

“відречених книг”. На Заході ця практика стала загальним правилом і була централізованою, списки заборонених книг “Index librorum prohibitorum” почали видаватися курією. Перший індекс був складений інквізицією за наказом папи Павла IV у 1559 р. Із винаходом друкарства, коли можливість знищити всі екземпляри вже надрукованого твору була майже не реальною, введена була попередня цензура. Тридентський Собор на Заході взяв увесь друк під цензуру єпископів та інквізиції.

У Росії попередня цензура духовних книг введена “Духовним регламентом”. У “Регламенті” сказано: *“Аще кто о чем богословское письмо сочинит, и то ему не печатать вскорее, но первее презентовать в коллегіум (т.е. в Синод), а коллегіум рассмотреть должен, нет ли какого в письме оном погрешения, учению православному противнаго”*.

У синодальну епоху вищою установою духовної цензури був Св. Синод; йому була підлегла вся цензурна служба. Духовній цензурі піддавалися не тільки призначені для друку твори духовного змісту, але і світські книжки і статті, якщо світські цензори знаходили в них місця духовного змісту, що належали до догматів віри чи Священного Писання. Після реформи державного ладу Росії в 1905 р. світські твори практично перестали піддаватися попередній цензурі, у тому числі й духовній.

У наш час в УПЦ КП немає цензурної установи, а відповідальність за православний характер книг і журнальних статей, які друкуються офіційно від імені Церкви, несе священноначальство, очолюване Первоієрархом і Священним Синодом, а також діюче під його керівництвом Інформаційно-видавниче управління.

Питання для контролю

1. Розкрийте вчення про види церковної влади.
2. Охарактеризуйте вчення про владу навчання.
3. Дайте характеристику місіонерству.
4. Проаналізуйте основні викладення православного віровчення.
5. Розкажіть про духовну цензуру.

25. ВЛАДА СВЯЩЕННОДІЙСТВА

25.1. Богослужіння. Священнослужбова влада Церкви (*potestas ministerii*) має право встановлювати порядок богослужіння та правити саме богослужіння.

Форми богошанування можуть бути різними; розходження в обрядах допускаються, але обряд повинен суворо і точно виражати догматичне вчення, віру Церкви. У Російській Православній Церкві з кінця XVIII ст. існує єдиновірство: у єдиновірських храмах богослужіння правиться за церковними книгами дониконівського друку з дотриманням дониконівської обрядовості.

Проте будь-які зміни до богослужіння вносяться законною церковною владою. Самовільна зміна обрядів, прийнятих Церквою, являє собою протиправну дію, що загрожує розколом. Відповідно до 103-го (116) правила Карфагенського Собору самовілля в богослужінні забороняється: *“Постановляємо і це: нехай звершуються всіма затвержені на Соборі молитви, як передпочаткові, так і закінчувальні, і молитви прездійснення, або покладання рук; і зовсім нехай не приносяться ніколи інші всупереч вірі, але нехай промовляються ті, які найосвіченішими зібрані”*. Отже, передбачається уставність богослужіння. Чия Церква нині відправляє богослужіння за запозиченим нею на Християнському Сході Єрусалимським Уставом. У разі потреби нові обряди чи нові свята вводяться за постановою законної церковної влади (Помісного й Архиєрейського Соборів, Патріарха і Священного Синоду).

Богослужіння відправляти можуть тільки священні особи: єпископи і пресвітери. Як говорить 6-е правило Гангрського Собору, *“Якщо хто крім Церкви окремо збори складає, і, зневажаючи церкву, церковне чинити хоче, не маючи із собою пресвітера з волі єпископа, нехай буде під клятвою”*.

Диякони і церковнослужителі допомагають єпископу і пресвітеру у відправленні богослужіння. Згідно з 15-м правилом Лаодикійського Собору, встановлюється такий порядок: *“Крім півчих, що перебувають у клірі, на амвон виходять і за книгою співають, не повинно іншим деяким співати в церкві”*. Зонара у тлумаченні до цього правила писав: *“Отці Собору бажають, щоб*

у церквах була дотримана добропристойність, тому і сказали, що не повинно в церквах співати кожному, хто хоче, але канонічним півчим, тобто призначеним у клір, рукопокладеним у кожную церкву, які співають за книгами”. Про те, що тільки посвяченим особам дозволяється читати з амвона, говориться і в 14-м правилі VII Вселенського Собору: *“...оскільки бачимо, що деякі, без рукопокладання, у дитинстві прийнявши причетницький постриг, але ще не отримавши єпископського рукопокладання, у церковних зібраннях на амвоні читають, і роблять це не у відповідності до правил то наказуємо, аби віднині такого не було”*.

“Усяке священнодійство, правильно відправлене з боку встановленого обряду, – пише єпископ Никодим (Мілаш), – має значення саме по собі, незалежно від того, чи гідний священник за своїми особистими якостями чи не гідний відправляти це священнодійство”, “священник чи єпископ є при цьому нічим іншим, як знаряддям, точніше сказати, тут діє сам Бог, і благодать дається людям не священниками, а через них самим Богом”.

Богослужіння повинне відправлятися благовидно, благоговійно і в тиші, із дотриманням ясності і виразності в читанні і співі (75 прав. Трулл. Соб.; 17 прав. Лаод. Соб.). Ті, що моляться у храмі, зобов’язані поводитися відповідно до святості храму, приходити до початку богослужіння та залишатися в храмі до закінчення служби: *“Усіх вірних, що заходять до церкви і писання слухають, але не перебувають на молитві і святому причасті до кінця, як таких, що сваволю в церкві творять, відлучати належить від спілкування церковного”* (Апост. 9).

У недільні і святкові дні на громадському богослужінні мають бути присутніми всі віруючі. На підставі 80-го правила Трульського Собору заборонам піддаються ті, хто без належних причин зневажає цим: *“Якщо хто єпископ чи пресвітер, чи диякон, чи хто-небудь із зарахованих до кліру, чи мирянин, не маючи ніякої нагальної потреби, чи перешкоди, якою б надовго усунений був від своєї церкви, але перебуваючи в місті, у три неділі протягом трьох тижнів не прийде на церковні зібрання:*

тоді клірик нехай буде вигнаний із кліру, а мирянин нехай буде відлучений від спілкування”.

Серед священнодійств одні встановлені самим Спасителем як засоби сповіщення людям Божественної благодаті, і називаються Таїнствами; інші являють собою різні молитвослів'я, встановлені Церквою в силу отриманої нею від свого Засновника влади для призivanja благословення Божого.

Центр християнського богослужіння – здійснення Таїнства Євхаристії – Божественна Літургія. Місцем її здійснення може бути тільки освячений храм. Якщо ж через виняткові обставини Літургія відбувається поза церквою, то в такому випадку освячення храму і престолу замінюється антимином (у перекладі з грецької мови – “замість престолу”), без якого Літургія не може здійснюватися. Антимінс – це шовковий плат із зображенням Спасителя у гробі та часткою мощів, зашитою під зображенням. Внизу антими́нсу має бути підпис єпархіального єпископа. В одному храмі на одному престолі Літургія може здійснюватися не більш одного разу в день, а священнослужитель не може протягом дня правити більше однієї Літургії.

25.2. Храм і іконопис. Божественна Літургія й інші богослужіння відправляються у храмі. Будівництво або перебудова храму здійснюється з відома єпархіального архиєрея. Устрій церков, їх зовнішній і внутрішній вигляд повинні відповідати призначенню. Закладання церкви супроводжується особливими священнодійствами і молитвами, поставленням хреста на місці вівтаря.

Новозбудований храм освячується архиєреєм, із помазанням стін храму зовні й усередині святим миром. При цьому мощі поміщають під престолом. Отці VII Вселенського Собору в 7-м каноні висловили: *“Якщо які чесні храми освячені без святих мощів мученицьких, визначаємо: нехай буде здійснене в них положення мощей із звичайною молитвою”*. Архиєрей може доручити освячення храму пресвітеру; у такому випадку архиєрейське освячення замінює антимінс, надісланий єпископом і освячений ним.

Повне освячення храму відбувається і після його значної перебудови, або у випадку таких змін у вівтарі, які пов'язані з

пересуванням престолу, а також у випадку осквернення церкви еретиками.

При перебудові чи ремонті храму, не пов'язаних із пересуванням престолу, і у випадку осквернення церкви пролиттям крові або якою-небудь нечистотою, здійснюється мале освячення з окропленням церкви святою водою.

У самому храмі, місці святому, особливим священним значенням виділяється вівтар. У ньому здійснюється приношення безкровної Жертви. Вівтар повинен бути розміщений у східній частині храму. Найсвященніше місце вівтаря – престол. Від середньої частини храму вівтар відокремлюється перегородкою з царськими вратами (у нас це – іконостас). Ікони – не тільки прикраса храму, а насамперед святиня, предмет релігійного шанування. Іконопис підлягає церковній регламентації.

Відповідно до 82-го правила Трульського Собору забороняється зображення Спасителя в символічному образі агнця: *“На деяких чесних іконах зображається, перстом Предтечевим показуваний, агнець, котрий прийнятий в обраці благодаті, через закон показує нам істинного Агнця, Христа Бога нашого. Шануючи стародавні образи і символи, передані Церкві, як знамення і переднакреслення істини, ми відаємо перевагу благодаті й істині, приймачи їх, як виконання закону. Заради цього, щоб і мистецтвом живопису очам усіх представлено було досконале, наказуємо від нині образ Агнця, що взяв гріхи світу, Христа Бога нашого, на іконах зображати за людським єством, замість Старозавітного агнця. Щоб через це споглядання смирення Бога Слова наверталися до спомину життя Його у плоті, Його страждань, спасительної смерті, і таким чином звершеного вилуплення святу”*.

Розуміння цього правила ширше, звичайно, ніж тільки заборона зображення Христа у образі агнця. У ньому засуджується взагалі використання старозавітних образів для зображення *“нової благодаті”*. Московський Собор 1667 р. заборонив зображувати Бога Саваофа у вигляді старця *“ветхого денми”*, за баченням пророка Єзекіїля. Підставою для цього послужив такий доказ: Бог Отець не може бути антропоморфний, тому що Він не втілювався.

“Бідність позитивних церковних правил про іконопис чи його сюжети, – писав професор А.С. Павлов, – пояснюється тим, що в древній Церкві зберігалися правила іконопису та іконописні типи в безперервному переказі”. До нас дійшли збірники правил іконопису із прорисами самих зображень, які належать до IX ст. – так звані оригінали. В Російській Церкві від самого початку прийнятий і канонізований візантійський стиль іконопису; коли в давнину російський іконопис відхилився від нього, це викликало занепокоєння у народі і заперечення з боку церковної влади. Стоглавий Собор ухвалив писати ікони *“с древних образцов по образу, подобию и существу, как в подлиннике, а не от своего смышления”*. На ікони Андрія Рубльова було вказано як на зразки для іконописців. У Православній Церкві схвалюють різьблені та відливні ікони в храмах, крім розп’ять майстерного різьблення і зображень, поставлених на високих місцях.

З моменту освячення храм стає святим місцем – *res sacra*. Деякі частини і предмети храму стають недоторканими для мирян. Через царські врата ніхто не може проходити, крім осіб, які священнодіють. Тільки Російський імператор міг проходити через них у день коронації для причастя біля престолу.

Згідно із 69-м правилом Трульського Собору, *“нікому з усіх, приналежних до розряду мирян, нехай не буде дозволено входити всередину священного вівтаря. Але, за деяким найдавнішим переданням, аж ніяк не забороняється це владі і достоїнству царському, коли захоче принести дари Творцю”*. Вальсамон тлумачив це правило досить широко: “Щодо царів деяких, дотримаючись букви цього правила, говорили, що їм не повинно заборонятися входити всередину вівтаря тоді, коли хочуть принести дар Богові, але не коли захотіли б увійти до нього для одного поклоніння. А ми уявляємо це не так. Бо православні імператори, із призиванням Св. Тройці призначаючи Патріархів і будучи помазаниками Господа, безборонно, коли захочуть, входять до святого вівтаря, і ходять і роблять знамення хреста з трикирієм, як і архиереї. Вони пропонують народу і катехізичне вчення, як і архиереї...” Далі він пише: “Познач це правило і ніяк не дозволяй на підставі його мирянам входити до святого вівтаря. Я, втім, багато доклав

зусиль, щоб перешкодити мирянам входити до святого вівтаря храму Пресвятої Владичиці моєї і Богородиці Одигітрії; але не міг досягти успіху. Говорять, що це стародавній звичай і не потрібно забороняти”.

Для мирян і нижчих кліриків недоторканний престол зі священними предметами, що знаходяться на ньому. Жінкам узагалі забороняється входити у вівтар. На практиці виняток робиться для жінок похилого віку, які живуть у чистоті, прибирають у вівтарі.

У церкві не можна робити нічого іншого, крім богослужіння, мати в ній ніякі інші зображення, крім ікон, не можна вносити в храм нічого, крім предметів, які відносяться до богослужіння. Не приймається на збереження у храмі приватне майно. Як говорить 3-є Апостольське правило: *“Якщо єпископ, чи пресвітер, усепереч Господній постанові про жертву, принесе до вівтаря інші якісь речі, або мед, або молоко, або замість вина напій, приготований з чогось іншого, або птицю, або якусь тварину, або овочі, всупереч постанові, крім нових колосків, або винограду у належний час, нехай буде позбавлений священничого сану. І нехай же не буде дозволено приносити до вівтаря будь що інше, хіба що олію для лампади та фіміам під час святого Приношення”*.

Якщо церква зламана, то сам матеріал, із якого вона зроблена, вважається священним. Дерево йде на опалення нового храму, а сміття від розібраних стін використовується для буту нового храму. Священне і місце, що прилягає до храму. По можливості воно має бути обгороджене; усередині огорожі забороняється здійснювати купівлю і продаж, ставити крамниці, крім іконних і свічкових. У синодальну епоху поблизу храмів заборонялося відкривати питні і розважальні заклади.

Щодо священних посудів і ризничних речей, освячених використанням при відправленні богослужіння, не допускається профанації. Їх заборонено використовувати для життєвих потреб: *“Посуд золотий або срібний освячений, або завісу, ніхто нехай не привласнює для власного вжитку, бо це беззаконня є. Якщо ж хтось викритий буде у цьому, нехай покарається відлученням”* (Апост. 73, 72; 10 прав. Двокр. Соб.). Церковних

речей неможна ні продавати, ні дарувати, ні віддавати під заставу (12 прав. VII Всел. Соб.).

Крім церков, існують ще молитовні будинки, які не мають зовнішнього вигляду православних храмів. До освячених будівель належать також каплиці, споруджені на честь чудотворних ікон чи у пам'ять важливих подій, а також – на цвинтарях.

Крім Божественної Літургії і тих священнодійств, котрі нерозривно пов'язані з Літургією, наприклад, Таїнства Хіротонії, інші богослужіння можуть у разі потреби здійснюватися і в приватному будинку (хрещення дитини в холодний час року чи у випадку, коли людині загрожує смерть, причастя, елеосвячення важко хворих й помираючих, панахида, у виняткових випадках також відспівування, наприклад, при пошесній хворобі). Із благословення єпархіального архиєрея дозволяється і вінчання вдома.

Всі богослужіння і треби здійснюються парафіяльним причтом *«Якщо хтось крім церкви окремо зібрання скличе, і, зневаживши церкву, церковне чинити хоче, не маючи із собою пресвітера з волі єпископа, нехай буде під клятвою»* (Гангр. 6) *«У свято Пасхи не посилає Святі Тайни в інші парафії, у вигляді благословення»* (Лаод. 14). Тому парафіяни не повинні запрошувати до себе додому для здійснення треб заборонених, без місця, звільнених за штат священників і священиків, які знаходяться у відпустці, за винятком випадків крайньої потреби. Всяке богослужіння відправляється для парафіян безоплатно. Але парафіяльному причту не забороняється приймати від парафіян добровільну винагороду. При цьому, проте, безумовно засуджуються торг, вимагання, відмову від безоплатного здійснення треби.

25.3. Церковний календар. Богослужіння здійснюються в той час, який передбачений уставом; громадське богослужіння містить у собі особливі послідовності, пов'язані з часом доби, днем тижня, календарним днем. У межах року є свята і пости. Свята розрізняються по ступенях. З річним церковним колом пов'язане і здійснення треб: вінчання забороняється напередодні середи, п'ятниці і неділі, а також великих храмових свят, протягом постів, святков, на сирній седмиці, протягом Світлої

седмиці, а також у дні напередодні Усікновення глави Іоана Предтечі та Воздвиження Хреста Господнього (1 Всел. 13).

Як відомо, нині Православні Церкви живуть не за єдиним календарем. Єрусалимська, Російська, Сербська і Грузинська Церква зберегли стародавній Юліанський календар; більшість же Церков, починаючи з 20-х років ХХ століття, перейшли на так званий Новоюліанський стиль, який, по суті, збігається із Григоріанським календарем. Постанова про перехід на Новоюліанський календар винесена була на Константинопольській нараді 1923 р.

Особливість Григоріанського календаря, введеного в 1582 р., полягає в тому, що одні і ті ж дати утримуються в ньому протягом значно тривалішого часу, ніж при Юліанському календарі, в астрономічно тотожний час року. Юліанський же календар допускає зсув дат: так, через кілька тисяч років 1 січня буде припадати не на зимовий, а на весняний час. Проте перевага ця відносна. Абсолютно точним астрономічно не може бути взагалі ніякий календар, тому що тривалість доби не кратна тривалості сонячного року. Григоріанський календар не дуже вдалий і з астрономічного боку. Відомо, що хронографи й астрономи віддають перевагу Юліанському календарю – під час користування ним немає потреби переводити дати з одного літочислення в інше.

Професор В. В. Болотов говорив “про божевільну григоріанську думку про реформу календаря”, називаючи григоріанський рік “справжнім мученням для хронографів”. Не схвалював новий календарний стиль і професор Н. Н. Глибоковський. “З церковного погляду, – писав він, – календар має істотне значення тільки у зв’язку зі святково-богослужбовою практикою і не може розглядатися поза нею, бо тоді він був би цілком зовнішньою величиною; ніякі довільні новаторства... тут недопустимі, щоб не відбувся церковний розлад з явною спокусою та небезпекою для віруючих”. Уже в наш час математик і астроном А. Н. Зелінський зазначав: “Нехай 400-річчя Григоріанської реформи, що виповнилося в жовтні 1982 р., реформи, яка спричинила “календарне питання” у християнському світі, послужить серйозним нагадуванням про

те, що час не може служити виправданням рішення, прийнятого без соборного волевиявлення всіх християнських Церков”.

Найголовніший недолік Григоріанського, чи так званого Новоюліанського календаря, полягає в тому, що в літургійному відношенні він, безумовно, поступається традиційному Юліанському. З його введенням пов'язане випадання з літургійного року цілих 13 днів (якщо це відбувається в ХХ столітті). Крім того, у силу узгодженості Юліанського календаря з Александрійською пасхалією, перехід до неузгодженого з нею Новоюліанського календаря при збереженні Александрійської пасхалії призводить до того, що в деякі роки повністю зникає Петрів Піст.

На Московській Нараді 1948 р. була винесена офіційна постанова, яка стосувалася календарної проблеми, відповідно до якої для всього православного світу обов'язковим здійснювати свято Святого Великодня тільки за старим (Юліанським) стилем, відповідно до Александрійської пасхалії, а для нерухомих свят кожна автокефальна Церква може користатися чинним у цій Церкві календарем, і нарешті, клірики і миряни обов'язково повинні дотримуватися календаря чи стилю тієї помісної Церкви, в межах якої вони проживають.

Однак, керуючись принципом ікономії, Священний Синод Російської Православної Церкви в 1967 р. виніс постанову. *“Маючи на увазі практику Древньої Церкви, коли Схід і Захід (Рим і азійські єпископи) святкували Великдень по-різному, зберігаючи повне молитовно-канонічне спілкування між собою, зважаючи на досвід Православної Фінляндської Церкви і наших парафій у Голландії, а також винятковий стан парафіян храму Воскресіння Христового серед інославного світу, дозволити православним парафіянам, що проживають у Швейцарії і знаходяться під юрисдикцією Московської Патріархії, здійснювати нерухомі свята і свята Великоднього кола за новим стилем”.*

Що стосується часу святкування Великодня, то суперечка на цю тему вразила Церкву вже у II столітті. Громади Азії святкували Великдень 14 нісана, незалежно від дня тижня, а інші Церкви, у тому числі Римська і Александрійська, Пасху переносили на неділю, при цьому зважали на дату іудейського святкування. Але на межі II і III ст. іудеї розробили нову

систему для вирахування святкування Пасхи, у якій не враховувалося весняне рівнодення. Багато християнських громад визнали цю систему неприйнятною. У Римі розроблений був свій 16-річний цикл для вирахування святкування Великодня. В Олександрії його вдосконалили. У IV столітті іудеї ще раз змінили свою пасхалію, у зв'язку з цим змінилася вона і в деяких громадах Антіохійської Церкви. Часовий розрив у святкуванні Великодня між окремими Церквами виявився значним. У датах його святкування був великий різнобій.

Водночас християни усвідомлювали необхідність святкувати Великдень в один день. Великодне питання обговорювалося як одне з головних на Нікейському Соборі, і з нього винесена була постанова, текст якої, однак, не зберігся до наших днів. Тому судити про текст Нікейської постанови про Великдень можемо за двома правилами. Так, 7-й канон Святих Апостолів говорить *“Якщо хто єпископ чи пресвітер, чи диякон святий день Пасхи раніше весняного рівнодення з іудеями святкувати буде, нехай буде позбавлений священного чину”*. А у 1-му правилі Антіохійського Собору говориться: *“Всі, хто наслідиться порушити визначення святого і великого Собору, що у Нікеї був, у присутності благочестивішого і боголюб'язного царя Костянтина, про святе свято спасительного Великодня, нехай будуть відлучені від спілкування і відкинуті від Церкви, якщо продовжать настирливо поставати супроти доброго постановлення. І це сказано про мирян. Якщо ж хто з предстоятелів Церкви, єпископ, чи пресвітер, чи диякон, після цього визначення, наважиться розбещувати людей, і збурювати церкви, відособитися, і з іудеями здійснювати Пасху, такого святейший Собор відтепер уже засуджує, бути чужим Церкві, як такого, що став не тільки причиною гріха для самого себе, але і причиною розладу і розбещення багатьох...”*

Про характер Нікейської постанови про Великдень можна також судити за Посланням Імператора Костянтина єпископам, які не були присутніми на Соборі. Послання збереглося в “Житті Костянтина” Євсевія Кесарійського: *“Насамперед здалося нам непристойним здійснювати це святійше свято за звичаєм іудеїв. Нам указав Спаситель інший шлях. У згоді дотримуючись його, улюблені браття, ми самі усунемо від себе*

ганебну про нас думку іудеїв, начебто незалежно від їхніх постанов ми вже і не можемо зробити цього”.

У 1-му Посланні Отців І Нікейського Собору до Церкви Александрійської говориться: *“Усі наші східні браття, які дотепер не були у згоді з римлянами, з вами, і всіма тими, хто спочатку чинить, як ви, будуть відтепер здійснювати Великдень у той же час, що і ви”*.

Отже, після І Нікейського Собору Александрійська пасхалія стала Пасхалією Вселенської Церкви. Св. Єпифаній у творі проти ересей пише, що у визначенні дня святкування Великодня належить керуватися трьома принципами: місяць у повні, рівнодення, неділя. Складним для тлумачення залишається питання про те, який зміст мала постанова Собору не святкувати Великдень *“разом з іудеями”*. У житті Церкви дана постанова ввійшла зі змістом, що був виражений у тлумаченні Зонари до 7-ого Апостольського правила: *“Потрібно, щоб їхнє несвяткове свято відбувалося спочатку, і потім уже святкувалася наша Пасха”*, іншими словами, – як заборона святкувати Пасху разом з іудеями і раніше за них. Така ж і думка Вальсамона. Цьому правилу цілком відповідає Александрійська пасхалія. Таке тлумачення вважав правильним єпископ Никодим (Мілаш). Аналогічного погляду дотримувався і професор Н. Н. Глубоковський. На перевазі Александрійської пасхалії перед всіма іншими наполягав і професор В. В. Болотов.

Однак у наш час деякі православні автори, і серед них визначний каноніст єпископ Петро Л'Юїльє, а також професор протоієрей Л. Воронов, професор Д. Огицький у тлумаченні канонів про святкування Великодня роблять інший висновок. Єпископ Петро Л'Юїльє пише: *“Канонічна заборона здійснювати Великдень “μετα των ιουδαϊων” означала, що не варто здійснювати це свято, виходячи з іудейського вчислення, але всупереч тому, що почали думати пізніше, ця заборона, однак, не поширюється на випадковий збіг дат”*.

На думку професора Д. Огицького, *“помилка Зонари та інших тлумачів канонів виявилася наслідком того, що фактично Пасха християнська в часи Зонари була завжди тільки після Пасхи єврейської. У цьому фактичному стані речей каноністи бачили підтвердження своїх тлумачень”*. Позиція єпископа

Петра Л'Юїльє, професора протоієрея Л. Воронова, професора Д. Огицького санкціонує допустимість відступу від Александрійської пасхалії. Єпископ Петро Л'Юїльє пише: “Нам потрібно вважати, що, відповідно до того, що було вирішено на Нікейському Соборі, християни повинні всі разом, у один і той же день, здійснювати святкування Великодня. День цей – недільний, наступний за першою повнею після весняного рівнодення... Що ж стосується правильного визначення дати весняного рівнодення, то з тих же мотивів вірності Переданню і духу Нікейських постанов, його варто було б передати до компетенції астрономів”. Практично сказане ним означає відмову від Александрійської пасхалії.

Наприклад, у 1978 році весняне рівнодення було 8 березня за старим стилем. У зв'язку з тим, що Єврейська Пасха (квітнева повня) святкувалася 9 квітня, православний Великдень здійснювався 17 квітня, а саме, у неділю після великодньої повні 13 квітня, яка настала після умовного, а не астрономічного “рівнодення” 21 березня.

Питання для контролю

1. З'ясуйте особливості священнослужбової влади Церкви.
2. Назвіть звершувачів богослужіння у Православній Церкві.
3. Наведіть основні канонічні вимоги щодо звершування богослужіння.
4. Поясніть призначення антими́нсу.
5. Дайте характеристику основним вимогам щодо храму.
6. З'ясуйте канонічні вимоги щодо іконопису.
7. Охарактеризуйте сучасне календарне питання.

26. ХРИСТИЯНСЬКА СМЕРТЬ. ШАНУВАННЯ СВЯТИХ

26.1. Поховання спочилих. За християнським ученням, людські душі безсмертні; після розлучення з тілом вони продовжують жити. Християнство есхатологічне. У символі ми сповідуємо воскресіння Христа Спасителя з мертвих на третій день і висловлюємо наше чекання “воскресіння мертвих і життя будучого віку”, яке настане після Другого Пришестя. Цим вченням і цією вірою і визначається церковне відношення до смерті, поховання спочилих, поминання їх, шанування святих.

Згідно із 13-м канонем I Нікейського Собору, *“про тих, що знаходяться ж при смерті, нехай дотримується і нині стародавній закон і правило, щоб помираючий не був позбавлений останнього і найважливішого напуття. Якщо ж, був у відчай в житті і сподоблений причастя, знову до життя повернеться; нехай буде тільки між тими, що беруть участь у молитві. Узагалі всякому помираючому, хто б він не був, який просить причаститися Євхаристії, із випробуванням єпископа нехай подадуться Святі Дари”*.

Це правило, за тлумаченням Аристіна, Зонари і Вальсамона, яке випливає із прямого, однозначного його змісту, вимагає, щоб усякий вірний, навіть який знаходиться під епітимією, безборонно удостоювався причастя Святих Таїн. Тому священик, через недбайливість якого християнин помер без напуття, піддається суворим заборонам. У своєму тлумаченні Зонара наголошує на тому, що помираючий може бути “допущений із міркуванням, тобто з відома і міркувань єпископа”. Говорячи про єпископа, Отці I Нікейського Собору виходили з церковного ладу в IV столітті, коли єпископії були невеликими, а єпископ – легко - доступний. Дотримання ж цього застереження в його буквальному значенні стало, зрозуміло, цілковито неможливим за умов, коли єпархії мають більше мільйона віруючих. Що ж стосується осіб, відданих анафемі, то тут слова про випробування єпископа зберігають силу і в буквальному їхньому значенні.

За тлумаченням Вальсамона, постанова Отців про те, що той, хто причастився Святих Дарів при смерті і повернувся до життя,

“нехай буде тільки між тими, що беруть участь у молитві” потрібно розуміти так: той, хто знаходиться під епітимією, після видужання може бути допущений до молитви разом з вірними тоді, коли він молився разом з ними і до хвороби. А якщо стояв на місці тих, що слухають, то і після видужання повинен мати те ж саме місце.

Про невідкладну необхідність причащати умираючого, що знаходиться під епітимією, тобто відлученого від спілкування церковного, говориться у 7-му правилі Карфагенського Собору: *«Якщо хтось, знаходячись у небезпеці для життя, буде просити про примирення себе зі святим вівтарем, у відсутності єпископа, то пристойно пресвітеру запитати про це єпископа, і потім, за його дозволом, примирити того, хто знаходиться у небезпеці»* а також 2-му і 5-му правилах Григорія Ніського.

Відповідно до приписів Требника, умираючого можна причащати у будь-який час, за скороченим чином, при цьому немає необхідності дотримуватися всіх тих умов, які встановлені для причастя здорових осіб. Проте за самим характером Таїнства Причастя його не може удостоїтися особа, що знаходиться в безпам'ятстві, чи запеклий грішник, що не бажає примиритися з Церквою. Нарешті, цілком неприпустимо імітувати Таїнство Причастя з останками тих, хто вже сконав і відійшов на суд Небесного Судді. Як говорить 83-є правило Трульського Собору, *“ніхто тілам померлих Євхаристії нехай не подає. Бо писано є: прийміть, споживайте. Але тіла мертвих ні приймати, ні споживати не можуть”*. Отці Трульського Собору, по суті, повторили 26 (18)-й канон Карфагенського Собору, що містить ще і заборону хрестити покійних: *“Також нехай не подвигнеться невігластво пресвітерів хрестити померлих уже”*. Вальсамон у тлумаченні до 83-го правила Трульського Собору пояснює: *“А що архиереям після кончини вкладають у руки святий хліб і в такий спосіб ховають, це робиться, думаю, для відігнання злих духів і щоб напуттям був їм до небес удостоєний великого й апостольського обітчування”*.

Померлих Церква напучує молитвами, над ними здійснюється чин відспівування, їх ховають в особливо

освяченому місці. Це місце називається цвинтарем. У давнину заборонено було ховати спочилих у церквах, тому що в них зберігалися моші мучеників. Про це говориться в 41-шій канонічній відповіді Вальсамона, що ввійшла до “Кормча” як 6-та канонічна відповідь Іоана Кітрського. Проте у середні віки з’явився звичай ховати у храмах знатних осіб. Згодом цей суперечний стародавньому церковному праву звичай перестав існувати. Виняток робиться лише щодо єпископів і членів царюючої фамілії, про що говориться в 329-ій главі твору Симеона Солунського “Про святі священнодійства”.

Цвинтарі – “священні місця”. “Священними” визнавалися вони і в нормах римського права. У першому столітті історії Християнської Церкви, під час гонінь, християн ховали в катакомбах, чи ж в особливо відгороджених місцях, що і називаються цвинтарями (κοιμητήρια – грец., coemeteria – лат.).

При влаштуванні цвинтаря здійснюється визначений чин. Цвинтар потрібно огороджувати високою та міцною стіною, щоб на його територію не могли зайти тварини. За старих часів на цвинтарі споруджувалися каплиці. У наш час цвинтарі знаходяться у підпорядкуванні державної влади, і тому на них дозволяється ховати всіх померлих, незалежно від віросповідання. В багатонаціональних державах така практика отримала своє поширення вже у XIX столітті. Наприклад, єпископ Никодим (Мілаш) відповідно до умов Австро-Угорщини писав, що “цвинтарі в даний час здебільшого бувають власністю громадянських громад, причому на них дозволяється ховати померлих усіх віросповідань. Проте всяке віросповідання обносить стіною призначене місце і, поставивши на ньому каплицю чи високий хрест, вважає його священним”.

Забороняється відправляти похорон над нерозкаяними грішниками, що не побажали перед кончиною примиритися з Церквою, і навмисних самогубців. І нарешті, Церква може, звичайно, відспівувати лише тих, хто належить до неї.

Спочили християни залишаються членами Церкви, і тому Церква підносить про них свої молитви, як і про живих своїх членів. Поминання спочилих здійснюється за Божественною Літургією, але існують також особливі чинопослідування – панахиди. Церковний рік знає особливі дні, у які відбувається

підкреслене поминання спочилих: Радониця, Дмитріївська субота, М'ясопусна субота та інші.

26.2. Канонізація та шанування святих. Суд над спочилими чинить Господь, Він один відає участь, уготовану кожному з нас. Але Церкві, що є *“Стовп і утвердження істини”* (І Тим. 3, 15), відкривається, що деякі зі спочилих догодили Богу своїм святим життям, досягли вічного блаженства і заступаються за нас перед Його Престолом. Визнання Церквою того чи іншого з її спочилих членів, який перебуває в сонмі угодників Божих, називається канонізацією. В галузь церковного права канонізація входить постільки, оскільки вона передбачає, як писав Є. Темніковський, *“допущення чи припис ушанувати в Церкві спочилого її члена, .. інакше кажучи, встановлення його культу”*.

У Православній Церкві ні процедура канонізації, ні характер шанування святих не піддаються такій ретельній і детальній регламентації, як у Католицькій Церкві. Наприклад, у Католицькій Церкві на підставі декретала папи Бенедикта XIV для беатифікації подвижника потрібно, щоб після засвідчення свідками – очевидцями його добродесного життя чи мучеництва, була доведена показаннями свідків дійсність щонайменше двох чудес, якщо ж про його чесноту чи мучеництво відомо з чуток, то необхідно довести не два, а чотири чуда; для наступної канонізації вимагається засвідчити ще два чуда, і неодмінно показаннями свідків *de visu*.

Нехай не в правових визначеннях, а у звичаї, але умови ці існують і в Православній Церкві. Професор Є. Є. Голубинський в *“Історії канонізації святих у Російській Церкві”* розглядає і питання про умови приєднання до лику святих у Древній Церкві. Є. Є. Голубинський розділяє стародавніх святих на три розряди: перший розряд – це старозавітні патріархи і пророки і новозавітні апостоли; другий – мученики; третій – *“святі, стосовно яких необхідно думати, що Церква визнавала їх не через приналежність їх до відомого класу, а тому, що особисто того чи іншого з них вважали гідним цього визнання. Це святі з подвижників (аскетів)”*. Що ж стосується ієрархів, святителів, то, на думку професора Є. Є. Голубинського, спочатку вони належали до першого розряду, тобто зараховувалися до лику

святих нарівні з апостолами вже в силу самої їхньої приналежності до ієрархії, а потім стали прославлятися нарівні з подвижниками, за їхні особисті достоїнства. На доказ того, що стародавні архиєреї зараховувалися до лику святих уже за самим своїм положенням, якщо, звичайно, вони не відпадали в ересі чи не були особами з явно дурною репутацією, Голубинський наводить такі відомості. Із 74 єпископів, що займали Константинопольську кафедру з 315 по 1025 рр., не були прославлені тільки 18 єретиків і 7 православних, причому тільки про трьох із них вірогідно відомо, що вони не були канонізовані, інші 4 ієрархи, можливо, і вшановувалися якийсь час. А якщо взяти списки Константинопольських єпископів з 315 по 846 рр., то з 58 ієрархів 18 були єретиками, і тільки два – Акакій і Флавіта (Флавіан) – не прославлені, хоча і не були явними єретиками, але православ'я їхнє під підозрою, тому що вони намагалися примирити діафізитів з монофізитами на підставі енотикона Зенона. Патріарх Акакій до того ж помер під анафемою папи. Але з XI століття Константинопольські Патріархи зараховуються до лику святих уже тільки у зв'язку з їхніми особистими достоїнствами. На Заході аналогічна практика – канонізація на підставі вже самого сану – припинилася раніше. Усі 56 пап до 535 року визнані святими; а з 52 пап з 535 по 867 рр. визнані святими тільки 21. Після 867 року Римська церква визнала святими тільки 5 пап і блаженними – 5, переважна ж більшість із них не прославлена.

Щодо канонізації подвижників, тобто третього розряду святих, Є. Є. Голубинський писав, що Церква визнавала і визнає їх святими “на підставі надприродного свідчення про них самого Бога, Котрий тих чи інших між ними удостоював дару чудотворень ще за житття чи після смерті. Не передбачаючи цієї єдиної твердої та не залежної від людської упередженості підстави, ми повинні були б думати, що у визнанні подвижників святими панувала у давнину сваволя, чого думати, звичайно, не можна. Читаючи життя стародавніх подвижників, приєднаних до лику святих, ми майже не знаходимо між ними таких, які б не володіли даром чудотворень ще за життя, а ця спільна приналежність дару чудотворень подвижникам, визнаними

Церквою за святих, і дає повну підставу припускати, що саме цей дар і був причиною їх приєднання до лику святих”.

Полемізуючи з професором Є.Є. Голубинським, професор Є. Темниковський будує іншу схему прославлення угодників: “Слава святого життя того чи іншого подвижника не помирала разом із ним, благочестивий подвижник... ставав предметом народного ушановування, спочатку, можливо, у порівняно незначному районі, що з часом міг розширюватися. Таким чином з’являвся культ святого. До нього поступово приєднувалися і церковні власті, насамперед місцеві, потім інколи і центральні, відповідно до того, як далеко поширювався культ святого. Приєднання церковних властей до народного культу, що надавало останньому офіційного значення, не було яким-небудь формальним актом подібним до сучасної канонізації, а здійснювалося поступово. Віра в чудеса подвижників, звичайно, входила як складова частина в релігійний культ святих,... але вона не становила тут вихідного моменту і тим менше єдиною підставою шанування святих, вихідним моментом і підставою його, хоча можливо не єдиним, було переконання у святості життя подвижників”.

Єрусалимський Патріарх Нектарій († 1680) писав: “Три речі визнаються, які свідчать про істинну святість у людях: 1) православ’я бездоганне; 2) здійснення всіх чеснот, за якими йде протистояння за віру навіть до крові, і, нарешті, прояв Богом надприродних знамень і чудес, 3) дуже необхідне через те, що в наш час недобросовісні люди підробляють чудеса і вигадують чесноти – і тому свідченням святості визнається також нетління мощів чи пахощі кісток”.

Професор Є.Є. Голубинський, ґрунтовно вивчивши питання шанування мощів, дійшов до висновку, що мощами святих не завжди визнавалися цілком не зіпсовані тлінням тіла; шанувалися як мощі й останки, частково піддані тлінню, кісти, частки кісток, і навіть прах від святих. А за святим Іоаном Златоустом, шанується не тільки прах, але і попіл, що залишився від мучеників, хоча він і не називає ні порошу, ні попелу мощами.

Через настільки розширене тлумачення того, що варто називати мощами святих, не можна стверджувати, начебто

цілковите нетління останків святого – неодмінна умова його канонізації. Така думка, розповсюджена деякий час у церковному народі, не має ні історичних, ні канонічних основ. Нетління мощів може бути лише одним зі свідчень святості. В Російській Православній Церкві, за дослідженням Є. Є. Голубинського, сам порядок канонізації складався послідовно з записування чудес і повідомлення про них начальству, із дізнання про вірогідність чудес, здійснюване церковною владою і, нарешті, із самої канонізації.

Заперечуючи професору Є. Є. Голубинському, професор Н. С. Суворов, писав, що порядок цей не завжди дотримувався. Відомі випадки, коли чудеса без усякого попереднього обшуку, після їхнього оголошення, супроводжувалися дзвоном і церковним торжеством. Іноді, як зазначав Є. Є. Голубинський, “подвижники ставали святими без підкресленої канонізації”.

У синодальну епоху сам акт канонізації, за характеристикою Є. Темниковського, здійснювався так: “Священний Синод, упевнившись у наявності підстав для приєднання подвижника до лику святих, підносить Государю всепіддану доповідь, у якій викладає саму справу і свій погляд на неї. Доповідь затверджується резолюцією Государя, при цьому іноді призначається й особливий день для церковного торжества, поєднаний із відкриттям мощів угодника, ... свою чинність і силу канонізаційний акт набуває тільки з моменту торжества”.

Святі Православної Церкви поділяються на загальношанованих і шанованих у певній місцевості. Місцеві святі шануються тільки в окремій частині Церкви. На думку Є. Є. Голубинського, серед шанованих у певній місцевості святих розрізняються шановані в межах цілої єпархії, і – тільки в одному монастирі чи парафії. Але Є. Є. Голубинський не розрізняє святих Вселенської Церкви і святих, шанованих тільки в одній помісній Церкві – у нього мова йде про Російську Церкву, і загальношанованими він називає святих, шанованих усією Російською Церквою.

З цього приводу Темниковський писав: “Що... варто розуміти під канонізацією до загального святкування, організованого Російською Православною Церквою, чи мається тут встановлення святкування в межах Російської Православної

Церкви чи це акт, який поширюється і на інші автокефальні Церкви Східного Православ'я? Якщо канонізація до загального святкування, здійснена в одній автокефальній Церкві Східного Православ'я, має юридичні наслідки і в інших автокефальних Церквах, то чи виникають ці наслідки в силу самого акта канонізації чи в силу особливого правлячого акта кожної даної Церкви? Якщо ж канонізація до загального святкування має силу тільки в межах даної автокефальної Церкви, то святих, шанованих у всій Російській Церкві, з погляду території, на яку поширюється їхній культ, варто було б розділити на 2 види: 1) шанованих у всіх Церквах Східного Православ'я, і 2) шанованих тільки в Російській Церкві”.

Що ж стосується характеру шанування, то він однаковий і для святих шанованих у певній місцевості, і для святих Вселенської Церкви. Святі призиваються в суспільних церковних молитвах, на їхню честь складають служби, в ім'я їхнє освячуються престולי і церкви, їм улаштовуються щорічні свята, їхні зображення шануються як ікони, шануються також їхні мощі.

Крім канонізованих святих, є ще один особливий вид шанованих спочилих – подвижники благочестя. Канонізації майже завжди передують шанування святого як подвижника без усякої на те офіційної санкції. На могилах таких подвижників і праведників, які ще за життя прославилися богоугодним життєм і особливими благодатними дарами, співаються часті панахиди, у дні їхньої смерті відправляються заупокійні літургії, їхні імена вносяться в синодики для щоденного поминання на Літургії. Над гробами подвижників благочестя влаштовуються пам'ятники у вигляді арки чи каплиці, іноді з зображеннями подвижників на надгробницях. Шанувальники спочилих складають їм служби й акафісти, хоча вони і не мають церковного використання. У своїх келійних молитвах шанувальники, що вірують у їхню святість, звертаються до них як до угодників, які стоять перед Престолом Божим.

Інокли при гробницях шанованих подвижників співали одночасно і панахиди, і молебні. Патріарх Іосиф дозволяв співати на гробниці Соломоніди, розлученої дружини великого князя Василя III, не тільки панахиди, але і молебні. Св. Анні

Кашинській після її деканонізації та до відновлення ушановування її пам'яті співали панахиди, а потім читали молитви зі зверненням до неї як до угодниці Божої. У XIX столітті преподобному Максимові Греку у Троїце-Сергіївській Лаврі співали панахиди із тропарем йому як святому. Писали й ікони неканонізованих подвижників. Перед цими іконами запалювали свічки, їх цілували; іноді такі ікони поміщали в церквах.

“У культурі святих, – зауважував Темниковський, – можна розрізнити два фактори, які знаходяться в постійній взаємодії: з одного боку – народ із нестримним прагненням віддавати релігійне шанування особам, які відзначалися за його, народним переконанням, святим життям, з іншого – церковну владу, яка ставила межі цьому народному прагненню з тих чи інших міркувань. Рівнодіюча цих сил складалася за найрізноманітніших умов. Інколи народ впливав на єпископів прямо примусово, і останні підкорялися голосу народу; іноді шанувальники померлого подвижника подавали кому потрібно прохання та домагалися офіційної канонізації; частіше було, що перемагала церковна влада і їй вдавалося усунути культ померлого, який уже розпочався, котрого народ ушановував за святого; нарешті, в інших випадках установлювалися, так би мовити, компроміси між двома сторонами, результат таких компромісів можна бачити в культурі шанованих спочилих, а почасти і в канонізаціях до місцевого святкування”.

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте вчення про похорон померлих.
2. Розкажіть про заснування кладовища.
3. Порівняйте процес канонізації у Православній та Католицькій Церкві.
4. Викладіть вчення Некторія Єрусалимського про канонізацію Святих.
5. Розкрийте вчення про канонізацію за проф. Є. Голубінським.
6. З'ясуйте вчення про шанування подвижників благочестя.

27. ТАЇНСТВО ШЛЮБУ. УКЛАДАННЯ ШЛЮБУ

27.1. Шлюб у Древній Церкві. Канонічні збірники Православної Церкви оперують визначенням шлюбу, запропонованим римським юристом Модестином (III ст.): *“Шлюб – це союз чоловіка і жінки, спілкування життя, співучасть у божеському та людському праві”*. Це визначення міститься в “Номоканоні” Патріарха Константинопольського Фотія (IX ст.), у “Синтагмі” Матфея Властаря (XIV ст.), у грецьких правових збірниках Візантії, у тому числі в “Прохіроні” Василя Македонянина (867-886 рр.), переклад якого склав 49-ю главу “Кормчої Книги”. У “Кормчій” визначення шлюбу дане в такій редакції: *“Брак есть мужеве и жене сочетание, сбытие во всей жизни, божественныя и человеческия правды общение”*. У грецькому “Номоканоні” це визначення супроводжується зауваженням про основні властивості шлюбу: фізичному (моногамний союз осіб різної статі), етичному (“спілкування життя” – спілкування в усіх життєвих відношеннях) і релігійно-юридичному (“співучасть у божеському і людському праві”).

Християнська Церква, запозичивши визначення шлюбу з римського права, повідомила йому християнське осмислення, засноване на свідченні Священного Писання.

Господь через закон Мойсея учив: *“Покине тому чоловік свого батька та матір свою, та й пристане до жінки своєї, – і стануть вони одним тілом”*. (1 Бут. 2, 24). *“Тож вони вже не двоє, а одна плоть. Отже, що Бог з’єднав, того чоловік нехай не розлучає!”* (Мф. 19, 5-6). Спаситель говорив про нерозривність шлюбу, що міг бути припинений тільки з вини перелюбу одного з подружжя: *“Хто розведеться з жінкою своєю не з вини перелюбу та візьме шлюб з другою, той перелюбствує...”* (Мф. 19, 9).

Апостол Павло надавав шлюбу значення Таїнства, бо уподібнював його таємниці єдності Христа в Церкві. *“Жінки, – писав він у Посланні до Ефесян, – коріться своїм чоловікам, як Господеві, бо чоловік є голова жінки, як і Христос глава Церкви, і Він же Спаситель тіла. Але як Церква підкоряється Христу, так і жінки своїм чоловікам у всьому. Чоловіки, любіть своїх жінок, як і Христос полюбив Церкву і віддав Себе за неї... Тому*

залишить чоловік батька свого і матір і пристане до жінки своєї і будуть двоє одна плоть. Тайна ця велика; я говорю відносно Христа і Церкви!” (Єф. 5, 22-25, 31-32).

Професор Н.С. Суворов писав: “Шлюб як образ таємничого союзу Христа з Його Церквою є Тайнство, що з’єднує чоловіка і жінку для повного неподільного спілкування життя і зводить на них дари Божої благодаті”.

У I столітті нової ери християни як римські громадяни одружувалися за цивільними законами греко-римської держави. Римське право для чинності шлюбу вимагало лише взаємної згоди на нього. У “Дигестах” сказано так: “Не може бути укладений шлюб інакше, як за згодою всіх, тобто тих, хто одружується і в чийй владі вони знаходяться”. За формою ця згода могла бути усною, письмовою (у вигляді договору) або вираженою здійсненою справою – переходом нареченої в будинок нареченого. Шлюб передував “зговір”, чи заручення. На ньому рідні чи опікуни нареченого і нареченої домовлялися про матеріальне забезпечення сім’ї, уточнювали розміри приданого, яке наречена приносила в будинок нареченого.

Заручена наречена в деяких відношеннях прирівнювалася до дружини. Наречений міг брати на свій рахунок завдану їй образу і подати у суд на кривдника. Невірність нареченої з часів імператора Септимія Севера (193–211 рр.) прирівнювалася до перелюбу.

У своєму відношенні до вкладання шлюбів за нормами римського права Церква керувався новозавітним ученням про шлюб, убачаючи у шлюбі не тільки спосіб творення родини як основного осередку суспільства, але й образ союзу Христа з Церквою, а тому вважала подружню пару живим членом Церкви. Тому християни з їх більш глибоким і духовним уявленням про шлюб не могли схвалювати ті шлюби, що допускали язичники в Римській імперії: наприклад, шлюб між близькими родичами, відносини конкубінату – тривалого співжиття чоловіка з вільною, незаміжною жінкою. Шлюбне життя християн, за вченням Церкви, має відповідати християнським моральним правилам, одружуватися варто не за пристрастю, а з думкою про Бога, про Його моральний закон і на славу Його. Тому християни, одружуючися за цивільними

законами, попередньо просили на нього благословення свого єпископа. Про намір укласти шлюб оголошувалося в Церкві до укладання цивільного договору. Святий Ігнатій Богоносець у Посланні до Полікарпа Смирнського пише: *“А ті, котрі женяться і виходять заміж, повинні вступати в союз за згодою єпископа, щоб шлюб був у Господі, а не за похиттю. Нехай усе буде на славу Божу”*. Шлюби, не оголошені в церковній громаді, за свідченням Тертуліана (приблизно 160-220 рр.), прирівнювалися до блуду і перелюбу. Тертуліан писав, що істинний шлюб здійснювався перед обличчям Церкви, освячувався молитвою та скріплювався Євхаристією. Отже, християни одружувалися і через церковне благословення, і через прийнятий у римській державі юридичний договір.

Такий порядок залишався незмінним і на початку християнізації імперії. Перші християнські государі, засуджуючи таємні, неоформлені шлюби, у своїх законах говорять лише про цивільну юридичну сторону шлюбу, не згадуючи про церковне вінчання.

27.2. Укладання шлюбу у Візантії. У 428 році імператори Феодосій II (408-450 рр.) і Валентиніан (425-455 рр.) вказували, що між вільними громадянами шлюб укладається шляхом вираження згоди нареченого і нареченої, що засвідчується свідками. Імператор Юстиніан у своїх новелах визначив: шлюби, не супроводжувані ніякими формальностями, дозволені тільки нижчим класам; особам із середніх класів приписувалося з'являтися до церковного нотаріуса (екдика) і заявити перед ним про бажання одружитися; особам зі стану сенаторів зазначено було обставляти одруження підписанням письмового договору про придане і передшлюбний дарунок.

В еклозі Лева Ісаврянина (717-741 рр.) і Костянтина Копроніма (741-775 рр.), виданої в 740 році, були повторені закони Юстиніана про шлюб, з тією лише різницею, що особи середнього класу могли укласти шлюби або в присутності друзів, або ж після одержання церковного благословення. Зі свого боку Церква наполягала на необхідності освячувати шлюби своїм благословенням, але вона визнавала і дійсність таких шлюбів між християнами, що були укладені без її благословення в цивільному порядку. Це видно з того, що

Церква хоча і не благословляла повторні шлюби, але вважала їх дійсними.

Приблизно в 895 році Лев Мудрий (886-912 рр.) у своїй 89-й новелі наказав укладати шлюб не інакше як з церковного благословення. Але цей закон не поширювався на рабів, він стосувався тільки вільних осіб. У 1095 році імператор Олексій Комнін (1081-1118 рр.) поширив обов'язковість церковного благословення шлюбів і на рабів. Імператор Андроник Палеолог (1282-1328 рр.) і Константинопольський Патріарх Афанасій (1303-1309 рр.) остаточно заборонили укладання шлюбу без відома і благословення парафіяльного священика. Здійснення християнського шлюбу перейшло у виняткове підпорядкування Церкви.

На підставі законів Лева Мудрого, Олексія Комніна й Андроника Палеолога укладання шлюбів у Візантії починалося із заяви нареченого і нареченої чи їхніх батьків, яку вони викладали своєму єпископу або його хартофілаксу (діловоду). У випадку наявних перешкод до шлюбу в архиєрея брався особливий дозвіл на вінчання. Прохачам видавалося розпорядження на ім'я парафіяльного священика здійснити вінчання за достовірного свідчення відсутності перешкод до нього.

Церква здавна брала участь і в зарученні, надаючи йому морально-обов'язкової сили. До того часу, поки вінчання не стало обов'язковим для всіх християн, церковне заручення, за яким йшов реальний початок шлюбних стосунків, розглядалося як дійсне укладання шлюбу.

Згідно зі 98-м правилом Трульського Собору, *“нехай підлягає провині перелюбу”* той, хто бере у шлюбне співжиття *“жінку, іншому обручену, за життя її обручника”*. Із факту заручення Церква виводила такі ж відношення свояцтва, як і з вінчання. І це свояцтво могло послужити перешкодою для укладання нових шлюбів. Наприклад, у випадку смерті нареченого чи нареченої, той, хто залишився в живих із заручених, не міг одружуватися з родичами померлого зарученого до четвертого коліна споріднення включно. Проте у цивільному законодавстві юридичне значення церковного благословення заручення визнано лише за імператора Лева Мудрого, котрий у своїх 74-й і 109-й новелах постановив, що заручення, яке благословила

Церква, не може бути порушене довільно, а щоб менше залишалося приводів до порушення шлюбних змовин, встановлювалася та ж вікова межа для тих, хто укладає їх, що і для тих, хто вінчається: 12 років для нареченої і 14 – для нареченого. Новелами Олексія Комніна, що належать до 1084 і 1092 рр., підтверджувалася нерозривність церковного заручення.

Отже, заручення, що благословляється Церквою, прирівнювалося за своїм значенням до самого шлюбу. Але цивільна форма укладення шлюбних змовин не скасовувалася зазначеними новелами. Цивільне заручення поставлене за значенням і юридичною чинністю на друге місце і назване “недосконалим зарученням”. Олексій Комнін оголосив недоречним виплату неустойок за розірвання заручення, укладеного церковним благословенням, але допустив її у випадку розриву цивільних змовин.

Канонічні наслідки церковного заручення були ті ж, що і церковного вінчання. Заручений, що втратив наречену, і вступав у шлюб з іншою особою, вважався одруженим удруге. Що ж стосується цивільного заручення, то Церква не приймала його, якщо воно укладено батьками нареченого і нареченої до досягнення дітьми семирічного віку. Якщо ж воно укладалось у старшому віці, тоді в деяких відношеннях прирівнювалося до церковного заручення. Наприклад, особа, яка заручилася через цивільний обряд у віці старшому семи років, а потім одружилася з іншою особою, не могла бути рукопокладеною у священний сан через другий шлюб.

27.3. Укладення шлюбу на Русі та в Росії. Установлення Православної Церкви і закони візантійських імператорів про здійснення заручення й укладення шлюбу почали діяти на Русі після її Хрещення, але не відразу були сприйняті народом. З канонічних відповідей митрополита Київського Іоана II (1080-1089 рр.) видно, що народ, уважаючи вінчання приналежністю шлюбів князів і бояр, продовжував дотримуватися під час одруження язичеських звичаїв умикання та купівлі наречених. Свідчення про шлюби, укладені без церковного вінчання, зустрічаються в літературних пам’ятках до кінця XVII століття. Священноначальство наказувало духовенству тих місцевостей

(насамперед окраїнних), де зустрічалися нецерковні шлюби, вінчати подружжя, навіть якщо воно вже має дітей.

На Русі, як і у Візантії, укладання шлюбів починалося звертанням нареченого і нареченої до архієрея із проханням благословити їхній шлюб. Єпископ видавав прохачу указ на ім'я священника із пропозицією попередньо здійснити “обшук”, тобто виявити, чи немає яких перешкод до шлюбу. Цей указ називався вічною пам'яттю, чи “знаменем”. За видачу “знамені” стягувалося мито, розмір якого збільшувався у випадку вступу у другий і третій шлюб. У 1765 році указом Катерини II вічні пам'яті і стягування мита за них були скасовані.

Особливість укладання шлюбів у XVII столітті полягала в тому, що заручення супроводжувалися так званим “зарядом” – договором, за яким передбачалася виплата неустойки у випадку його розірвання. Петро I в указі від 1702 р. заборонив зарядні записи з неустойками і наказав здійснювати заручення не раніше шести тижнів до вінчання, надавши можливість нареченому і нареченій безперешкодно відмовитися в цей термін від одруження. Таке положення суперечило церковній нормі про нерозривність заручення, і 14 грудня 1744 р. імператриця Єлизавета відновила попереднє значення заручення, заборонивши розривати його. Справи про розірвання заручення наказувалося подавати через Синод на її особистий розсуд.

У 1775 році Святійший Синод обнародував указ про здійснення церковного заручення в один час із вінчанням. Виняток робився для осіб імператорської родини, вінчанню яких як і раніше передувало окреме чинопослідування церковного обручення.

У синодальну епоху в Росії вінчати шлюб міг тільки парафіяльний священник нареченого чи нареченої. Це вимога, що міститься в “Кормчій”, повторюється в багатьох указах Святійшого Синоду. Так, за указом 1775 р., бажаючий одружитися повинен оголосити про це своєму парафіяльному священнику (письмово або усно), вказавши свої ім'я, прізвище, чин, заможність, а також ім'я та прізвище нареченої. Священник же був зобов'язаний оголосити про можливий шлюб у храмі після Літургії. Для таких оголошень вибиралися неділі, а також святкові дні, які випадали між ними. Парафіяни, які що-небудь знали про перешкоди до оголошеного шлюбу, повинні були сповістити про це священнику. Якщо повідомлень не надходило, священник вносив до

книги запис про те, що перешкод до шлюбу не відкрилося. Внесення такого запису і називалося обшуком, або оповідями. Запис скріплювався підписами нареченого та нареченої, їхніх поручителів (не менше двох) і священником. До обшуку прийнято було додавати в копіях й оригіналі метрики, паспорти, послужний список нареченого та нареченої; свідчення їхнього духівника про те, що вони були на сповіді та причащалися; дозвіл начальства, якщо наречений перебував на державній службі; у випадку друго шлюбу – консисторський указ про розірвання першого шлюбу і дозвіл брати новий шлюб (такий же указ був потрібний і тоді, коли через деякі перешкоди шлюб здійснювався з дозволу правлячого єпископа).

Чинопослідування вінчання здійснювалося у присутності нареченого і нареченої, а також їхніх свідків (не менше двох), які підтверджували акт вінчання своїми підписами в метричній книзі. Вінчання поза храмом (у каплицях, молитовних будинках) допускалося тільки як виняток.

Обов'язковість внесення запису про вінчання в метричні книги встановлена в Російській Церкві з 1802 року. У 1838 році Синод склав форму ведення метричних книг. У записах про вінчання вказувалися час здійснення шлюбу, ім'я, по батькові та прізвище нареченого і нареченої; робилися позначки про те, першим, другим чи третім шлюбом вінчається кожний з них, а також наводилися імена і прізвища поручителів і свідків запису.

Декрет про відокремлення Церкви від держави, виданий у 1918 році, позбавив церковний шлюб юридичної чинності, залишивши віруючим право приймати церковне благословення на шлюб після його реєстрації в органах загсу. Відсутність батьківського благословення на здійснення вінчання не є тепер перешкодою для здійснення над бажаними цього Таїнства, за умови, що ті, хто бере шлюб, досягли шлюбного віку і вже одружені цивільним шлюбом.

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте вчення Православної Церкви про шлюб.
2. Розкажіть про візантійські особливості укладення шлюбу.
3. Наведіть особливості вчення про заключення шлюбу у Росії.

28. ПЕРЕШКОДИ ДО УКЛАДАННЯ ШЛЮБУ

28.1. Види перешкод. Для укладання шлюбу недостатньо одного тільки рішення тих, що беруть його, тому воно знаходиться під контролем суспільства. У шлюбному церковному праві, яке враховує, що шлюб для християн – Таїнство, сформульовані умови, дотримання яких обов'язкове для укладання шлюбного союзу. За відсутності цих умов виникають обставини, які перешкоджають шлюбу.

Перешкоди можуть бути абсолютними, що складають виняток для певної особи одруження з будь-ким, і умовними, що роблять неможливим шлюб між певними особами через їхні родинні відносини. Крім того, розрізняються перешкоди, у силу яких шлюб вважається недійсним з моменту його укладення, а тому підлягає розірванню. Можуть бути також деякі перешкоди, виявлення яких не спричиняє розірвання шлюбу, проте піддає і тих, що взяли шлюб, і священника, який вінчав їх, канонічним заборонам.

28.2. Абсолютні перешкоди до шлюбу. Абсолютними перешкодами до шлюбу, що одночасно розривають його, вважаються такі.

Перше. Особа одружена не може взяти новий шлюб, тому що християнський шлюб, безумовно, моногамний, тобто одношлюбний.

Друге. Що стосується священного сану, то 26-е Апостольське правило дозволяє одружуватися після поставлення на церковне служіння лише читцям і півчим. Згідно з 6-м правилом Трульського Собору, одруження забороняється не тільки священнослужителям, але й іподияконам.

Ці церковні правила в часи імператора Юстиніана були підтвержені і цивільними законами. Шлюб священних осіб, укладений після посвячення в сан, визнавався незаконним. Це видно з 6-го правила св. Василя Великого і 3-го правила Трульського Собору. Імператор Юстиніан у своїй постанові від 18 жовтня 530 р. говорить так: “Наказуємо шлюби, які не дозволяються за церковними правилами, щоб вони були заборонені і нашими законами – щоб діти, народжені в такому протизаконному шлюбі, не вважалися народженими в шлюбі...”

(Код. 1, 3, 45). Юстиніанів закон мав би втратити свою силу із введенням 79-ої новели імператора Лева Філософа, що визначив, щоб клірик, який взяв шлюб після рукопокладення, позбавлявся священного сану, але не виключався з кліру і взагалі не був усунений від церковних служінь, відправленню яких не перешкоджає другий шлюб. За свідченням церковних каноністів XII століття, у їхній час застосовувався закон Лева Філософа, а не імператора Юстиніана (Вальсамон, Тлумачення до “Номоканона” IX, гл. 29), хоча самі вони дотримуються думки про те, що всякий незаконний шлюб клірика, після усунення його від священнослужіння, не може зробитися дійсним на підставі положення греко-римського права, відповідно до якого те, що не мало законної сили у своєму початку, не може набути її згодом, після усунення перешкод, що віднімають цю силу. За твердженням Вальсамона, шлюб священних осіб незаконний і в тому випадку, якщо вони взяли його вже після зняття із себе духовного одягу (тлумачення до 44-ого правила св. Василя Великого). Але у практиці Грецької Церкви і в пізніший час не вимагалось припинення шлюбу, взятого священною особою під час перебування в сані.

Про те, яка була практика Російської Церкви спочатку, сказати важко через брак свідчень. Починаючи з XVI століття, у церковній практиці розрізняли шлюб священних осіб до зняття сану і шлюб після зняття сану. В останньому випадку шлюб дозволявся. Але оскільки щодо цього не існувало прямого і чіткого правила, практика була нетвердою. Московський Собор 1667 р. визнав можливим дотримуватися порядку, встановленого законом Лева Філософа, а також не перешкоджати священникам і дияконам, які одружувалися вдруге, після позбавлення їх священного сану виконувати обов'язки нижчих кліриків. При цьому шлюб їх залишався в силі (Соборні діяння, гл. 7, питання 3). Подібне відношення до шлюбу священних осіб існувало і в наступні сторіччя.

Церковнослужителі, що беруть перший шлюб після посвячення в стихар, у випадку другого шлюбу, відповідно до звичаю, який установився, позбавляються права носіння стихаря. Але подібна заборона залежала від розсуду правлячого архиєрея.

Третє. Згідно з 16-м правилом Халкидонського Собору, 44-м правилом Трульського Собору, 5-м правилом Константинопольського Дворазового Собору, 18 і 19-м правилами св. Василя Великого, ченцям і черницям забороняється одружуватися після складання ними обітниць.

Член Церкви, що дав обітницю безшлюбності, за церковними правилами не може одружитися, тому що обітницю дівочтва і безшлюбності Церква порівнює з зарученням Небесному Нареченому Христу. Це образне уявлення духовного єднання віруючої душі, яка посвятила себе особливому служінню Христу, стало підставою для канонічних визначень щодо зради даній обітниці. Тому в 19-му правилі Анкірського Собору ті, хто порушив обітницю безшлюбності, прирівнюються до одружених удруге, і на них накладається епітимія одружених удруге. Суворіше дивиться на зраду обітниці дівочтва святий Василій Великий. Він вважає її перелюбом і призначає таку ж епітимію, яка випадала за перелюбство (правила 18, 19, 50).

Цивільні візантійські закони також забороняли шлюби ченцям під загрозою покарань. Утім шлюб із ченцем або черницею до IV століття не підлягав розірванню. Єпископ Кіпріан Карфагенський (III ст.) писав: “Якщо (деякі) присвятили себе Христу, то повинні перебувати цнотливими і чистими, без усякої фальші та з твердістю і вірністю чекати нагороди дівочтва. Якщо ж не хочуть більше залишатися в цьому стані чи не можуть, то краще нехай одружуються, ніж впадати їм у вогонь від своїх гріхів”.

Святий Василій Великий у 18-му правилі свідчить, що Отці Церкви відносилися до таких шлюбів лагідно, зглянувшись на неміч павших. Про те ж говориться і в 16-му правилі Халкидонського Собору: чернець, що одружився, піддається позбавленню церковного спілкування. Після того, як ця практика ввійшла в силу, чернець після розлучення від шлюбного співжиття повертався, іноді примусово, у монастир, де і перебував. Особа, яка одружилася незаконно з ченцем або черницею, після розлучення від співжиття піддавалася церковній покуті нарівні з ченцями, а після виконання її не позбавлялася права брати законний шлюб.

Четверте. Відповідно до церковного закону, удівство після третього шлюбу вважається абсолютною перешкодою до нового шлюбу. Згідно з “Томосом єднання” (920 р.), виданому Патріаршим Синодом за Патріарха Константинопольського Миколая (901-907; 912-925), “ніхто не повинен наважуватися брати 4-й шлюб”. А якщо такий шлюб буде укладений, то він повинен вважатися неіснуючим.

Що ж стосується одруження втретє, то, згідно з 50-м правилом св. Василя Великого, “на шлюб утретє немає закону; тому третій шлюб не вкладається за законом. На такі справи дивимося як на нечистоти в Церкві, але всенародному осуду їх не піддаємо, як краді, ніж розпусне любодіяння”. Отже, на третій шлюб Церква дивиться лише як на прийняте послаблення, на краще, ніж відкритий блуд, і піддає тих, що взяли його, канонічним заборонам, проте не домагається його розірвання.

Церква не схвалює і другий шлюб, бачачи в ньому ганебну поступку чуттєвості, однак, допускає його, бо, за словом апостола Павла, “Жінка зв’язана законом доки живий її чоловік; якщо ж помер її чоловік, вона вільна вийти заміж за кого хоче, тільки в Господі. Але вона блаженніша є, коли залишиться так, за мою порадою; а думаю, що і я маю Духа Божого” (1 Кор. 7, 39-40). І все-таки всякий, хто одружується вдруге, піддається епітимії. Згідно з 4-ого правила св. Василя Великого, “одружених удруге відлучають на рік, інших на два”.

П’яте. Перешкода до одруження – вина у розірванні попереднього шлюбу. Винний у перелюбі, через якого розірваний перший шлюб, не може взяти новий шлюб. Це положення впливає з євангельського морального вчення та практики Древньої Церкви. Така норма відображена і в церковному законодавстві (“Номоканон” 11, 1, 13, 5; “Кормча”, гл. 48; “Прохірон”, гл. 49. Ця ж норма повторена в 253-й статті уставу Духовних Консисторій).

Шосте. Перешкода до шлюбу – також фізична і духовна нездатність до нього (ідіотизм, душевна хвороба, яка позбавляє людину можливості вільно виявляти свою волю). Цивільні закони більшості держав, християнських і нехристиянських, оголошують шлюби з душевнохворими і божевільними

недійсними. Божевільними в цьому випадку визнаються люди, що не мають здорового розуму з дитинства.

На Русі ще за Петра Великого на підставі Указу від 6 квітня 1722 р. було заборонено допускати до шлюбу осіб, які не мають здорового розуму з народження, нездатних ні до навчання, ні до служби. І за уставом Духовних Консисторій (ст. 205, 208), шлюби, укладені з божевільними і душевнохворими, не визнаються дійсними і підлягають розірванню.

Що ж стосується фізичної нездатності до шлюбу, то в “Синтагму” Властаря внесена 98-а новела імператора Лева Мудрого, що забороняє євнухам одруження. Крім того, церковні канони, вбачають аналогічну перешкоду для осіб, від природи не здатних до шлюбного співжиття чи доведених до такого стану хворобою. У Зведенні Законів і Уставі Духовних Консисторій зазначеним особам не заборонено одружуватися, проте, як мине три роки з моменту укладення шлюбу, дозволене розлучення через вроджену нездатність одного з подружжя.

Дійсно, фізичну нездатність до шлюбного співжиття можна виявити тільки після укладення шлюбу. До цього подібний стан – особиста таємниця того, хто одружується, а часто невідомий і йому самому, але якщо про таку нездатність стане відомо до вступу в шлюб, то це розглядається як перешкода до шлюбу, бо за самим змістом шлюбу для його укладання потрібна фізична здатність до шлюбного співжиття і з боку нареченого, і з боку нареченої. В подібному випадку священник може відмовитися від здійснення укладання шлюбу, не просячи на це благословення правлячого архиєрея. Фізичну нездатність до шлюбного співжиття не потрібно плутати з нездатністю до дітородіння, що не є перешкодою до шлюбу і не може служити причиною для розлучення.

У чинних церковних правилах немає заборони вінчати глухонімих чи сліпих.

Церковні закони не забороняють вінчати осіб, якщо вони хворі і самі бажають одружитися. Але вінчання таких має бути здійснене у храмі. Якби одна з осіб, що незаконно співмешкають, знаходячись у стані важкої хвороби і відчуваючи наближення смерті, побажав би взяти законний шлюб і тим

прикрити свій гріх, то такий шлюб не може бути здійснений у церкві без дозволу спархіального архієрея.

Сьоме. Для одруження існують визначені вікові межі. Вік, раніше якого не дозволяється одружуватися – шлюбне повноліття – не завжди відповідає цивільному повноліттю. У “Еклозі” Лева Ісаврянина і Костянтина Копроніма для тих, що беруть шлюб, визначений вік: 15 років для чоловіків і 13 для жінок, а в “Прохіроні” Василя Македонянина цей вік знижений на рік – відповідно 14 і 12 років. Обидва ці джерела ввійшли до “Кормчої книги”. Стоглавий Собор установив норму: шлюбний вік для чоловіка – 15 років і для жінок – 12 років.

Указом Святійшого Синоду РПЦ від 19 липня 1830 р. заборонено було вінчати, якщо нареченому немає 18 років, а нареченій 16. Дія цього указу не поширювалася на територію Кавказу. З того часу в Росії установилося два повноліття для шлюбу: цивільне – 18 і 16 років і церковне – 15 і 13 років. Шлюб, укладений до досягнення церковного повноліття, вважався недійсним і підлягав розірванню. Недосягнення ж цивільного шлюбного повноліття вважалося перешкодою тільки заборонною, а не розривною. Подружжя, що взяло шлюб до зазначеного терміну (нареченого від 15 до 18 років і наречену від 13 до 16 років), розлучали до настання цивільного повноліття, якщо наслідком шлюбного співжиття не були вагітність дружини чи народження дитини.

Якщо ті, що не досягли шлюбного повноліття, були повінчані, а потім розлучені, то після досягнення ними цивільного повноліття і при бажанні продовжити шлюб їм дозволялося це. Причому союз їх підтверджується в церкві за чиноположенням, тобто вони знову вінчаються з повторенням питань і відповідей, встановлених при вінчанні, щодо свободи волевиявлення до одруження і з повторенням молитов, надрукованих у “Требнику”, у кінці вінчання. Їм надається можливість очистити совість перед духівником за передчасне одруження.

У церковному шлюбному праві встановлена і вища межа для взяття шлюбу. Святитель Василій Великий указує таку межу для вдів – 60 років, для чоловіків – 70 років (правила 24-е і 88-е). У 1744 р. Святійший Синод визнав недійсним шлюб, укладений

82-літнім старцем, обґрунтувавши своє рішення таким міркуванням: “Шлюб установлений Богом заради примноження роду людського, чого від того, хто має за 80 років, сподіватися досить відчайдушно, у такі літа не плотоугодництво влаштовувати, але про порятунок душі своєї піклуватися потрібно, тому що, за Псалмоспівцем, “людина в силах” може бути тільки до 80 років, а “велика праця і хвороби” хилить до смерті людину, а не до примноження роду людського”.

Отже, Святійший Синод на підставі вказівки, даної Патріархом Адріаном († 1700 р.), заборонив особам у віці старше 80 років одружуватися. Особам у віці від 60 до 80 років для одруження необхідно просити дозвіл архиєрея.

Восьме. Перешкодою до шлюбу є і відсутність згоди на нього з боку батьків нареченого чи нареченої. У 38-му правилі святителя Василя Великого сказано: “*Дівчата, котрі без дозволу батька вийдуть заміж, блудодіють. Але через примирення із батьками, думається, що цю справу можна вилікувати. Однак, вони не одразу допускаються до Причастя, але забороняються на три роки*”. На підставі цього правила Константинопольський Синод у 1038 р. визнав недійсним шлюб дочки, що взяла його без згоди батька. В Росії ця норма застосовувалася з різними обмеженнями. Російські закони захищали дітей від сваволі батьків у питаннях про шлюб. За Уставом Ярослава Мудрого, батьки, винні у примусі дітей до шлюбу чи в насильницькому утриманні від шлюбу, піддавалися суду.

У основу батьківського благословення покладена повага ними вільної згоди на одруження з боку нареченого і нареченої. Цивільні закони забороняють батькам і опікунам примушувати дітей, доручених їхньому піклуванню, до одруження проти їхнього бажання. Тому в “Книзі про посади пресвітерів парафіяльних” (§ 123) говориться про те, що священник, бачачи сльози або щось інше, що вказує на недобровільне одруження, повинен зупинити вінчання і з’ясувати ситуацію. У Зведенні законів є положення, відповідно до якого шлюб, узятий із застосуванням насильства над одним із тих, хто оружується, потрібно вважати незаконним і таким, що підлягає розірванню.

Проте діти православних батьків не можуть одружуватися свавільно, без згоди батьків. У такий спосіб передбачається серйозне і розважливе відношення до шлюбу, тому що батьки, маючи великий життєвий досвід і отриманий від Бога дар відповідальності за дітей, стоять на сторожі їхнього благополуччя. Шлюби не повинні укладатися з однієї тільки сваволі тих, хто одружується, з легковажності молодості і нерозумного захоплення, в силу яких найчастіше в їхнє сімейне та й громадське життя входить людське і моральне безладдя.

Митрополит Московський Філарет говорить про це так: “Із справ відомі... випадки, у яких іноді батьківська влада несприятлива для шлюбу, а іноді ослаблення цієї влади шкідливо... Якщо закону, що забороняє шлюб без згоди батьків, дотримуватися у всій силі без обмеження, то постраждають і можуть піддатися сильній спокусі деякі безневинні діти. Якщо допустити, що всякий, хто досягнув цивільного повноліття, владний одружитися без згоди батьків, то для легковажних дітей відчиняться двері до безпутних шлюбів. Несправедливо, начебто правила церковні дозволяють дітям самостійним і таким, які досягли повноліттям, шлюб без згоди батьків. Це дозволяють не церковні правила, а закони Грецької імперії, що не обов’язкові для Російської Церкви, хоч і внесені в другу частину “Кормчої книги”... Тому загальний закон, що забороняє шлюб без згоди батьків, нехай залишається недоторканим. Але... якщо повнолітні діти просять єпископа про дозвіл їм узяти шлюб, на який батьки не погоджуються з причин незаконних, то... після дізнання... єпархіальний архиєрей через здатну духовну особу умовляє батьків, щоб вони припинили свій опір шлюбу дітей, а у випадку безуспішності цього вмовляння дозволяє шлюб без вимоги згоди батьків”.

28.3. Умовні перешкоди до шлюбу. Крім абсолютних перешкод до шлюбу, існують так звані умовні перешкоди, що забороняють шлюб між певними особами в силу родинних чи духовних їхніх зв’язків.

Перше. Відсутність близького кровного споріднення між нареченим і нареченою – необхідна умова під час взяття шлюбу. Це стосується не тільки осіб, народжених у законному шлюбі, але й до позашлюбних дітей. Близькість кровного споріднення

вимірюється колінами, а коліна визначаються за кількістю народжень: між батьком і сином, між матір'ю та сином – одне коліно кровного споріднення; між дідом і онуком – два коліна, між дядьком і племінником – три. Ряд колін, що випливають одне за іншим, становлять родинну лінію. Родинні лінії бувають прямими і бічними. Пряма лінія вважається висхідною, коли йде від даної особи до її предків, і спадною, коли йде від предків до нащадків. Дві прямі лінії, що починаються від одного родоначальника, зв'язані бічними лініями (наприклад, племінник і дядько; двоюрідні та троюрідні брати).

Для визначення коліна кровного споріднення потрібно встановити кількість народжень, які зв'язують дві особи; троюрідних братів і сестер зв'язує споріднення в 6-му коліні, троюрідного дядька з племінницею – споріднення в 7-му коліні.

Наявність близького кровного споріднення розглядається як перешкода до шлюбу в усіх цивілізованих народів. Так, закон Мойсея забороняє шлюби до 3-ого коліна кровного бічного споріднення (Лев. 18, 7–17, 20, 17). У римлян шлюби між особами, зв'язаними кровним спорідненням за висхідною та спадною лініями, заборонялися безумовно. Заборонялися і шлюби між родичами за бічними лініями, що віддалені від загального родоначальника на різне число колін споріднення (наприклад, дядько і племінниця, двоюрідна тітка і двоюрідний племінник). В окремі часи ця заборона поширювалася на двоюрідних брата і сестру.

У Християнській Церкві шлюби між особами, зв'язаними кровним спорідненням за прямою лінією, суворо заборонялися. 19-е Апостольське правило говорить: *“Хто був одружений за двома сестрами або племінницею, не може належати до кліру”*. Отже, шлюб між особами, які знаходяться у 3-му коліні бічного споріднення, розглядався в Древній Церкві як недозволений. Отці Трульського Собору ухвалили розривати шлюби між двоюрідним братом і сестрою (прав. 54). У “Еклезії” імператорів Лева Ісаврянина і Костянтина Копроніма міститься також заборона шлюбів між троюрідним братом і сестрою, тобто тими, що знаходяться в 6-му коліні бічного споріднення. Константинопольський Собор 1168 р., що відбувся за Патріарха Луки Хрисоверга, наказав безумовно розривати шлюби між

особами, що знаходяться в 7-му коліні бічного кровного споріднення.

У Росії ці пізніші грецькі норми хоча і визнавалися законними, але не дотримувалися буквально. 19 січня 1810 р. Святійший Синод видає указ, відповідно до якого безумовно заборонялися і підлягали розірванню шлюби, укладені між особами, що знаходяться в 4-му коліні бічного кровного споріднення. Шлюби між родичами в 5-му і 7-му колінах не тільки не розривалися, але навіть могли бути укладені з дозволу єпархіального архиєрея.

Друге. Крім відносин кровного споріднення, перешкодою до шлюбу слугують відносини свояцтва. Вони виникають зі зближення двох родів через шлюб їх членів. Свояцтво прирівнюється до кровного споріднення, тому що чоловік і дружина – одна плоть. Своєюками є: тесть і зять, свекруха і невістка, вітчим і пасербиця, шурина і зять. Для визначення коліна свояцтва складаються обидві родинні лінії, а між чоловіком і дружиною, що зв'язують їх, коліна не існує. Тому, теща і зять знаходяться в 1-му коліні свояцтва, невістка і дівер – у 2-му, племінник чоловіка і племінниця дружини – у шостому коліні свояцтва; двоюрідний брат дружини і тітка чоловіка – у 7-му коліні. Таке свояцтво називається двоохридним. Але церковне право знає і трьохридне свояцтво, коли через два шлюби з'єднуються три роди. Наприклад, між конкретною особою чоловічої статі і дружиною його шурина друге коліно трьохридного свояцтва, між цією особою і другою дружиною його тестя (не матір'ю його дружини) – 1-е коліно трьохридного свояцтва.

Трульський Собор заборонив шлюби не тільки між особами, які знаходяться в 4-му коліні споріднення, але і в 4-му коліні бічного свояцтва: *“якщо хтось приєднується у спілкування шлюбу зі своєю двоєрідною сестрою, або якщо батько і син із матір'ю та дочкою, або із двома дівчатами батько та син, або двома братами матір та дочка, або двам братам із двома сестрами, то нехай підлягають правилу семерічної спитимії, звісно після розлучення їхнього беззаконного шлюбу”* (прав. 54).

У X столітті за Константинопольського Патріарха Сисинія синодальним актом були заборонені шлюби між особами, що

знаходяться в 6-му коліні свояцтва. Зазначений акт ввійшов до 51-ї главу “Кормчої”. Професор І. С. Бердников відзначав з цього приводу: “Сьоме коліно не вважалося перешкодою до шлюбу. Утім на заборону чи дозвіл шлюбу в окремих колінах свояцтва (6-му і 7-му) мала вплив не одна порівняльна величина коліна, але й те міркування, щоб у випадку дозволу шлюбу не настало змішання родинних імен і відносин, тобто щоб старші родичі не виявилися внаслідок шлюбу на місці молодших, не перейшли в родинне підпорядкування останнім... Так, якщо б дядько і племінник захотіли одружитися, перший – з тіткою, а останній – з її племінницею, то, незважаючи на те, що кожен з них у 6-му коліні свояцтва, шлюб їм дозволяється, бо і після шлюбу дядько залишився б дядьком, племінник племінником... Якби в цьому випадку дядько женився не на тітці, а на племінниці, то після цього племіннику не можна було б женитися на тітці дружини. Хоча коліно споріднення залишалося б те ж саме, але через цей шлюб... дядько за спорідненням кровним зробився б племінником свого племінника по свояцтву”.

Указом Святійшого Синоду від 19 січня 1810 р. безумовна заборона шлюбів між двохрідними свояками поширювалася лише до 4-го коліна (відповідно до 54-го правила Трульського Собору).

Що стосується трихрідного свояцтва, то аж до XIV століття заборонялися шлюби лише в першому коліні, і то лише у двох випадках: між вітчимою та дружиною пасинка; між мачухою і чоловіком пасербиці. Але в “Синтагмі” Властаря заборонялися вже шлюби між особами, що знаходяться і в 3-му коліні трихрідного свояцтва. У Росії указами Святійшого Синоду від 21 квітня 1841 р. і від 28 березня 1859 р. суворо заборонено шлюби між особами, що знаходяться в 1-му коліні трьохрідного свояцтва, а щодо наступних колін (аж до четвертого) передбачено, що єпархіальні архиєреї можуть дозволяти такі шлюби “з поважних причин”.

Крім свояцтва у прямому значенні, церковне право знає ще так зване фіктивне свояцтво. Воно виникає між родичами заручених осіб. Оскільки Церква прирівнює заручення до шлюбу, то і фіктивне свояцтво було перешкодою до шлюбу між

особами, які знаходяться в тих же колінах, що і за дійсного свояцтва. Крім того, родичі розлученого подружжя теж знаходилися у відносинах фіктивного свояцтва. Візантійське право обмежувало перешкоди до шлюбу, що випливають із фіктивного свояцтва, 1-м коліном: заборонялися шлюби між одним із розлученого подружжя і дітьми іншого з подружжя від нового шлюбу.

Третє. Перешкода до шлюбу – також і наявність духовного споріднення. Духовне споріднення виникає внаслідок сприйняття новохрещеного від купелі Хрещення. Після того, як склалася практика мати хрещеного батька і хрещену матір під час хрещення, імператор Юстиніан заборонив шлюб між хрещеним батьком і хрещеницею, мотивувавши це тим, що *“ніщо не може в такій мірі збуджувати батьківської любові й установити настільки правомірної перешкоди до шлюбу, як ця”*. Отці Трульського Собору в 53-му правилі заборонили шлюби між хрещеними батьками і батьками хрещеників. У *“Василикі”* заборона шлюбів між особами, що знаходяться в духовному спорідненні, поширена і на 3-є коліно: той, хто сприйняв когонебудь від Святого Хрещення не повинен одружуватися з цією особою, тому що вона йому дочка, ні з її матір'ю чи дочкою. Не може також женитися з перерахованими особами і син хрещеного батька. Визначенням Константинопольського Синоду, що відбувся за патріарха Миколая III (1084-1111 рр.), наявність духовного споріднення до 7-го коліна включно, подібно до кровного споріднення, визнано перешкодою до шлюбу. Але коліна ці визначені тільки за спадною лінією від хрещеного батька і хрещеника, а за висхідною лінією лише в першому коліні – мати хрещеника і хрещеного батька. Проте в указі Святійшого Синоду Російської Православної Церкви від 19 січня 1810 р. заперечуються відношення духовного споріднення між дітьми хрещеного батька і хрещениками і між хрещеним батьком і хрещеником чи хрещеницею. Синод знаходить перешкоду до шлюбу лише у відносинах між хрещеною матір'ю і хрещеним батьком, а також батьками останнього. Водночас за законами Грецької Церкви, не тільки *“духовні брат і сестра”*, тобто особи, сприйняті одним і тим самим хрещеним батьком,

але їхні нащадки до 7-го коліна духовного споріднення не можуть одружуватися.

Четверте. Перешкода до шлюбу виникає з відносин так званого цивільного споріднення – усиновлення. У Римі та Візантії, входячи в родину через усиновлення, усиновлений не міг одружуватися із ближніми родичами усиновителів. Але ця заборона була дійсна тільки до цивільної емансипації усиновленого чи взятої за дочку.

У IX столітті, за імператора Лева Філософа, була введена церковна форма усиновлення. Лев Філософ постановив, щоб усиновлені через церковний обряд не одружувалися з кровними дітьми усиновителя і після припинення усиновлення у зв'язку зі смертю останнього. Згодом у Візантії установилася практика забороняти шлюби в спорідненні через усиновлення до 7-го коліна.

У Росії усиновлення відбувалося в цивільному, а не церковному порядку, і тому формально не вважалося перешкодою до шлюбу. Але, як зазначав професор А. С. Павлов, “звідси поспішно було б робити висновок про цілковиту відсутність такої перешкоди. Вже просте моральне почуття забороняє усиновителю одружуватися з усиновленою дочкою чи усиновленому сину з матір'ю та дочкою усиновителя. Тому споріднення через усиновлення визнається безумовною перешкодою до шлюбу в законодавстві всіх християнських народів”.

П'яте. Взаємна згода тих, що беруть шлюб, – неодмінна умова законності та дійсності шлюбу. У чинопослідуванні Таїнства Шлюбу внесені питання про те, чи одружуються наречений і наречена вільно і невимушено. Тому шлюби, укладені з примусу, визнаються недійсними. Причому перешкодою до шлюбу вважається не тільки фізичний, але й моральний примус, наприклад, погрози, шантаж.

Шосте. Важлива умова для визнання дійсності шлюбу – єдність релігії. Вона була необхідно і відповідно до римського шлюбного права. Слова апостола Павла: “*Не схильтесь під чуже ярмо з невірними, бо яке спілкування праведності з беззаконням? Що спільного у світла з темрявою?*” (2 Кор. 6, 14), стародавні християнські письменники й Отці Церкви

(Тертулліан, св. Кипріян, блаж. Феодорит, блаж. Августин) знаходили такими, що мають відношення і до шлюбу між вірними і невірними. Тертулліан називав шлюбний зв'язок з язичниками блудом і вважав справедливим відлучати від церковного спілкування християн, що взяли шлюб з язичниками. Древня Церква забороняла і шлюби православних з еретиками: *“Не слід членам церкви, необдуманно, дітей своїх з'єднувати шлюбним союзом із еретиками”* (10 прав. Лаод. Соб). Ця норма повторена і в 72-му каноні Трульського Собору: *“Негоже чоловікові православному з жінкою еретичною шлюбом поєднуватися, ні православної жінці з чоловіком еретиком з'єднуватися. Якщо ж буде виявлено щось подібне, зроблено ким –небудь, шлюб уважати недійсним, і незаконне співжиття розлучити... Якщо хтось визначене нами порушить, нехай буде відлучений”*. Однак у тому ж правилі Отці Собору, посилаючися на слова апостола Павла (1 Кор. 7, 14), не вимагають розірвання шлюбу, укладеного поза Церквою, коли один із подружжя наворачтається до правої віри: *“Але якщо декотрі, будучи ще у невір'ї, та не бувши зарахованими до стада православних, з'єдналися між собою законним шлюбом, потім один із них, обравши блага, навернувся до світла істини, в інший залишився в кайданах омани, не бажаючи поглянути на Божественне проміння, і якщо притому невірній жінці вгодно спільно з чоловіком вірним, чи навпаки, чоловікові невірному з жінкою вірною, то нехай не розлучаються, за Божественним апостолом”*.

У Росії в досинодальну епоху суворо заборонялися шлюби православних не тільки з нехристиянами, але і з інославами. Але з 1721 р. у нас стали дозволятися шлюби православних із католиками, протестантами і вірменами. Відповідно до уставу Духовної Консисторії (ст. 27), у такому випадку ті, що одружуються, беруть на себе зобов'язання давати дітям православне виховання.

І в інших випадках життя християни керувалися словами апостола Павла: *“...коли якийсь брат має жінку невірною, і вона згодна жити з ним, то він не повинен залишати її; і жінка, яка має чоловіка невірною, і він згодний жити з нею, не повинна залишати його. Бо невірний чоловік освячується*

жінкою (віруючою), невіруюча жінка освячується (віруючим) чоловіком...” (1 Кор. 7, 12-14).

Отже, одні з розглянутих нами перешкод до шлюбу носять абсолютний характер, а інші – умовний. Як писав єпископ Далматинський Никодим (Мілаш), “за умовної незаконності шлюбу він може бути згодом визнаний законним, якщо при його укладенні були такі перешкоди, які можна усунути без порушення основи шлюбу. Це буває: 1) коли шлюб укладений раніше встановленого законом віку, а тим часом подружжя вже досягло цього віку; 2) коли під час укладення шлюбу один з подружжя був нездатний до виконання подружніх обов’язків, а потім вилікувався від недуги; 3) коли при укладенні шлюбу один із подружжя у розумовому відношенні був хворий, а потім видужав і при повній свідомості виявив згоду на шлюб; 4) коли при укладенні шлюбу було вжито над відомою особою насильство, погроза або обман, але після цього особа заявила про свою добровільну згоду на шлюб; 5) коли старші не дали своєї згоди на шлюб, а потім погодилися; 6) коли вінчання було зроблено без оголошення, але згодом отриманий дозвіл; 7) коли шлюб був укладений між хрещеною та нехрещеною особою, яка потім прийняла хрещення”. Право на визнання законності таких шлюбів належить тій церковній владі, до компетенції якої відноситься рішення шлюбних справ.

У наш час церковний шлюб позбавлений цивільної юридичної чинності. За сформованою практикою священник здійснює Таїнство Шлюбу тільки після того, як буде оформлений цивільний шлюб в органах запису актів громадянського стану (загсу). Православна Церква визнає цивільний шлюб вихідним моментом створення сім’ї.

Багато з канонічних перешкод до укладання шлюбу є перешкодами для шлюбу і з погляду цивільних законів: відсутність взаємної згоди, слабоумство, неповноліття, наявність близького кровного споріднення. Що ж стосується тих канонічних перешкод, які у цивільному законодавстві не визнаються такими, то при виявленні їх священник може покладатися лише на визнання тих, що одружуються, чи зацікавлених осіб. На проведення ж дізнання, передбаченого

церковним законодавством синодальної епохи, священник не уповноважений, та й не має такої можливості.

Шлюбне право має потребу в серйозному його вивченні відносно обставин секуляризованої епохи, у якій, можливо, більш надійним орієнтиром можуть служити норми доконстантинівської епохи (Древньої Церкви), ніж норми візантійської епохи, коли в релігійному відношенні суспільство відрізнялося своєю однорідністю.

Питання для контролю

1. Перерахуйте види перекон до шлюбу.
2. Проаналізуйте абсолютні перекони до шлюбу.
3. Охарактеризуйте умовним переконам до шлюбу.

29. НАСЛІДКИ ВСТУПУ У ШЛЮБ

29.1. Взаємні обов'язки подружжя. У результаті церковного благословення шлюбу створюється нова християнська родина. Основу її складають взаємини подружжя. Апостол Павло в Першому посланні до Коринфян так учить про взаємні обов'язки чоловіка і дружини: *“А про що ви писали мені, то добре чоловікові не торкатися жінки. Але ж, щоб уникнути блудодіяння, кожний нехай має свою жінку, і кожна жінка нехай має свого чоловіка. Нехай чоловік віддає своїй жінці належну любов; так само і жінка своєму чоловікові. Жінка не володіє своїм тілом, а чоловік; також і чоловік не володіє своїм тілом, а жінка. Не ухиляйтеся один від одного, хіба за згодою, до часу, щоб перебувати в пості та молитві, і знову будьте разом, щоб не спокушав вас сатана нездержливістю вашою. А втім це кажу вам як дозвіл, а не як повеління”* (1 Кор. 7, 1–6).

Чоловік і дружина повинні любити один одного, бути безумовно відданими один одному. Збереження подружньої вірності складає неодмінний обов'язок і чоловіка, і дружини. *“Не чини перелюбу”* (Вих. 20, 14), – сказано ще в законі Мойсея, а Господь Ісус Христос уже саме побажання чужої дружини засуджує як гріховне: *“Ви чули, що сказано древнім: не перелюбоствуй. А Я кажу вам, що всякий, хто дивиться на жінку з похиттю, вже вчинив перелюб з нею в серці своєму”* (Мф. 5, 27–28).

До правових наслідків шлюбу відноситься також обов'язок спільного проживання. Перевага у визначенні місця проживання належить, зрозуміло, чоловіку як главі родини. Обов'язок спільного проживання не потрібно розуміти, безумовно, як заборону тимчасового розлучення. Але якщо тимчасове розлучення не буває викликано цивільними чи іншими обов'язками одного з подружжя та загрожує сімейному миру і навіть веде до розриву шлюбних відносин, то таке розлучення заслуговує осуду. Воно, однак, не дає права залишеній стороні на розірвання шлюбу, якщо не буде доведено, що відсутність одного з подружжя пов'язана з перелюбом. Навіть безвісна відсутність чоловіка не дає права дружині брати інший шлюб. Згідно з 31-м правилом св. Василя Великого, *“дружина*

чоловіка, який відлучився і перебуває в безвісті, раніше посвідчення про смерть його вступила в співжиття з іншим, перелюбодіє”.

Чоловік і дружина спільно володіють майном, але майнові права подружжя регулюються не церковним, а цивільним правом.

Обов'язки подружжя взаємні, але взаємність ця не цілком симетрична. Чоловік, за Божественним правом, – глава родини. Апостол Павло вчить: “... глава жінці – чоловік...” (1 Кор. 11, 3). “Жінки, слухайте чоловіків своїх, як личить у Господі. Чоловіки, любіть своїх жінок і не будьте до них суворі” (Кол. 3, 18–19). “Так повинні чоловіки любити своїх жінок, як свої тіла: хто любить свою жінку, любить самого себе. Бо ніхто ніколи не мав ненависті до своєї плоті, а годує і зріє її, як і Господь Церкву, бо ми члени тіла Його, від плоті Його і від костей Його. Тому залишить чоловік батька свого і матір і пристане до жінки своєї, і будуть двоє одна плоть. Тайна ця велика; я говорю відносно Христа і Церкви. Отже, кожен з вас нехай любить свою жінку, як самого себе; а жінка нехай боїться свого чоловіка” (Єф. 5, 28–30, 33).

“А навчати жінці не дозволяю, ані панувати над чоловіком, але бути в безмовності. Бо спершу був створений Адам, а потім Єва; і не Адам був спокушений; а жінка, спокусившись, вдалася до переступу; а втім спасеться через народження дітей, якщо буде у вірі й любові та в святості з невинністю” (1 Тим. 2, 12–15). І апостол Петро учить дружин тому же: “Також і ви, жінки, будьте покірні своїм чоловікам, щоб ті з них, які хоч і не підкоряються слову, життям своїх жінок без слова приєднувались, коли побачать ваше чисте, богобоязливе життя. Нехай буде прикрасою вашою не зовнішнє заплітання волосся, не золоте вбрання або нарядність в одязі, а потаємна людина серця в нетлінній красі лагідного і мовчазного духу, що дорожчінне перед Богом” (1 Пет. 3, 1–4).

Чоловіку на підставі вчення, викладеного у Священному Писанні, належить право керувати родиною, але діяти при цьому не за допомогою жорстоких і крутих заходів, а за допомогою доброї поради і прикладу. Дружина ж зобов'язана коритися чоловіку в усьому і слухатися його, якщо тільки він не

вимагає від неї чого-небудь протилежного заповідям Божим і Його моральному закону, тому що в такому випадку справедливіше більше слухати Бога, ніж людину (Діян. 4, 19).

За законами Російської Імперії, якщо дружина за своїм народженням і положенням була нижче чоловіка, то чоловік передавав їй свої права і переваги. Дружина ж, якщо вона була вище чоловіка своїми становими правами, зберігала свої привілеї, але чоловіку їх не передавала. Нині ці норми втратили своє значення, тому що в нашій державі скасовані всі стани і пов'язані з ними привілеї.

29.2. Взаємні права й обов'язки батьків і дітей. Християни одружуються для створення християнської сім'ї. Християнська сім'я – це союз, за якого панують відносини дружби, взаємна підтримка і допомога, спільна участь у молитвах, Таїнствах, єдність у радостях і прикростях – словом, спільна праця з метою зробити життя кращим, легшим, побожнішим, спасительнішим.

Сім'я повноцінна, коли в ній є діти. Діти – рівноправні її члени. З появою дітей закладаються основи нових сімейних стосунків. Плоть від плоті своїх батьків, діти успадковують від них здоров'я, природні дарування. Вони мають потребу в їжі, одязі, умовах для благополучного проживання. Особливо важливе для них інтелектуальне і релігійно-моральне виховання. Батьки-християни вчать дітей з дитячих літ вірі, молитві, основам християнського віровчення і морального закону Христового, розвивають у них слухняність, любов, смиренність і багато чеснот, необхідні для перебування в єдності з життям Церкви.

Рамки особистого буття батьків стають вужчими, їхнє життя робиться “житієм” у християнському значенні цього слова, тобто подвигом. Водночасим з появою дітей відкриваються обрії для широкого застосування їхніх життєвих сил. Діти вимагають турбот, завдають прикростей, але зате дарують і багато радостей, недоступних бездітним подружжям. Діти спонукають батьків бути суворішими до самих себе, відповідальнішими – до своїх обов'язків щодо рідних, друзів. Апостол Павло вчить батьків-християн: *“І ви, батьки, не роздратовуйте дітей ваших, а виховуйте їх у вченні і наставлянні Господньому”* (Єф. 6, 4). *“Коли ж хто про своїх і*

особливо про домашніх, не піклується, той відрікся від віри і гірший невірного” (1 Тим. 5, 8).

Виховуючи дітей, батьки виховують і самих себе, тому що присутність дітей часто утримує від розбещеності, нестриманості, вимагає обдуманості і праці, спрямованих на те, щоб упорядкувати життя, задовольнити матеріальні та духовні запити і потреби членів сім'ї.

Навіть заради чернечого подвигу батьки не сміють залишати дітей без піклування. На підставі апостольської заповіді Отці Гангрського Собору в 376 році прийняли 15-е правило, у якому сказано: *“Якщо хто дітей своїх залишає і не живить, і не приводить, по можливості, до належного благочестя, але, під приводом самотництва, не дбає про них, нехай буде під клятвою”*. У тлумаченні до цього правила Зонара писав: *“І звірі своїх дітей живлять і охороняють, і піддаються небезпекам за них. А якщо звірі ставляться так до свого породження, то наскільки більше повинні мати піклування про своїх дітей і дбати про них ті, котрі ушановані розумом”*.

Стосунки між чоловіком і дружиною, батьками і дітьми становлять ядро сімейних відносин. “Родина, – зазначає святий єпископ Феофан Затворник, – це громада, у якій під однією главою (родина) влаштовує свій зовнішній добробут для внутрішнього. Досягається він погодженим відправленням різних справ”.

У справді християнській родині взаємини батьків повинні відповідати ідеї християнського шлюбного союзу і уникати всього, що може образити почуття дітей.

З давніх часів повелося так, що в сімейному житті батьківські обов'язки поділяються між батьком і матір'ю. Піклування про догляд за дітьми і первісне їхнє виховання лягають на матір, тому що вона приділяє дітям більше часу, ніж батько, і за своєю природою може внести у виховання більше ніжності, м'якості, ласки й уваги.

Дитина розвивається не тільки фізично, але й духовно. Вона відчуває, спостерігає, узагальнює, класифікує свої спостереження, мислить, шукає задоволення своїм потребам, випробовує свої сили. У неї формуються темперамент, характер; на кожній сходинці розвитку з'являються свої думки, смаки,

інтереси У більшій чи меншій мірі вона здобуває досвід взаємодії зі світом Божим, із голосами совісті, обов'язку, відповідальності, честі. Так крок за кроком формується “я” дитини.

Підростаючій людині доведеться жити і працювати в суспільстві, знайти друзів, брати участь у суспільній діяльності, усвідомити себе громадянином своєї Батьківщини, членом Святої Христової Церкви. Спілкування з дорослими дає їй права, але і накладає на неї обов'язки, вимагає жертв, зобов'язує шукати примирення своїх прав із правами інших, керувати бажаннями. Вона поступово вчиться співжиттю.

Дитину варто виховувати так, щоб вона визнавала за батьками і право напоумлення, право сказати слово, якого потрібно послухатися. Авторитет батьки здобувають через спільну участь членів родини в церковному житті, особливо в Таїнствах Хрещення, Покаяння, Причастя. Батьки і діти осягають “шлях промислительного про них піклування Божого”, що дає душі радість, що захоочує до слухняності й успіхів у корисному труді.

Діти, які виховуються так, незалежно від віку усвідомлюють свій обов'язок коритися батькам, шанувати їх. Прямий обов'язок дітей молитися за батьків і за їхнього життя, і після смерті. Дорослі діти зобов'язані допомагати батькам, що зубожіли, і утримувати їх, якщо вони позбавлені власних засобів до існування. *“Шануй свого батька та матір свою, щоб довгі були твої дні на землі...”* (Вих. 20, 12). *“Діти, будьте слухняні батькам (вашим) у всьому, бо це благоугодне Господеві”* (Кол. 3, 20), – вчить і апостол Павло. Отці Гангрського Собору, які піддають, на підставі свого 15-го правила, анафемі батьків, які ухиляються від виховання й утримання своїх дітей під приводом благочестя, засудили за аналогічне порушення Божественної заповіді дітей, видавши 16-е правило: *“Якщо котрі діти, під приводом благочестя, залишать своїх батьків, найпаче вірних, і не віддадуть належної честі батькам, нехай будуть під клятвою. Втім правовірність нехай буде ними дотримувана, віддаючи їй перевагу”*.

Тлумачачи це правило, Зонара писав: “Не тільки від батьків потрібно, щоб вони дбали про дітей і мали про них піклування,

але й діти, зі свого боку, зобов'язані шанувати батьків, а до способу поваги належить і те, щоб доглядати їх у старості, якщо вони знаходяться у скрутному становищі чи бідні через старість, і це діти зобов'язані робити, тому що словами “найпаче вірних” показується, що правило говорить і про невірних. Отже, тих, котрі під приводом благочестя залишають своїх батьків без піклування і не віддають їм належної честі, частиною якої є і їжа їхня в убогості, це правило піддає анафемі. Але воно додає: *“Правовірність нехай буде ними дотримувана, віддаючи їй перевагу”*, тому що якщо батьки, будучи невірними чи зловірними, залучають своїх дітей у невір'я чи ересь, тоді потрібно уникати їх і правовірність ставити вище поваги до них”.

Шлюбне церковне право розрізняє законних дітей і незаконних. Законні діти народжуються в шлюбі, мають ім'я свого батька й успадковують його права і майно. “Законними, – зазначав єпископ Никодим (Мілаш), – уважаються, крім того, і ті діти, котрі пішли хоч і від недозволеного шлюбу, але укладеного відкрито... Докази законності дітей беруться з метричних книг про народжених чи від свідків, що можуть поручитися в існуванні шлюбу, від якого пішли діти”. Коли батьки визнають дитину своєю, то спроба заперечити законність її походження, кому б вона не належала, цілком неістотна і не має правової сили.

Усяка дитина, народжена жінкою одруженою, чи у певний термін після смерті її чоловіка, чи після розірвання шлюбу не через перелюб із боку дружини, визнається законним сином чи дочкою чоловіка своєї матері. Згідно з “Василиками” чоловік визнається батьком дитини, доки цілком не буде доведене зворотнє (XVII, 8, 5). Ця візантійська правова норма, визнана Церквою, відбита в законодавстві більшості сучасних держав, у тому числі і в наших цивільних законах.

Діти, народжені поза шлюбом, визнаються незаконними. Цілком очевидно, що самі діти не несуть відповідальності за незаконність свого походження, і перед обличчям Божественної правди вони рівні з дітьми, народженими в законному християнському шлюбі.

Законодавство нашої держави виходить із повної цивільної рівності дітей, народжених у шлюбі та поза шлюбом, і в цьому значенні не визнає поняття “незаконні діти”. Однак, встановлюючи права дітей на одержання утримання від батька, воно виходить з обставин його народження.

Для припинення спокуси й лікування зла церковне право допускає легітимацію позашлюбних дітей (“Номоканон”, VIII, 5; “Василики”, XIV, 2, 7). Легітимація здійснюється в результаті взяття законного шлюбу батьків дитини, народженої до їхнього шлюбу. На Русі легітимація дітей називалася “привенчиванием”. Згідно з 74-ою новелою Юстиніана у двох випадках такі легітимації допускаються з дозволу государя без укладання шлюбу: по-перше, коли батько помер, по-друге, коли внаслідок непереборних перешкод шлюб не може відбутися.

Взаємні обов’язки батьків і дітей пов’язують не тільки рідних дітей і батьків, але й усиновлених з їхніми усиновителями.

Родина являє собою співжиття багатьох її членів. Здатністю до мирного співжиття визначається нормальний лад родини. Діти – рівноправні члени родини. Життя сім’ї спільне. У дорослих є свої права, є вони і в дітей. У дорослих є обов’язки, і в дітей вони є, посилені їм, такі, що відповідають їхньому віку. Вони навчаються в сім’ї порядку, праці, дружелюбності, правдивості та чесності. Досягається це тим легше і стає тим міцніше, чим розумніше життя дорослих, чим воно простіше, чим більше в ньому любові, чим більше воно облагороджене працею, засноване на благочесті та благодатному житті.

Сімейне життя створює спільні інтереси, у розумінні яких немає ворожнечі, хоча можуть бути розбіжності та згода, у досягненні яких немає місця верховенству і честолюбству, а є совість і підтримка. Прикрості і радості поділяються, негоди бадьоро переносяться, праця чергується з відпочинком, бесідами, спільними розвагами. Любов і взаємна повага складають атмосферу родини. Діти – радість і надія родини. Їхні омани і помилки засуджуються, але без гніву. На любов тут відповідають любов’ю, повагою.

Сім’ї, які створюються так, виховують чесних і добропорядних громадян Вітчизни, благочестивих членів

християнських громад. З цих же родин обираються згодом наречені, що бажають створити нові шлюбні союзи за особистою прихильністю один до одного та із благословення Божого і батьківського.

Питання для контролю

1. Проаналізуйте взаємні обов'язки подружжя.
2. Розкрийте вчення про права та обов'язки батьків по відношенню до дітей.
3. Охарактеризуйте вчення про обов'язки дітей по відношенню до батьків.
4. Викладіть вчення про законних та незаконних дітей.

30. РОЗІРВАННЯ ШЛЮБУ

30.1. Канонічні підстави для розірвання шлюбу.

Шлюбний союз припиняється смертю одного з подружжя. Ідеал християнського шлюбу – абсолютна моногамія, яка виключає другий шлюб. Проте, зглянувшись до немочі людської, християнський закон дозволяє вдівцю чи вдовиці брати новий шлюб: за словом апостола Павла, *“жінка зв’язана законом, доки живий її чоловік; якщо ж помер її чоловік, вона вільна вийти заміж за кого хоче, тільки в Господі”* (1 Кор. 7, 39).

Християнський шлюб нерозривний за життя подружжя, за винятком випадків перелюбства. Господь відповідав фарисеям, які спокушали Його питанням про те, чи через всяку причину дозволено розлучатися з дружиною: *“Я ж кажу вам: хто розведеться з жінкою своєю не з вини перелюбу та візьме шлюб з другою, той перелюбствує; і хто жениться на розведеній, той перелюбствує”* (Мф. 19, 9).

Апостол Павло в Посланні до Римлян учить: *“Заміжня жінка зв’язана законом з живим чоловіком, ... тому якщо при живому чоловікові вийде за іншого, зветься перелюбницею...”* (Рим. 7, 2–3) Християнське вчення про нерозривність шлюбу за життя подружжя суперечило римській правовій практиці, що допускала як розлучення за обопільною згодою (*divortium ex consensu*), так і розлучення за вимогою одного з подружжя, обгрунтованій на законній підставі (*divortium ex rationabile causa*). Засуджуючи вільне розлучення, Древня Церква всіляко прагнула відвернути від нього своїх членів і не приймала до кліру одружених вдруге.

Візантійські імператори, зважаючи, з одного боку, на укорінену в суспільстві стародавню практику, а з іншого – на християнське вчення про шлюб, у своїх шлюбних законах не раз забороняли і знову дозволяли вільне розлучення. Востаннє у візантійському праві розлучення за вільною згодою подружжя було дозволене на підставі 566-й новели Юстина II, який скасував заборону таких розлучень, сформульовану в 117-й новелі його попередника Юстиніана I. Пізніші збірники цивільного права: “Прохірон”, “Епанагога” і “Василики” –

містять норми, що забороняють розірвання шлюбу за вільною згодою подружжя, без законної на те причини.

У церковному законодавстві ця норма викладена в 87-му правилі Трульського Собору: *“Жінка, котра залишила чоловіка, якщо вийде за іншого, є перелюбницею, за священним і божественним Василієм, який досить правильно із пророцтва Єремії навів слова: «якщо чоловік відпустив дружину свою, і вона відійде від нього і зробиться дружиною іншого чоловіка, то чи може повернутися до нього? Чи не осквернилася б цим країна та?» (Єрем. 3, 1). І ще: «хто утримує перелюбницю – божевільний і нечестивий» (Притч. 18, 23). То якщо буде виявлено, що без провини залишила свого чоловіка, то він заслуговує поблажливості, а вона єпитимії. Поблажливість же до нього буде виявлена у тому, що він залишиться у спілкуванні з Церквою. Але свою законну дружину хто залишить і візьме іншу, за словом Господа (Лк. 16, 18), підлягає суду за перелюб. Про таких правилами отців наших визначено: рік бути у розряді тих, що плачуть, два роки бути у числі тих, що слухають читання Писання, три роки серед тих, що припадають, та у сьомий рік стояти із вірними, і так сподобитися Причастя, якщо зі сльозами каятися будуть.”* За Божественним правом, християнський шлюб нерозривний, крім випадків перелюбства; проте шлюб, що фактично існує, але суперечить християнському закону, підлягає скасуванню і визнається недійсним.

Відповідно до практики законодавства, яке діяло в Росії в синодальну епоху, професор А. С. Павлов називає наступні підстави для визнання шлюбу недійсним: *“Скасуванню підлягають шлюби, здійсненні через насильство чи в божевіллі одного або обох людей, які одружуються, шлюби осіб, не вільних від іншого шлюбу (який не припинився смертю чи законно не розірваний), шлюби осіб, які перебувають у заборонених церковними законами ступенях споріднення чи свояцтва, шлюби осіб, яким після розірвання шлюбу заборонено брати новий, шлюби осіб, які не досягли церковного повноліття (15 і 13 років), шлюби монахів, священників і дияконів, поки вони перебувають у своєму сані, і шлюби православних із нехристиянами (Зак. гр. ст. 37)”*.

30.2. Розлучення. Крім смерті одного з подружжя та скасування недійсного шлюбу ще одніа підстава припинення шлюбу – розлучення – розірвання дійсного шлюбу компетентною церковною чи цивільною владою. Католицьке право, усупереч застереженню Спасителя про нерозривність шлюбу, крім випадків перелюбу, зовсім не допускає розлучення, хоча на практиці в Католицькій Церкві набагато частіше, ніж у нас, відміняються як недійсні фактично існуючі шлюби. Причому, як правило, таке скасування надає обом сторонам право брати новий шлюб. Православне ж церковне право з розірванням шлюбу пов’язує заборону другого шлюбу для винної сторони.

Господь назвав єдину підставу для розлучення – перелюбство, що опоганує шлюб. Християнське вчення про шлюб суперечило поглядам і звичаям єврейського народу, а також нормам римського права. Тому воно не відразу втілювалося в життя навіть після християнізації імперії. Всупереч і єврейським, і язичеським римським уявленням про шлюб, Євангеліє вимагає суворого дотримання подружньої вірності не тільки від дружини, але і від чоловіка. Але оскільки така вимога була надто високою для суспільства, церковний суд зважав на розпорядження цивільного права, що і після Міланського едикту в основі своїй залишалося все тим же дохристиянським римським правом і лише поступово ввібрало в себе християнські норми.

У правилах Василя Великого наводиться чітка відмінність між перелюбством із боку дружини та порушенням подружньої вірності чоловіком. У 9-му правилі Св. Отець говорить: *“Господній вислів, що не дозволяється звільнитися від шлюбу, хіба що окрім перелюбу (Мф. 5, 32), за змістом його, однаково стосується і чоловіків і жінок. Але не те у звичаї. Про жінок знаходимо бачато суворих висловів. Апостол каже: «хто з’єднується із блудницею, стає лідним тілом з нею» (I Кор. 6,16). Також Єремія: «якщо чоловік відпустив дружину свою, і вона відійде від нього і зробиться дружиною іншого чоловіка, то чи може повернутися до нього? Чи не осквернилася б цим країна та?» (Єрем. 3, 1). І ще: «хто утримує перелюбницю – божевільний і нечестивий» (Притч. 18, 23). Жінкам же звичай*

наказує утримувати своїх чоловіків, хоча вони і перелюбствують і є в блуді. Тому не знаю, чи може прямо називатися перелюбницею та, котра живе із чоловіком, залишеним своєю дружиною: бо тут звинувачення падає на ту, що залишила чоловіка, з якої причини вона відступила від шлюбу... Тому жінка, що залишила свого чоловіка, є перелюбницею, якщо перейшла до іншого чоловіка: а чоловік залишений достойний поблажливості, і та, що живе з ним, не осуджується. Якщо ж чоловік, відступивши від жінки, візьме іншу, то і сам він є перелюбником, оскільки спонукав її до перелюбу, і та, що живе з ним, є перелюбницею, оскільки привернула до себе чужого чоловіка.”.

У 21-му правилі Св. Василій сказав: “Якщо чоловік, живучи із жінкою, потім не задовільнившись шлюбом, впаде у блуд, такого вважаємо блудником, і надовго залишаємо його під епітімаєю. Однак, не маємо права карати його як за провину перелюбу, якщо вчинив гріх із вільною від шлюбу. Бо сказано: «чи може повернутися до нього? Чи не осквернилася б цим країна та?» (Єрем. 3, 1); а також: «хто утримує перелюбницю – божевільний і нечестивий» (Притч. 18, 23). Але той, хто впає у блуд, не відлучається від співжиття зі своєю дружиною, і дружина повинна прийняти чоловіка свого, коли він відвертається від блуду; але чоловік осквернену дружину виганяє із свого дому. Причиною цього пояснити не просто, але так заведено у звичаї.”.

Законодавство візантійських імператорів згодом усе більше проймалося християнськими моральними початками. Після того, як розлучення на підставі всього лише обопільної згоди подружжя було виключене із правової практики, законодавство зберегло кілька причин, що давали законну підставу для розірвання шлюбу: насамперед, за словом Спасителя, перелюбство, у тому числі і зрада з боку чоловіка; а також ті випадки, які можна було розглядати як аналогію подружньої невірності чи смерті. Наприклад, аналогією перелюбу вважався випадок, коли дружина ночувала на стороні (не в будинку своїх батьків); аналогію смерті за цими правовими поглядами є безвісна відсутність одного з подружжя протягом 5 чи 10 (для воєнних) років. Законні підстави для розлучення

сформульовані у 117-й новелі Юстиніана. Правові норми цієї новели ввійшли до “Номоканона”. Візантійське законодавство розрізняє причини розлучення, пов’язані з покаранням і забороною шлюбу для винної сторони (розлучення *cum damno*) і причини розлучення, не пов’язані з провиною подружжя (розлучення *sine damno*).

Підставами для розлучення *cum damno* візантійське право визнавало: 1) замах на царя, злий замір проти нього, а також недонесення начальству про замір на самодержця з боку іншої особи. Зазначені злочини, як найтяжчі, позбавляли винного всіх цивільних прав. Це прирівнювалося до його цивільної смерті, не говорячи вже про те, що звичайно вони каралися стратою; 2) замах одного з подружжя на життя іншого, і непопередження одним із подружжя іншого про відомий йому злий намір. Такий замах розглядалася як невірність, гірша, ніж перелюб; 3) перелюбство; 4) знищення дружиною утробного плоду, витравлення плоду визнане підставою для розірвання шлюбу у 22-й новелі Юстиніана. У новелі мовиться, що дружина, яка знищує плід, викриває в собі моральне розбещення й ображає чоловіка, позбавляючи його потомства; 5) нарешті, сприйняття власної дитини від купелі хрещення.

Згідно з 49-м правилом Василя Великого, насилля не піддавало провині перелюбу постраждалу від нього: *“Розбещення, котрі бувають через насильство, нехай звинуваченню не підлягають. Тому і рабиня, якщо твалтована паном своїм, не винна”*. Перелюбство, за візантійським правом, переставало бути причиною для розлучення, якщо обидві сторони винні в ньому, а також, якщо сторона, що шукає розлучення, вже пробачила подружжю його злочин прямо чи побічно (продовжуючи співжиття), чи якщо вона пропустила п’ятилітній термін для подачі скарги. Перелюбство в суді доводилося за допомогою показань свідків, фактом народження дитини чи вагітності, незважаючи на розлуку з чоловіком, а також іншими доказами. До перелюбства прирівнювалася і дошлюбна розпуста дружини, у тому випадку, якщо чоловік не знав про неї до одруження; такі вчинки дружини, які кидали тінь на її добропорядність: якщо вона брала участь, проти волі чоловіка, у бенкетах зі

сторонніми чоловіками, милася з ними в лазні, відлучалася проти волі чоловіка з його будинку і ночувала не в будинку батьків, ходила без відома подружжя дивитися на кінські арени, бій звірів і театральні вистави. У давнину відвідування таких видовищ уважалося непристойним для жінок, тим більше для християнок.

Василій Великий забороняє дружині вимагати розірвання шлюбу на підставі перелюбства чоловіка. Проте згодом і дружина одержала таке право у випадках, якщо чоловік намагався звести її з іншим чоловіком; чоловік перед судом звинувачував її в перелюбстві та не зміг довести її провини; чоловік співмешкав зі сторонньою жінкою в будинку, де живе і його дружина; а також, якщо чоловік без потреби жив у розлуці з дружиною протягом тривалого часу.

Згідно з 53-м правилом Трульського Собору, що поставило духовне споріднення вище плотських стосунків ті, хто шукає розлучення, можуть домагатися цього через сприйняття власної дитини. Імператори Лев IV і Костянтин VI видали новелу, на підставі якої чоловік, винний у розлученні з цієї причини, підлягає грошовому штрафу чи тілесному покаранню, 7-літньому вигнанню та забороні брати новий шлюб.

Розлучення *sine damno* (безвинно) у візантійському законодавстві допускалося з таких причин.

Перша. Нездатність до подружнього співжиття, набута до одруження; лише через 2 роки з моменту укладення шлюбу дружина могла шукати розлучення з цієї причини. Безплідність дружини, на відміну від язичницького римського права, у християнському візантійському праві не визнавалося підставою для розірвання шлюбу.

Друга. Безвісна відсутність одного з подружжя протягом 5 років, а воїнів – протягом 10 років, причому ймовірність смерті подружжя повинна підтверджуватися не невизначеними чутками, а надійними свідченнями. У тому випадку, якщо після взяття дружиною солдата другого шлюбу перший чоловік повертався, він мав право взяти до себе свою дружину. У 93-му правилі Отці Трульського Собору висловили: “...*Якщо після деякого часу повернеться воїн, дружина якого, з причини*

довготерміновості відсутності його, з іншим чоловіком з'єдналася, то, якщо побажає, нехай забере собі свою дружину; при цьому нехай дасть прощення її незнанню, так само і чоловікові, що спільно жив із нею у другому шлюбі". Полон війна не був підставою для розлучення з ним. Про це чітко говориться в 33-й новелі Лева Філософа.

Третя. Божевілля подружжя, будучи перешкодою до шлюбу, не могло стати підставою для розлучення, якщо воно набуте в шлюбі. Хоча імператор Лев Філософ надав дружині право розлучатися після 5 років хвороби чоловіка, а чоловіку – зносити божевілля дружини протягом 3 років, і після цього вимагати розірвання шлюбу, до “Номоканона”, однак, цей закон не ввійшов.

Четверта. Шлюб розривався в силу чернечого постригу одного з подружжя за згодою іншого. Св. Іоан Златоуст уважав, що друге подружжя в цьому випадку не в праві брати новий шлюб, тому що такий шлюб піддавав би сумніву благочестиву настроєність дружини чи чоловіка, що дали згоду на постриг подружжя. Але візантійські цивільні закони, прирівнюючи чернецтво до природної смерті, не позбавляли подружжя, яке залишилося в миру, можливості взяття другого шлюбу. Шлюб, природно, розривали і за обопільного проголошення подружжям чернечих обітниць.

П'ята. Шлюб розривався також у випадку обрання чоловіка єпископом. 48-е правило Трульського Собору говорить: *“Дружина того, хто поставляється у єпископське достоїнство, попередньо розлучається зі своїм чоловіком, за спільною згодою, після рукопокладення його в єпископа, нехай вступить до монастиря, далеко від перебування цього єпископа створений, і нехай користується утриманням від єпископа. Якщо ж достойною буде, то нехай буде зведена і в достоїнство диякониси*”.

Розлучення у Візантії здійснювалося за судовим рішенням цивільної влади, а в пізньовізантійську епоху, коли шлюбно-сімейні справи були віднесені до компетенції церковної влади, за судовим рішенням церковних інстанцій, яке підлягало затвердженню з боку архисерея. Подружжя, розлучене *sum datno* (із провинною) не позбавлялося права одружуватися між

собою, якщо тому, звичайно, не перешкождали які-небудь обставини, на зразок чернечих обітниць чи укладення нового шлюбу. Можливість поновлення шлюбу відкрита була для розлучених і *sine damno* і *cum damno* (за винятком розлучення через перелюбство). Чоловік, що побажав узяти до себе розлучену з ним дружину-перелюбницю, підлягав, відповідно до римського права, звинуваченню у звідництві. Проте 134-а новела Юстиніана дозволяла чоловіку знову взяти до себе дружину, розлучену з ним через її невірність і заслану в монастир, протягом 2-х років після розірвання шлюбу.

30.3. Розлучення на Русі та в Росії. На Русі, після її Хрещення, діяли в основному ті ж норми щодо припинення шлюбу, що й у Візантії, але спостерігалися і деякі їхні відмінності від норм візантійського права. Так, участь дружини в гулянках, ігрищах і миття в лазні з чоловіками не прирівнювалися до перелюбства і не могли стати підставою для розлучення. На практиці дуже часто шлюби розривалися через безплідність дружини, але формальною підставою для розлучення в таких випадках був вступ дружини до монастиря. Хронічна хвороба одного з подружжя не могла у Візантії бути причиною для розлучення. У теорії так було і на Русі: “Аще будет жене лихой недуг: или слепа, или долгая болезнь, про то ее не пустити. Тако же и жене не нельзя пустити мужа”. На практиці, хвороба дружини часто давала чоловіку привід шукати розлучення; прикриттям для розлучення і тут, як правило, стає постриг. Великий князь Симеон Іванович Гордий (1350 р.) відіслав від себе дружину під тим приводом, що її зіпсували на весіллі, і вночі вона здавалася йому мерцем.

Правові норми, що регулюють розірвання шлюбів, серйозному перегляду піддалися в синодальну епоху. Цивільні та церковні власті обмежили число законних підстав для розлучення. Насамперед це стосується випадків прийняття одним з подружжя чернецтва. У “Додатку до Духовного регламенту” сказано: “Не принимать в монастырь мужа от живой жены. Обычаем водится, что муж с женою по обоюдному согласию расторгают брак с тем, чтобы мужу постричься в монахи, а жене быть свободной и выйти замуж. Такой развод простым людям кажется правильным, но слову Божию он вполне противоречит, если он делается на этом основании. Но если бы даже существовала и достаточная причина к

разводу, все-таки не следует мужу самовольно разводиться со своею женой, а нужно просить об этом своего епископа, который, обстоятельно исследовавши дело, должен писать об этом в Св. Синод для рассмотрения этого дела. Если бы муж и жена по временному согласию пожелали принять сан монашеский, тогда, кроме других обстоятельств, обращать внимание на возраст жены, достигла ли она 50 или 60 лет, и есть ли дети у этих супругов, и в каком положении они их оставляют”.

За Указом Петра I, виданим у 1720 р., вічне заслання на каторжні роботи, яке назавжди відлучало засудженого від суспільства, прирівнювалося до його цивільної смерті та спричиняло припинення шлюбного союзу. В окремих випадках Духовні Консисторії та Синод розривали шлюби через тривале божевілля одного з подружжя, хоча в правову норму ці прецеденти не зводили. У синодальну епоху шлюби розривали найчастіше внаслідок перелюбства одного з подружжя. Підставою для розлучення було лише доведене перелюбство в прямому значенні. При цьому причиною розлучення могла стати невірність не тільки дружини, але і, в однаковій мірі, чоловіка. Російське законодавство синодальної епохи дозволило вимагати розлучення чоловіку, який прийняв християнство, якщо інша сторона залишалася невірної (п. 4 Указу від 12 січня 1739 р.). Але закон цей суперечив вченню апостола Павла: *“...коли якийсь брат має жінку невіруючу, і вона згодна жити з ним, то він не повинен залишати її; і жінка, яка має чоловіка невіруючого, і він згодний жити з нею, не повинна залишати його. Бо невіруючий чоловік освячується жінкою (віруючою), і невіруюча жінка освячується (віруючим) чоловіком. Інакше діти ваші були б нечистими, а тепер святі. Якщо ж невіруючий хоче розлучитися, нехай розлучається; брат чи сестра в таких випадках не зв’язані; до миру покликав нас Господь. Звідки ти знаєш, жінко, чи не спасеш чоловіка? Або ти, чоловіче, звідки знаєш, чи не спасеш жінки?”* (1 Кор. 7, 12–16).

У 72-му правилі Трульського Собору, яке забороняє православним шлюб із еретиками, викладається це вчення апостола Павла: *“Негоже чоловікові православному з жінкою еритичною шлюбом поєднуватися, ні православній жінці з чоловіком еретиком з’єднуватися. Якщо ж буде виявлено щось подібне, зроблено ким –небудь, шлюб уважати недійсним, і*

незаконне співжиття розлучити. Бо не слід змішувати не змішуване, ні поєднувати з вівцею вовка, і з часткою Христовою жереб грішників. Якщо хтось визначене нами порушить, нехай буде відлучений. Але якщо декотрі, будучи ще у невір'ї, та не будучи зарахованими до стада православних, з'єдналися між собою законом шлюбом, потім один із них, обравши благе, навернувся до світла істини, в інший залишився в кайданах омани, не бажаючи поглянути на Божественне проміння, і якщо притому невірній жінці вгодно спільно з чоловіком вірним, чи навпаки, чоловікові невірному з жінкою вірною, то нехай не розлучаються, за Божественним апостолом: «Бо невірний чоловік освячується жінкою вірною, невірною жінка освячується вірним чоловіком» (I Кор. 7, 14)».

Помісний Собор Російської Православної Церкви 1917–1918 рр. прийняв “Визначення про приводи до розірвання шлюбного союзу, освяченого Церквою”. Законними приводами для клопотання одного з подружжя про розірвання церковного шлюбу Собор визнав відпадання від Православ'я, перелюбство і протиприродні пороки, нездатність до шлюбного співжиття, що наступила до шлюбу чи стала наслідком навмисного самоскалічення, захворювання проказою чи сифілісом, безвісна відсутність, засудження одного з подружжя до покарання, поєднаного з позбавленням усіх прав стану, зазіхання на життя чи здоров'я дружини або дітей, снохацтво, звідництво, здобуття вигод із непотребств подружжя, взяття однієї зі сторін нового шлюбу, невиліковну важку душевну хворобу та зловмисне залишення одного подружжя іншим.

У синодальну епоху шлюборозлучні справи розглядалися Духовними Консисторіями, і рішення за ними затверджувалися єпархіальними єпископами чи у Святійшому Синоді.

У наш час шлюборозлучні справи, як відомо, розглядаються в державних судових органах. Це, однак, не звільняє православного християнина від обов'язка піддавати своє бажання розірвати церковний шлюб суду законної церковної влади, суду єпископа. Церковна влада в такому випадку не проводить складного судового розгляду, подібного до того, який проводили в синодальну епоху в Консисторії чи Синоді,

не маючи для цього достатніх засобів, а може лише у своєму рішенні за клопотанням про розірвання шлюбу спиратися на показання самого подружжя, свідчення духівника, а також на вирок цивільного суду з даної справи, якщо він уже відбувся.

Питання для контролю

1. Назвіть канонічні основи для розлучення.
2. З'ясуйте різницю між розлучення *cum damno* та розлучення *sine damno*.
3. Перерахуйте причини для розлучення *sine damno* (безвинно).
4. Охарактеризуйте особливості практики розлучення на Русі та в Росії.

31. ПРАВЛЯЧА ВЛАДА ЦЕРКВИ. ЦЕРКОВНЕ ЗАКОНОДАВСТВО

31.1. Законодавча церковна влада. Владу церковну прийнято розділяти на владу повчання, священнодійства й правлячу владу. Правляча влада Церкви з формального боку має найбільшу схожість зі світською державною владою; тому за своїми функціями вона, як державна влада, поділяється за прийнятою в публічному праві класифікацією на: 1) установчу і законодавчу; 2) виконавчу чи адміністративну; 3) судову.

Єдиний і повновладний Засновник Церкви – Господь Ісус Христос, який дав їй і Свої повік непорушні закони. До Нього ж, як до вищого авторитета, як до Глави Церкви, зводиться зрештою і все церковне законодавство, яке було видане і видається різними церковними установами: від найвищих і непогіршних – Вселенських Соборів – до монастирів і братств, що видають законоположення на основі статуйного права. Питання, що стосуються церковного законодавства, на якому будується все церковне право, розглядалися на початку нашого курсу. Тому зупинимось тут лише на окремих питаннях, пов'язаних із ним.

У католицькому церковному праві вищим законодавчим органом Церкви вважається, як відомо, Римський престол – папа. У православному церковному праві загальноприйнятий погляд, відповідно до якого вища влада в Церкві, у тому числі і законодавча, належить вселенському єпископату в особі його органу – Вселенських Соборів. Визначенням семи Вселенських Соборів церковна свідомість засвоїла непогіршність.

Однак даному традиційному і безперечному переконанню Вселенської Церкви суперечить погляд професора Н. С. Суворова на вищу законодавчу владу у Вселенській Церкві. Н. С. Суворов писав: “Вищою церковною, отже, і законодавчою владою в Древній Церкві, з того часу як стало можливим встановлення загальноцерковного, обов'язкового для всіх християнських громад законодавства, були римські християнські імператори, котрі або скликали собори єпископів, або безпосередньо видавали закони зі справ Церкви. У тому випадку, коли імператором скликався Вселенський Собор для

встановлення православного вчення, Собор не був зборами тільки знаючих людей, покликаних дати пораду чи висловити свій погляд, а був органом Церкви, через який повинна була висловлюватися загальноцерковна свідомість, обов'язкова і для імператора, як тільки вона висловилася у формах, що не допускають сумнівів, але водночас він був органом імператорської влади, оскільки від імператора як поставленого Богом суспільного єпископа (за висловом церковного історика Євсевія) залежало скликати Собор і скріпити своїм затвердженням результати діяльності Собору. У “Кормчій Книзі” (вступна стаття про 7 Соборів Вселенських і 9 Помісних) пояснюється, що Вселенськими названі ті Собори, на які імператорськими повеліннями скликалися святителі з усіх міст римських і грецьких, Помісні ж Собори – це ті, на яких не було єпископів усієї Вселенної, і царі не сиділи; мета їх – втілення в життя вселенських постанов. А говорячи про Російську Церкву, Суворов схилився навіть до думки про “неможливість існування російського православ'я без самодержавного царя.

Н. С. Суворов усвідомлював, що його думка суперечить загальноприйнятій у російській канонічній науці. “Наші богослови та каноністи з духовного відомства, – писав він, – не соромлячись ні основних законів, ні історії, ні навіть богослужбових книг та обрядів Православної Церкви, ...відкидають вчення про царську церковну владу як цезарепапізм”. Безсумнівно, праві все-таки ті, кого він називав “нашими богословами та каноністами з духовного відомства”.

Підстави для свого погляду Н. С. Суворов називає сам – це “наші основні закони” (маються на увазі Основні закони Російської Імперії, до яких за імператора Павла було внесене положення про те, що імператор – глава Російської Церкви). Юридична сила цих законів не така, щоб формулювати принципи устрою Вселенської Церкви, до того ж у них не стверджується верховенство Російського Самодержця в Церкві Вселенській.

Твердження професора Н.С. Суворова про вищу законодавчу владу імператора в Церкві обґрунтовані також на історії. Однак досить звернути увагу на самоочевидну істину: Христова Церква в суті своїй завжди одна і та сама; і всі основні елементи

її устрою, без яких вона не може існувати, включаючи і всяку законодавчу владу, дані їй від початку. У перші три сторіччя Церква, як відомо, не включала імператорів як своїх членів, і пізніше, не раз протягом багатьох десятиліть, візантійські імператори, відхиляючись у ересі, відпадали від Церкви. Після розгрому Константинополя в 1452 р. російські государі, єдині тоді православні монархи, дуже далекі були від домагань на верховенство у Вселенській Церкві. Не відразу після цього склалося на Русі вчення про Москву як про третій Рим: але і це вчення не містило в собі ідею про формальне верховенство в Церкві російських самодержців, а хіба тільки невиразну думку про Московських государів як захисників Православ'я. Що ж стосується російського законодавства синодальної епохи, то його абсолютистські основи, що зачіпати також і статус Церкви в державі, зводилися зовсім не до цезарепапістських візантійських прагнень, а до західно-європейського юридичного територіалізму, до вчення про необмежену владу государя на своїй території. Що ж стосується нашого часу, то Православна Церква існує, хоча православних государів немає. Але від самого початку Церкви в ній був богозаснований єпископат: Православна Церква немислима без єпископату на чолі її. Далеко не всі Собори, визначення яких скріплені підписом імператорів, визнані церковною свідомістю за Вселенські та непогіршені.

Посилання професора Н. С. Суворова на “Передмову” до “Кормчої Книги” теж нічого не дає для підтвердження його аргументів, оскільки там наведена всього лише історична довідка про Собори зі спробою класифікувати їх за різними ознаками без виділення того предмета, який дійсно був головним. Отже, підстави концепції Н. С. Суворова ненадійні: принципи російського законодавства, що тлумачаться занадто широко, безпідставні домагання окремих візантійських імператорів, що підкріплюються компліментарними міркуваннями деяких церковних письменників на зразок Євсевія чи каноніста Вальсамона, та неправильне пояснення значення імператорського підпису під соборними визначеннями. Насправді, однак, державне законодавство завжди належить лише до сфери зовнішнього церковного права. Що ж стосується влади православних государів

усередині Церкви, то вона була не більше, ніж представництво сукупного голосу православних мирян.

Церковне законодавство може належати, по-перше, до сфери догматичного вчення з питань християнської віри та моральності, а по-друге, до церковної дисципліни в широкому значенні слова, включаючи сюди й церковний устрій. Така відмінність установлена у 6-му правилі VII Вселенського Собору, у якому згадуються предмети “канонічні та євангельські”: *“Коли ж буде Собор про предмети канонічні та євангельські, тоді, зібравшись, єпископи повинні старанно опікуватися і дбати про збереження божественних і животворчих заповідей Божих. Бо: «хто додержує їх, тому нагорода велика (Пс. 18, 12), адже: «Заповідь є світильник, і наставлення – світло, і розсудливі повчання – шлях до життя» (Прит. 6, 23); та: «Заповідь Господня світла – просвітлює очі» (Пс. 18, 9)»*. Євангельські предмети – це і є питання віри та моральності, а канонічні – питання дисциплінарні. Догматичні визначення Вселенських Соборів непогрішні, тому що вони являють собою розгорнуті формули істин, які дані в Божественному Одкровенні та пройшли через церковну самосвідомість, через думку богомудрих Святих Отців, висловлені на Соборах з волі Святого Духа, пізнані як непогрішна істина, і в цьому значенні прийняті свідомістю церковної повноти. Догматична свідомість Церкви незмінна, що, однак, не є перешкодою для нових формулювань істин, уже відомих Церкві, вже даних у Одкровенні.

Немає підстав засвоювати і дисциплінарним нормам, що діють у Церкви, незмінність і вічність. Дисциплінарні визначення видавалися найчастіше з конкретних приводів і тому значною мірою зумовлені обставинами. І не всі ті інстанції, які здійснюють суверенне церковне законодавство, непогрішні. Однак непогрішні Вселенські Собори, що видали правила, і авторитет цих правил, непохитний протягом століть, незважаючи на радикальні зміни в церковному житті, незважаючи навіть на трудність буквального виконання багатьох із них у практиці церковного життя, такий, що навряд чи доречна постановка питання про скасування тих чи інших із цих правил. Навіть якщо правові норми, сформульовані в канонах, замінялися новими нормами, сам канон не виключався з канонічного Зводу. Те ж саме можемо сказати і про видані

Помісними Соборами та Святими Отцями канони, що ввійшли до Основного Канонічного Зводу. Ці правила також були затверджені або пізнішими Вселенськими Соборами, або загальноцерковним визнанням їх.

І справді, що містять у собі канони; яке їхнє місце в житті Церкви? По суті своїй, – додаток незмінних і непогрішних основ християнського морального віровчення та еклезіологічних догматів, усе тих же вічних догматичних істин, що містяться або відкрито, або приховано в текстах правил, до церковного життя, що змінюється. Високий авторитет правил, що рішуче відрізняються в церковній свідомості від інших церковних правових норм, наприклад, від актів синодального законодавства Російської Православної Церкви, пояснюється тим, що в канонах Отці щодо різних випадків, казусів церковного життя безпомилково правильно застосовували незмінні догматичні істини. У цьому значенні авторитет канонів зближується з їхньою непогрішністю.

31.2. Застосування церковних законів і їхня обов'язкова сила. Для того, щоб церковний закон був застосований, він повинен відповідати певним умовам: що стосується внутрішнього його боку, необхідні його видання законною владою та відповідність основним законам Церкви, диктується ним, – її канонам; із зовнішнього боку, для надання йому обов'язкової сили, потрібно його обнародування, опублікування. У давнину обнародування полягало у вивішуванні тексту нового закону на стінах кафедрального храму та розсиланні його єпископам чи парафіяльним пресвітерам. У новий час обнародування законів відбувається шляхом їхньої публікації в офіційних церковних виданнях. Між проголошенням закону (яке в юридичній літературі називається промудрацією) та його обнародуванням, публікацією, проходить певний термін. Не завжди закон набирає чинність із моменту його публікації; іноді в ньому встановлюється термін, після закінчення якого закон набуває силу. Цей термін передбачається для загального ознайомлення з законом.

Усі церковні закони обов'язкові для кожного члена Церкви. Незнання закону не може бути виправданням для його порушення. У справі виконання церковних розпоряджень Церква

допускає винятки лише в окремих випадках, коли немає фізичних чи моральних можливостей для виконання. Подібні винятки самі повинні носити характер окремих визначених правил. Вилучення із загальної обов'язковості правової норми називається привілеєм (прономією) (якщо деяка особа наділяється тими чи іншими перевагами) чи диспенсацією (якщо вона звільняється від якогонебудь суспільного обов'язку). Прикладом привілею є дозвіл, що практикувався в синодальну епоху, поважній старій особі з мирян мати домові церкви. Прикладом диспенсації можуть бути дозволи шлюбу у ступенях споріднення, що є, відповідно до церковних законів, перешкодою для шлюбу. Відступаючи від акривії – суворої точності у виконанні закону – та вдаючися до привілеїв і диспенсацій, Христова Церква чинить відповідно до принципу ікономії – заради духовної користі своїх чад.

Закони, видані помісною церковною владою чи єпархіальними архиєреями, можуть бути і скасовані, але право на їхнє скасування має лише компетентна влада, тобто рівна чи вища тієї, яка видала закон, що скасовується. Інакше стоїть справа з правилами, які складають Канонічний Звід. У 2-му каноні Трульського Собору після перерахування виданих раніше правил говориться: *“Нікому нехай не буде дозволено вищеозначені правила змінювати, або скасовувати, чи крім запропонованих правил, приймати інші з підробленими підписами, що їх склали якісь люди, котрі зухвало торгують істиною”*. Отці VII Вселенського Собору, посилаючися на це правило, у своєму 1-му каноні ухвалили: *“Божественні правила із насолодою приймаємо, й цілковите й непорушне зберігаємо поставлення цих правил, викладених від вселенських апостолів, святих труб Духа, і від шести святих Вселенських Соборів, і тих, що помісно збиралися для видання таких заповідей, і від святих отців наших. Бо всі вони від одного і того ж Духа будиши просвічені, корисне узаконили”*. Після 7-го Вселенського Собору загальноцерковною свідомістю загальнообов'язкова сила визнана також за канонами двох Константинопольських Соборів IX ст., а також за Окружним посланням Патріарха Тарасія проти симонії.

Канони, за церковною свідомістю, скасуванню не підлягають, але це не означає, що норми, встановлені в них, абсолютно незмінні. В Канонічному Зводі є правила, видозмінені в пізніших

канонах. Наприклад, 37-е Апостольське правило передбачає, щоб єпископи кожної області збиралися на Собор два рази на рік. А у 8-му правилі Трульського Собору його Отці, посилаючися на набіги варварів та інші випадкові перешкоди, вводять нову норму – скликати Собори один раз на рік. Чи означає це, що 8-е правило Трульського Собору скасувало 37-е Апостольське правило? Ні, не означає, тому що збори єпископів двічі на рік як і раніше розглядаються як досить бажана справа, і лише на випадок неможливості цього встановлюється новий порядок. Однак, якби обставини дозволили скликати Собори двічі на рік, відновлення попередньої норми не суперечило б 8-му правилу Трульського Собору.

Канон може виявитися непридатним у зв'язку зі зникненням того церковного інституту, про який сказано в даному правилі. Наприклад, у 15-му правилі Халкидонського Собору визначений вік для жінок, що поставляються в диякониси, – не молодший 40 років. Зі зникненням чину дияконис це правило перестало застосовуватися. Проте воно збережене в Канонічному Зводі не тільки як історичний документ. Хоча це правило не застосовується за своїм прямим значенням, воно містить у собі деякий еkleзіологічний принцип, який не позбавлений практичної цінності (наприклад, може бути відправною точкою для міркування законодавчої церковної влади про встановлення вікових меж для призначення жінок на які-небудь інші церковні посади).

Деякі з канонів носять характер приватного визначення, за текстом своїм вони непридатні для широкого тлумачення, але знання історичного контексту, у якому було видано таке правило, відкриває і в ньому еkleзіологічний принцип неминущого значення. Ось текст 4-го правила II Вселенського собору: *“Про Максима Кініка, і про вчинені ним безчинства у Константинополі: оскільки Максим не був і не єпископом, отже поставлені ним на який би то не було священний ступінь, і зроблене для нього, і зроблене ним, усе нікчемне.”*. Отже, поставлення якогось кініка Максима на єпископа II Вселенський Собор визнав недійсним і таким, що не відбулося. Однак, якщо взяти до уваги умови, в яких відбувалася лже-хіротонія Максима, то правило це буде цілком придатним для застосування його за аналогією.

Навіть безумовне скасування закону на тій підставі, що зникає *ratio legis* (причина, що стала приводом до його видання), не має безумовного значення в церковному праві. Згідно із 3-м правилом II Вселенського Собору і 28-м правилом Халкидонського собору, Константинопольському єпископу надається перевага честі після Римського єпископа, оскільки місто це “є новий Рим”, нова столиця імперії, і “є містом цяря та синкліту”. Константинополь давно перестав бути містом цяря та синкліту (сенату), але в диптиху православних ієрархів його єпископ як і раніше користується першістю честі. Православний французький каноніст єпископ Петро Л’Юїльє справедливо знаходить, що нині “першість честі архієпископа Константинопольського ґрунтується на надто широкому застосуванні до його кафедри аксіоми, висловленої Отцями I Нікейського Собору щодо привілеїв Церков “Римської, Александрійської, Антіохійської”: *“Нехай зберігаються древні звичаї”* (6 прав.)”.

Отже, незважаючи на історичну змінюваність діючих у Церкві правових норм, незважаючи на те, що ряд канонів, через нові обставини, не застосовується в їхньому буквальному значенні, Святі Канони незмінно зберігають своє значення критерію церковної правосвідомості, свій загальноцерковний авторитет, тому що цей їхній авторитет походить від авторитету Вселенських Соборів, які або прямо видали їх, або прийняли і затвердили їх. Отці Вселенських Соборів, як ми віруємо, надихалися Духом Святим. Що ж стосується тих канонів, що видані після VII Вселенського Собору, то їхній авторитет ґрунтується на згоді вселенського єпископату і церковної повноти – на загальноцерковному визнанні.

Питання для контролю

1. Дайте характеристику законодавчій церковній владі.
2. Проаналізуйте твердження Н. Суворова про законодавчу владу імператора.
3. Розкажіть про застосування церковних законів і їхню обов’язкову силу.

32. ЦЕРКОВНЕ УПРАВЛІННЯ ТА НАГЛЯД. РОЗПОРЯДЖЕННЯ ЦЕРКОВНИМ МАЙНОМ

32.1. Церковне управління. До сфери церковного управління, другої форми правлячої влади Церкви, входять такі функції, як заснування та скасування церковних посад, їхнє заміщення, поточне адміністрування, а також церковний нагляд.

Нові церковні посади, включаючи нові єпископські кафедри чи навіть первосвятительські престоли, засновуються чи скасовуються постановами помісної церковної влади. Окрім заснування та скасування, церковні посади можуть піддаватися й іншим змінам: це може бути з'єднання декількох посад, вироблене або шляхом злиття, коли, наприклад, дві єпархії з'єднуються в одну, або шляхом особистого з'єднання двох однорідних посад в одному їхньому носії і, нарешті, шляхом приєднання однієї посади до іншої, головної (наприклад, приєднання, приписування однієї парафії до іншої, важливішої). Зміни можуть також полягати в поділі однієї посади на дві чи декілька самостійних (поділ однієї єпархії на дві єпархії та ін.) чи у віднесенні частини компетенції однієї посади до іншої (наприклад, переведення декількох парафій із їхніми округами з однієї єпархії в іншу). Крім того, можливі перетворення однієї інституції в іншу, скажемо, що часто мало місце в ХІХ столітті, перетворення жіночої громади в жіночий монастир.

Що стосується заміщення церковних посад, то воно, природно, здійснюється компетентною церковною владою відповідно до канонів та інших церковних законоположень. Заміщення церковних посад – це сфера церковного життя, де протягом всієї історії Церкви особливо відчутний був вплив світської державної влади, в основному це стосувалося вищих церковних посад. Такий вплив, у тому випадку, якщо воно не суперечить волі єпископату, кліру і церковного народу, не може вважатися протиправним, тому що заміщення церковних посад зближується зі сферою зовнішнього церковного права. Форми цього впливу в історії мінялися і визначалися, в основному, статусом Церкви в державі.

Нині в Українській Православній Церкві Київського Патріархату первоієрархи обираються Помісним Собором;

члени Синоду викликаються, а єпархіальні та вікарні архиєреї призначаються за визначеннями Синоду (див. додаток). Це стосується й інших адміністративних посад органів синодального управління, до адміністрації духовних шкіл. Усередині єпархії настоятелі парафій і парафіяльні священники призначаються єпархіальними архиєреями. Члени церковної ради обираються парафіяльними зборами. Поточне адміністрування в Церкві здійснюється шляхом письмових розпоряджень, включаючи окружні послання, а також у формі усних розпоряджень. Розпорядження вищестоящої церковної влади обов'язкові для підлеглих інстанцій.

32.2. Нагляд. Особливий вид виконавчої (адміністративної) церковної влади – нагляд. Органи нагляду ті ж, що й органи управління. Засоби нагляду: одержання письмових звітів вищестоящими інституціями від нижчих, особистих доповідей про стан церковних справ, візитація, тобто огляд носієм церковної влади підвідомчих йому установ, а також проведення ревізії. Письмові звіти складаються за визначеною формою. Такі звіти подають, наприклад, благочинні своєму єпархіальному архиєрею.

Особиста доповідь передбачає явку підлеглої особи до вищестоящої за вимогою останньої.

Візитація, особистий огляд підвідомчих установ, практикувалася в Церкві завжди, починаючи з апостольського віку; вже самі апостоли відвідували засновані ними громади не тільки для навчання пастви, але і для нагляду. У Канонічному Зводі немає правила, що наказує єпископу візитацію своєї пастви, оскільки, імовірно, у Древній Церкві це було звичайною нормою. Вперше обов'язок обходити підлеглі округи покладається на єпископів законом імператора Олексія Комніна, виданим у 1107 р.

“Духовний регламент” зобов'язав кожного єпархіального архиєрея один раз на рік чи щонайменше один раз на два роки об'їжджати свою єпархію. І нині до обов'язків єпархіального архиєрея входить візитація єпархії. Патріарху належить право візитації всіх єпархій УПЦ КП. Усередині єпархії обов'язок регулярного відвідування парафій покладається на благочинних.

Ревізії, як правило, – надзвичайний засіб нагляду. Вони проводяться не регулярно, а за потребою, найчастіше через неблагополучний стан справ в установі, і проводяться особами, призначеними законною церковною владою.

32.3. Майнові права Церкви. До компетенції церковного управління входить розпорядження тим майном, яке або належить Церкві та церковним установам за правом власності, або знаходиться в церковному користуванні.

Церква – боговстановлений інститут, походження її не від світу цього, але у своїй земній частині Церква поставлена в звичайні умови життя та має потребу в земних речових засобах. Для суспільного богослужіння необхідні особливі будинки – храми, а також богослужбова утвар, священницьке облачення. Крім того, до складу Церкви входить клір, для якого храмова служба й управління церковними справами становлять повсякденне професійне заняття. У силу цього духовні особи практично не мають можливості добувати собі прожиток і взагалі засоби до існування поза Церквою. Апостол Павло писав Коринф'янам: *“Хіба не знаєте, що священнослужителі живляться від святилища? Що ті, які служать жертovníку, беруть частку від жертovníка? Так і Господь звелів тим, які проповідують Євангеліє, жити від благовіствування”* (1 Кор. 9, 13–14).

Церква не може не мати у своєму розпорядженні майно, але юридичний характер її відношення до цього майна визначається зовнішнім церковним правом, він залежить від статусу Церкви в державі. У перші 3 століття в Римській імперії ні Вселенська Церква, ні окремі церковні установи, будь то єпископії чи парафії, не мали права юридичної особи, хоча фактично якоюсь власністю вони розпоряджались. Християнські громади були тоді віднесені до розряду заборонених союзів “collegia illicita”, і всяке чергове гоніння на християн починалося, як правило, із розграбування церковного майна, проти якого не захищали державні закони. Але після прийняття Міланського едикту Церква одержала право отримувати у власність майно за заповітом, у дарунок, через покупку.

У нових західноєвропейських державах Церква завдяки безлічі привілеїв зосередила у своїх руках величезні багатства, у

тому числі і нерухомості. У XIII сторіччі на Католицькому Заході установилася практика, відповідно до якої майно, придбане Церквою, переходить у “мертву руку” (*manus mortua*), тобто вилучається з цивільного обороту і закріплюється за Церквою назавжди. Через те, що ця так звана амортизація супроводжувалася не вигідними для державної економіки наслідками, світські государі видавали амортизаційні закони, якими обмежувалися розміри земельних володінь, що набуваються Церквою. Із XVI століття (починаючи з епохи Реформації) такі закони ввійшли в діюче право не тільки протестантських, але і католицьких держав. Однак у новий час, з XIX століття, закони про амортизацію майже у всіх західноєвропейських країнах були скасовані. Церковні установи можуть безперешкодно набувати майно, але, через обставини часу, ніякого особливого нагромадження багатств у руках Церков не відбувається.

На Русі, як і у Візантії, до середини XVI ст. не було перешкод для придбання Церквою земельних володінь за заповітами на спомин душі, через князівські дарування, через дарчі та через покупку. Але наприкінці XV століття було підняте питання про правомірність церковного землеволодіння. Іван IV постановив, щоб церкви і монастирі не набували вотчин без дозволу государя. У 1580 році Іван Грозний остаточно заборонив архиєрейським будинкам і монастирям збільшувати земельні володіння. У XVII сторіччі уряд уживає заходів до того, щоб вилучити церковні вотчини з завідування церковних установ. На підставі Уложення царя Олексія Михайловича, виданого в 1649 р., був утворений Монастирський Приказ не тільки для розгляду судових цивільних справ, що стосувалися церковних людей, але і для розпорядження збором доходів із церковних вотчин. У синодальну епоху до середини XVIII століття церковні землі номінально й юридично залишалися у власності Церкви, однак на ділі вони знаходилися в розпорядженні світських правлячих закладів і лише частина від їхніх доходів йшла на церковні потреби.

З 1764 року всі церковні та монастирські землі були секуляризовані – відібрані в державну скарбницю. Цим актом остаточно скасовувалося церковне вотчинне землеволодіння в

Росії. З цього часу лише невеликі ненаселені ділянки землі могли залишатися в церковній власності. Але Церква не була обмежена в придбанні рухомого майна і нагромадженні коштів.

Радикальні зміни в майновій правоздатності Церкви наступили після падіння монархії та синодальної системи і з виданням Декрету про відділення Церкви від держави в 1918 році. Нині храми і частина богослужбової утварі, яким користуються віруючі люди, знаходяться у власності держави, храми орендуються громадами православних християн, так званими двадцятками, котрі несуть матеріальну відповідальність за збереження виданого їм майна. Частина богослужбової утварі, кошти, предмети господарського призначення знаходяться в розпорядженні церковної громади за правом власності. За тим же правом двадцятки можуть мати і храми, якщо ці храми побудовані на кошти парафіян. Новий закон нашої країни про свободу совісті надав церковним громадам і установам права юридичної особи.

У канонах немає відповіді на питання про те, кому в Церкві належить право власності на майно, використовуване в релігійних цілях. Оскільки у Візантії, на Русі та на Заході аж до пізнього середньовіччя церковне майно в принципі було невідчужуваним, питання це не мало практичної важливості. Однак в епоху Реформації, коли Католицька Церква втратила не тільки своїх пасомих, які відпали у протестантські церкви, але і багатств, у тому числі земельних володінь, питання про церковне право власності набуло великого практичного значення.

З перших століть церковної історії висувалися різні вчення про суб'єкт власності церковного майна. Ще на ґрунті римського права склалося вчення, відповідно до якого церковне майно, призначене винятково для церковних потреб, належить Богу. Але противники цієї теорії використовували такий аргумент: до Бога незастосовні юридичні поняття цивільного права про зобов'язання, стягнення за борги, підпорядкування регулятивній владі держави. Тому деякі німецькі вчені називали таку теорію "наївним богохульством". Прихильники іншої теорії, що також бере початок із перших сторіч історії Церкви, проголошують: церковне надбання – це власність жебраків. Усі,

нездатні жити на свої засоби, у тому числі й духівництво, позбавлене можливості добувати собі засоби до існування працею поза храмом і богослужінням, мають право жити за рахунок церковного майна. Ще Августин Блаженний говорив, що єпископи, які розпоряджаються церковним майном, – це тільки прокуратори, уповноважені хазяїв, а справжні хазяїни – жебраки (pauperes). Однак, на підставі папських декреталів, на Заході церковні доходи підлягали розподілу на чотири частини: одна йшла на користь єпископа, причому не тільки на його особисті потреби, але і на гостинність, і прийом мандрівних, інша – на утримання кліриків, третя – на жебраків, четверта – на церковнобудівельні та богослужбові витрати. Тому, бідним, згідно з цими декреталами, діставалася лише чверть церковних доходів, отже, вважати саме їх власниками церковного майна не було достатніх підстав. До того ж відсутність будь-яких правових обов'язків жебраків стосовно церковного майна також не дозволяє вважати їх власниками церковного майна у формально юридичному змісті. Але у Візантії, й особливо, на Русі, де церковне право не тяжіло до уподібнення цивільному праву з його юридичним формалізмом, були надзвичайно поширені обидві ці ідеї: про Бога і про жебраків як власників церковних надбань. У жалуваних і вкладних грамотах вотчини жертвували Богу, Спасу, Пресвятій Богородиці, святителю Миколаю, Іоанові Предтечі. А церковне багатство в давньоруських пам'ятках іноді іменується багатством жебраків.

Тим часом у Західній Європі в середньовіччя була висунена теорія загальноцерковної власності, яка, по суті, зводилася до визнання папи суб'єктом права власності на церковне майно, хоча через ряд причин прямо це не проголошувалося. Однак в епоху Реформації й у новий час теорію цю вже не можна було застосувати до дійсного життя: жодне з новоевропейських національних держав, у тому числі і католицьких, не схильне допускати, щоб у межах його території церковним майном розпоряджалася екстериторіальна влада. Але що стосується Церков національних, замкнених у межах однієї держави, ця теорія знаходила своє відображення в позитивному праві. У Росії в XIX сторіччі ця теорія була покладена в основу

“Уставу церковних справ іноземних сповідань” щодо Вірменської Церкви.

У новий час висунена і так звана теорія цільового майна, відповідно до якої немає потреби відшукувати суб’єкта права церковної власності, церковне майно належить не фізичним і юридичним особам, а тій чи іншій меті чи призначенню. Ця теорія одержала широке поширення серед каноністів-католиків, але вона відкидалася цивілістами-фахівцями з цивільного права як логічно неспроможна, тому що мета, стверджують вони, неодмінно передбачає особу, що переслідує її.

У XVII і XVIII ст. на противагу теорії загальноцерковного права і під впливом антихристиянської ідеології природного права складається так звана публіцистична теорія, яка право власності церковного майна переносила на державу. Ця теорія цілком відповідала державно-правовим доктринам протестантського світу. Вона ж стала обґрунтуванням секуляризації церковних володінь, яка проводилася в XVIII і XIX ст. у православних і католицьких країнах, у тому числі і в Росії, хоча під час проведення секуляризації в нас у 1764 році в маніфесті Катерини II не було посилянь на це вчення, навпроти, затверджувалося, що уряд пішов на цей захід заради “слави імені Божого”.

В епоху Реформації протестантськими вченими була висунена ще одна церковно-общинна теорія – власником церковного майна є громада як корпорація. Через неповноту цієї теорії навіть стосовно до протестантських церков і неможливості її дії в Католицькій Церкві, яка не розглядає єпархію чи парафію як самостійний суб’єкт яких-небудь прав, у XIX столітті сформульована ще одна, близька до неї теорія, але більш гнучка – так звана інститутна. Згідно з цією теорією, цієї теорії суб’єктом церковної власності є і громади-корпорації, і інститути, засновані не на корпоративній чи колегіальній основі, а підлегли волі їхніх засновників. Названа теорія дозволяла вважати суб’єктами церковної власності як церковні громади, так і церковні інститути. Такі ідеї висувалися у сфері теорії права.

Що стосується позитивного права, то в Католицькій Церкві суб’єктом права церковної власності визнаються: 1) mensa

episcopalis – єпископські будинки; 2) кафедральні та колегіальні капітули, тобто духовні корпорації при церквах, що відповідають нашим соборам; 3) парафіяльна посада і майно, яке служить для її забезпечення, (beneficium); 4) церковна фабрика (fabrica ecclesiae) – фіктивний суб'єкт, матеріальний субстрат якого – майно, призначене для спорудження, улаштування та підтримки храму і богослужіння; 5) чернечі ордени та конгрегації; 6) навчальні та благодійні церковні заклади.

У російському законодавстві синодальної епохи говориться про майно, що належить Святійшому Синоду, архиєрейським будинкам, парафіяльним церквам без поділу fabrica і beneficium, як на Заході, а також монастирям, православним жіночим громадам, безпарафіяльним міським храмам (кафедральним, цвинтарним і ружним), духовно-навчальним закладам, кураторствам про бідних духовного звання, єпархіальному духівництву, у власності якого знаходилися свічкарні та грошові капітали.

Недоторканність майна Церкви і церковних установ, залежно від правової системи тієї чи іншої держави і від статусу Церкви в ній, захищається тими чи іншими законами. Сама ж Церква не має ні влади, ні права захищати своє надбання санкціями примусового характеру; вона має для цього засоби іншого, духовного характеру. 33-є (42) правило Карфагенського Собору говорить: *“Визначено також, щоб пресвітери, без дозволу своїх єпископів, не продавали речей церкви, в якій посвячені. Так само і єпископам не дозволяється продавати церковної землі, без відома Собору чи своїх пресвітерів. Заради того, окрім крайньої потреби, і єпископу не дозволяється марнотратити речі, що знаходяться у церковному описі”*. А Отці VII Вселенського Собору у 12-му правилі висловили: *“Якщо виявиться, що хтось – єпископ, чи ігумен, якісь угіддя, що належать єпископії, чи монастирю, продадуть до рук влади, або віддасть якійсь іншій особі, то таке віддання нехай буде недійсним, за правилом святих апостолів, де сказано: єпископ нехай піклується про всі церковні речі, і ними нехай розпоряджається як Божий наглядач, але не дозволяється йому привласнювати що-небудь із них, або дарувати родичам свої те, що належить Богу; якщо ж*

вони бідні, то нехай подає їм як бідним, але під цим приводом, нехай не продає церковної власності. Якщо висувають привід, що земля завдає збитків, і ніякої користі не приносить, то і в цьому випадку не віддавати поля місцевим начальникам, але клірикам чи землеробам. Якщо ж лукаве задумують, і володар перекупить землю у клірика чи землероба, то і в цьому випадку, продаж нехай буде недійсний, і продане нехай буде повернено єпископії чи монастирю; а єпископ, чи ігумен, що чинить так, нехай буде вигнаний: єпископ з єпископії, ігумен з монастиря, як марнотратці того, чого не зібрали”.

Що стосується об'єктів церковного майна, то вони розподіляються на: 1) речі священні (*res sacrae*) і 2) речі церковні. До перших належать усі предмети, спеціально призначені для здійснення богослужіння, а другі – містять усяке майно, що служить церковним цілям. Речі священні підрозділяють на священні у власному значенні слова й освячені. Річ стає священною через її освячення чи через сам характер її вживання. Це можуть бути як рухомість, так і нерухомість. Крім самих храмів, священними є: священні сосуди (потир, дискос, лжиця, копіє, дарохранительниця), а також усі напрестольні речі (антимінс, Євангеліє, Хрести напрестольні, мощі, образи, покрови священних сосудів, одяжі на престолі та жертovníку). До освячених речей належать такі з нерухомості: молитовні будинки, каплиці, цвинтарі, а з рухомості: купелі, ковші, кропила, кадильниці, панікадила, лампади, підсвічники, поставлені на них свічі, богослужбові книги, дзвони. Відповідно до канонів, священні предмети не можуть бути перетворені на звичайне вживання. Як говорить 73-є Апостольське правило: *“Посуд золотий або срібний освячений, або завісу, ніхто нехай не привласнює для власного вжитку, бо це беззаконня є. Якщо ж хтось викритий буде у цьому, нехай покарається відлученням”*. За 10-м правилом Двократного Собору: *“... тих, які святу чашу, або священний дискос, чи подібне до цього, використовують на власну потребу, чи оскверняють. Бо, кажуть вони, правило справедливим визнає тих, що впадають у той злочин, піддавати відлученню, а не виключенню... Заради того святий Собор визначив: ті, котрі святу чашу, чи дискос, чи лжицю, чи високо шановане облачення*

трапези, чи так називає мий воздух, чи який би то не було з наявних у вівтарі священних і святих сосудів чи одягу, привласнять для власної користи, чи обернуть на використання не священне, нехай підпадуть повному виключенню зі свого чину. Бо одне із цих є осквернення святині, а друге святотацтвом”. Тільки в одному випадку стародавні церковні правила дозволяли продавати церковні сосуди: коли не було інших засобів для викупу полонених (Ном. Фот.: Тит. 2, гл. 2). Але і в цьому випадку продавалися не самі священні сосуди, а тільки матеріал їх у вигляді злитків. До звичайного церковного майна належить уся нерухомість, рухомість і всі гроші, призначені для утримання церков, духівництва і для задоволення загальноцерковних потреб, наприклад, для утримання духовних шкіл.

32.4. Утримання духовенства. Історично утримання духівництва, що служить при церквах, складалося з плат за требовиконання, з доходів від земельних володінь і штатного жалування з державної скарбниці, а також з руги міським ружним церквам. Що стосується плати за требовиконання, то, за церковними законами, вона повинна бути добровільною. Духовні особи, що вимагають заздалегідь визначеної плати за потребу, вчиняють злочин симонії. Вперше в історії Російської Православної Церкви такси за треби встановлені були за Катерини II: 2 коп. за молитву породіллі, 3 коп. за хрещення та поховання дитини, 10 коп. за вінчання та похорон дорослих, за поминання покійних – що дадуть, за сповідь і причащення не брати нічого. Штатне жалування в Росії вперше призначено православному духівництву західних епархій у 1842 році. Поступово вводилися оклади і в інших епархіях. Нині духівництво утримується винятково на добровільні пожертвування православного народу, які надходять у формі плати за треби, тарілкового збору, доходів від продажу свічок. Із цих засобів, залежно від розмірів загальних доходів парафії, духовним особам призначаються тверді оклади.

32.5. Розпорядження церковним майном. Церковне майно, як і всяке майно, вимагає того, щоб ним керували. Це управління полягає в здійсненні контролю за його збереженням і в розпорядженні ним за призначенням. У Древній Церкві

майном християнської громади – єпископії – керував єпископ, звичайно за допомогою дияконів. Він не підлягав ніякому контролю, іншими словами, давав звіт у своєму управлінні одному лише Богу. Але зловживання, що виявилися у розпорядженні церковним майном з боку єпископів, стали підставою для того, щоб Отці Антіохійського Собору висловили 24-е правило: *“Нехай же буде відомо те, що належить Церкві, і відкрито всім пресвітерам і дияконам, так щоб вони знали, і не залишались у незнання про те, що власне належить Церкві щоб від них ніщо не було прихованим. Отже, якщо доведеться єпископу відійти від цього життя, при очевидності того, що належить Церкві, і воно не буде розтрачене і розгублене, і власність єпископа не буде потривожена під приводом того, що ці речі належать Церкві. Бо справедливо є і згодно перед Богом і людьми, щоб власність єпископа передана була кому він забажає, а церковне майно для неї було збережено; і щоб як церква не терпіла збитків, так і єпископ, під приводом набутку церковного, не був позбавлений своєї власності...”*. Оскільки господарське управління доцільно було доручити не всім пресвітерам, а одній особі, Отці Халкидонського Собору постановили: *“Оскільки в деяких церквах, як нам стало відомо, єпископи управляють церковним майном без економів, заради того вирішено кожній церкві, що має єпископа, мати із власного кліру економа, котрий розпоряджався б церковним майном, з волі свого єпископа, аби домобудівництво церковне не відбувалось без світків, щоб через це, не марнотратилося її майно, і щоб не було нарікань на священство. Якщо ж хтось цього не вчинить, такий є порушник божественних правил”* (прав. 26).

З появою парафій управління парафіяльним майном лягало на парафіяльне духовництво, а з виникненням монастирів – на монастирських настоятелів, причому під началом настоятелів і в монастирях запроваджувалася посада економа.

У Російській Православній Церкві в синодальну епоху Святійший Синод керував господарськими справами через господарське управління, архиєрей – через економа, настоятелі монастирів – через економа. Що стосується парафіяльних церков, то розпорядження майном у них покладалося на причт і

старосту як представника мирян. У даний час в монастирях, духовних школах і інших церковних інститутах є посадові особи, до компетенції яких входить управління майном. Парафіяльне майно знаходиться в розпорядженні парафіяльних рад, що обираються парафіяльними зборами. Але вживання різних предметів під час богослужіння залежить від розсуду причту.

Питання для контролю

1. Проаналізуйте вчення про матеріальні права Церкви.
2. Розкажіть про нагляд як особливий вид виконавчої (адміністративної) церковної влади.
3. Охарактеризуйте майнові права Церкви.
4. Розкрийте вчення про утримання духовенства та керування церковним майном.

33. ЦЕРКОВНИЙ СУД

33.1. Суд у Древній Церкві. Судова влада становить частину церковної правлячої влади. Земна воююча Церква являє собою людське суспільство, в якому, як і в усякому суспільному організмі, можуть виникати спірні випадки; члени Церкви – люди грішні – можуть скоїти злочини проти заповідей Божиих, порушувати церковні закони; тому в земній Церкві є місце для здійснення нею самою судової влади над своїми чадами. Судова діяльність Церкви багатогранна. Гріхи, що відкриваються на сповіді, підлягають таємному суду духівника; злочини кліриків, пов'язані з порушеннями своїх службових обов'язків, спричиняють публічні заборони. Нарешті, залежно від характеру взаємовідносин Церкви і держави, у компетенцію церковного суду в різні періоди історії входили позовні справи між християнами, і навіть справи карні, суд у яких узагалі не відповідає природі церковної влади.

Господь, проповідуючи любов до ближніх, самозречення та мир, не міг схвалювати суперечки між учнями. Але усвідомлюючи людську неміч Своїх послідовників, Він указав їм засоби до припинення позовів: *“Якщо ж согрішиш проти тебе брат твій, піди і викрий його між тобою і ним одним; якщо послухає тебе, то придбав ти брата твого; якщо ж тебе не послухає, візьми з собою ще одного або двох, щоб устами двох чи трьох свідків підтвердилось кожне слово; якщо ж не послухає їх, скажи церкві; якщо ж і церква не послухає, то нехай він буде тобі, як язичник і митар”* (Мф. 18, 15-17).

Апостол Павло докоряв Корінфським християнам: *“Як сміє хто з вас, маючи справу з іншим, судитися у неправедних, а не у святих?.. Хіба не знаєте, що ми будемо судити ангелів, чи не тим більше справи житейські? А ви, коли судитесь у житейських справах, поставляєте своїми суддями таких, які в церкві нічого не значать. Не сором вам кажу: невже немає серед вас ні одного розумного, який міг би розсудити справи між братами своїми? Але брат з братом судиться, та ще й перед невірними. І те вже зовсім сором для вас, що ви судитесь між собою. Чи не краще б вам залишатися скривдженими? чи не краще б вам терпіти нестатки?”* (1 Кор. 6; 1, 3-7).

Слідуючи наставлянням апостола, християни перших століть уникали язичеських судів і подавали у зв'язку з цим свої суперечки на суд єпископів. Вони робили це тому, що, якщо б християни позивали між собою в судах язичеських, вони б принижували в очах язичників моральну висоту своєї віри. До того ж римське судочинство передбачало здійснення ідолопоклонницької церемонії – паління фіміаму богині правосуддя Феміді. Особливо неприпустим було для кліриків звертатися зі своїми суперечками в цивільний язичеський суд. Для мирян єпископський суд мав характер полюбовного розгляду, чи третейського суду. Однак, якби незадоволена сторона стала шукати свого права в цивільному суді, вона тим самим піддавалася б у очах християнської громади доріканням у нарузі над святинею та блюзнірстві.

33.2. Церковний суд у Візантії. В епоху гонінь вироки єпископів, недійсні в державному праві, що не мали виконавчої сили в цивільному суспільстві, спиралися винятково на їхній духовний авторитет. Після видання Міланського едикту звичай християн судитися у своїх єпископів одержав державну санкцію, а судові рішення архиєреїв почали спиратися на виконавчу силу держави. Костянтин Великий надав християнам право переносити будь-які позовні справи на суд єпископів, вирок яких визнавався остаточним. Причому для такого переносу досить було бажання однієї сторони. Безапеляційний єпископський суд, наділений офіційно-державним статусом, у міру християнізації імперії з успіхом став конкурувати з юрисдикцією цивільних магістратів. Це призвело до того, що єпископи виявилися перевантаженими масою справ, дуже далеких від духовної сфери. Архиєреї тяготилися цим. І пізніші імператори, щоб звузити судові права Церкви, обумовили компетенцію єпископського суду в рішенні цивільних позовних справ обопільною згодою сторін. Але крім справ, у яких єпископський суд мав характер полюбовного розгляду, за взаємною згодою сторін, деякі справи вже за самим характером своїм підлягали у Візантії архиєрейському церковному суду.

Винятково церковному суду підлягали цивільні позови між кліриками, тобто коли позивач і відповідач були духовними особами. Отці Халкидонського Собору з цього приводу

висловили в 9-му правилі: *“Якщо якийсь клірик з іншим кліриком має судову справу, нехай не залишає свого єпископа і не звертається до світських судів. Але нехай спершу подасть свою справу до свого єпископа, або за згодою того ж єпископа, обрані двома сторонами нехай складуть суд. Ахто вчинить всупереч цьому, нехай підлягає покаранню за правилами. Якщо клірик зі своїми або з іншим єпископом має судову справу, нехай судиться в обласному Соборі.”* Усі визначення Халкидонського Собору були затверджені імператором Маркіяном і тим самим одержали статус державних законів.

У Візантійській імперії підсудність кліриків своїм архиєреям у цивільних справах визнавалася безумовною канонічною нормою. Але за характером своїм такі справи могли б розбиратися і державними судовими інстанціями. Інакше стоїть справа зі справами власне церковними, котрі, хоча і мають позовний характер, але за самою природою своєю не можуть бути підсудні нецерковним судовим установам. Наприклад, спори єпископів про приналежність парафії до тієї чи іншої єпархії, позови кліриків про користування церковними доходами. Візантійські імператори неодноразово підтверджували, що юрисдикція у цих справах належить винятково Церкві, і такі підтвердження з їх боку не носили характер поступки, а були лише визнанням невід’ємного права Церкви.

Позови між кліриками і мирянами підлягали юрисдикції церковної та світської судової влади. До імператора Юстиніана мирянин міг учинити позов клірику і в світському, і в цивільному суді. Але Юстиніан надав клірикам привілей відповідати за цивільними позовами тільки перед своїм архиєреєм. Якщо ж одна зі сторін виражала невдоволення судовим рішенням єпископа, вона могла перенести справу в цивільний суд. При згоді цивільного суду з рішенням єпископа, воно вже не підлягало перегляду і виконувалося. У випадку ж іншого рішення цивільного суду допускалася подача апеляцій і перегляд справи на суді в митрополита, Патріарха чи на Соборі. У 629 році імператор Іраклій видав новий закон, за яким *“истец следует подсудности ответчика”*, тобто мирянин подає позов на клірика в духовний суд, а клірик на мирянина – у цивільний. *“У*

пізніших пам'ятках візантійського законодавства, – за словами професора Н. С. Суворова, – не видно стійкості з цього питання. “Епанагога” висловилася взагалі за непідсудність духовництва світським судам, а Вальсамон у своєму тлумаченні до 15-го правила Карфагенського Собору повідомляє, що навіть і єпископи в його час притягалися до цивільного суду”. Що стосується шлюбних справ, то питання про дійсність укладених шлюбів, про розірвання шлюбів у пізньовізантійську епоху підлягали духовному суду, а визначення цивільних, майнових наслідків шлюбу чи його розірвання переважно входило до компетенції суду світського.

33.3. Церковний суд у Давньоруській державі. На Русі, в епоху її Хрещення діюче цивільне право не вийшло ще за рамки звичаєвого народного права, його не можна було порівняти з філігранно розробленим римським правом, яке було в основі юридичного життя Візантії, тому церковна ієрархія, що прийшла до нас з Візантії після Хрещення Русі, одержала у свою юрисдикцію багато таких справ, котрі в самій Візантії були підсудні цивільним магістратам. Компетенція церковного суду в Давній Русі була надзвичайно широка. За уставами князів св. Володимира і Ярослава, усі відносини цивільного життя, які стосувалися релігії і моральності, були віднесені до сфери суду церковного, єпископського. Це могли бути справи, за візантійськими юридичними поглядами, суто цивільними. Вже у Візантії шлюбні справи підлягали віданню переважно церковного суду; на Русі Церква одержала у своє виняткове відання всі справи, пов'язані з подружніми союзами. Святительському суду підлягали і справи, які стосуються взаємин між батьками та дітьми. Церква своїм авторитетом захищала як батьківські права, так і недоторканність особистих прав дітей. В Уставі князя Ярослава говориться: “Аще девка не выходит замуж, а отец и мати силою отдадут, а что сотворит над собою, отец и мати епископу в вине, такожде й отрок”.

Справи про спадщину теж були підсудні Церкві. У перші століття християнської історії Русі такі справи траплялися часто, оскільки дуже багато було “невінчальних”, незаконних, з церковного погляду, шлюбів. Права дітей від таких шлюбів на

батьківську спадщину підлягали розсуду церковних судів. Руська практика, на відміну від візантійської, схилилася до визнання за дітьми від таких шлюбів прав на частину спадщини. Усі суперечки, що виникали з приводу духівниці (духовного заповіту), теж підлягали віданню церковних судів. Правові норми уставів св. Володимира і Ярослава зберігали повну силу аж до Петровської реформи. У Стоглаві наводиться повний текст церковного Уставу св. Володимира як діючого закону.

У XVII столітті церковна юрисдикція у цивільних справах розширилася в порівнянні з більш ранньою епохою. У “Виписці про справи, що знаходилися в патріаршому Розряді”, зробленій для Великого Московського Собору 1667 р., перераховані такі цивільні справи, як: 1) суперечки про дійсність духівниці; 2) позови про розподіл спадщини, залишеної без заповіту; 3) про неустойки у шлюбних змовах; 4) суперечки між дружиною і чоловіком про придане, 5) суперечки про народження дітей від законного шлюбу; 6) справи про усиновлення та про право спадкування усиновлених; 7) справи про виконувачів духівниці, які женилися з вдовами померлих; 8) справи за чолобитними панів на біглих холопів, які прийняли постриг чи женилися з вільними. У цих справах усі особи – і клірики, і миряни – на Русі були підсудні церковному, єпископському суду.

Але віданню церковної влади підлягали і всі цивільні справи духівництва. Тільки архиєреї могли розглядати позови, у яких обидві сторони належали духівництву. Якщо ж однієї зі сторін був мирянин, то призначався суд “смесный” (змішаний). Бували випадки, коли духовні особи самі шукали суду в цивільних, тобто князівських, а згодом царських суддів. Протидіючи таким намірам, Новгородський архиєпископ Симеон у 1416 році заборонив ченцям звертатися до світських суддів, а суддям приймати такі справи на розгляд – тим та іншим під страхом відлучення від Церкви. Митрополит Фотій повторив цю заборону у своїй грамоті. Але і біле духівництво, і монастирі далеко не завжди воліли позиватися в архиєреїв. Часто вони домагалися права звертатися в князівський суд, і уряд видавав їм так звані несудимі грамоти, за якими духівництво звільнялося від підсудності єпархіальним архиєреям у цивільних справах. Найчастіше такі грамоти давалися духівництву князівських і

царських вотчин, але не винятково йому – видавалися вони і монастирям. Стоглавий Собор 1551 р. скасував несудимі грамоти як такі, що суперечать канонам. Цар Михайло Феодорович у 1625 р. дав своєму духівнику, Патріарху Філаретові, жалувану грамоту, за якою духівництво не тільки в позовах між собою, але і за позовами мирян повинно було позиватися в Патріаршому Розряді.

За царя Олексія Михайловича всі цивільні справи духівництва були передані у відомство заснованого в 1649 р. Монастирського Приказу, проти існування якого енергійно, але марно протестував Патріарх Никон. Великий Московський Собор, що засудив Патріарха Никона, проте підтвердив постанову Стоглава про виняткову підсудність духівництва архієреям, і незабаром після Собору указом царя Федора Олексійовича Монастирський Приказ був скасований.

Своєрідність церковного судочинства на Русі в допетрівську епоху полягала ще і в тому, що до відання святительських судів входили і деякі кримінальні справи. За уставами князів св. Володимира і Ярослава церковному суду підлягали злочини проти віри і Церкви: здійснення християнами язичеських обрядів, чарівництво, святотатство, опоганення храмів і святинь; а за “Кормчою Книгою” також – богохульство, ересь, розкол, відступництво від віри. Єпископський суд розбирав справи, пов’язані зі злочинами проти суспільної моральності (блуд, зґвалтування, протиприродні гріхи), а також шлюби в заборонених ступенях споріднення, самовільне розлучення, жорстоке поводження чоловіка з дружиною чи батьків з дітьми, неповага дітьми батьківської влади. Святительському суду підлягали і деякі випадки убивства: наприклад, убивство в колі родини, видалення плоду, чи коли жертвами смертовбивства були особи безправні – ізгої чи раби, а також особисті образи: образа цнотливості жінки брудною лайкою чи наклепом, обвинувачення безневинного в еретицтві чи чарівництві. Що стосується духівництва, то воно в допетрівську епоху за всіма карними обвинуваченнями, крім “смертовбивства, розбою і крадіжки на гарячому”, відповідало перед святительськими судьями. Як пише професор А. С. Павлов, “у древньоруському праві помітно перевагу принципу, за яким юрисдикція Церкви

визначалася не стільки суттю самих справ, скільки становим характером осіб: особи духовні, як переважно церковні, і позивалися в церковній ієрархії”. У Судебниках Івана III і Івана IV так прямо і сказано: “...а попа, і диякона, і ченця, і черницю, і стару вдовицю, що живляться від Церкви Божої, то судить святий”.

33.4. Церковно-судові інстанції. На відміну від світських судів, які в сучасних державах повсюди відокремлені від адміністративної та законодавчої влади канонічному праву цей принцип чужий. Уся повнота судової влади в єпархії за канонами, зосереджується в особі її верховного пастиреначальника і правителя – єпархіального архиєрея. За 32-им Апостольським правилом: *“Якщо якийсь пресвітер чи диякон від єпископа буде в забороні, не слід його до спілкування приймати іншому, але тільки тому, хто відлучив його. Хіба що станеться так, що єпископ, який відлучив й його помре”*. Але єпископ, маючи повноту судової влади над кліриками і мирянами, ввіреними Богом його піклування, веде розслідування не одноосібно, а спираючися на допомогу і поради своїх пресвітерів.

У синодальну епоху в Росії всі судові справи розглядалися Консисторіями, однак рішення Консисторії підлягали затвердженню з боку архиєрея, котрий міг і не погодитися з судженням Консисторії і винести самостійне рішення в будь-якій справі.

На постанови єпископського суду Канони допускають апеляції до обласного Собору, тобто Собору митрополичого округу (14 прав. Сард. Соб.; 9 прав. Халкид. Соб.) Собор митрополичого округу – не тільки апеляційна інстанція, він ще є і першою інстанцією для суду за скаргами кліриків і мирян на свого єпископа чи за скаргою одного єпископа на іншого. Початок 74-го Апостольського правила говорить: *“Якщо єпископ людьми достойними довіри звинувачується у чомусь, обов’язково сам повинен бути покладений єпископами; і якщо з’явиться сам повинен бути покликаний єпископами; і якщо з’явиться та зізнається, або викритий буде, нехай визначиться епітімія”* А в 5-му каноні І Нікейського Собору після посилання на 32-е Апостольське правило, що говорить про те, що відлучені

одним єпископом не повинні прийматися іншими, сказано далі: *“Проте, нехай буде вивчено, чи не з малодушности, або через сварки, чи через інше якесь невдоволення єпископа, підпали вони під відлучення. Отже, щоб про це могло відбутися пристойне дослідження, визнано за благо, аби у кожній області двічі на рік були Собори...”*.

На рішення митрополичого собору апеляції можуть подаватися собору всієї помісної Церкви, на суд Помісного Собору йдуть і скарги на митрополита. Отці Халкидонського Собору у висновку 9-го правила висловили: *“Якщо ж на митрополита області єпископ або клірик має невдоволення, нехай звертається до єкзарха великої області, чи до престолу царюючого Константинополя, і перед ним нехай судяться”*.

Руська Церква від самого початку свого буття і понині має тільки дві інстанції адміністративної та судової влади: єпархіального архиєрея і вищу церковну владу (митрополита, Патріарха із Собором, потім Святійший Синод, а нині в УПЦ КП – Помісний і Архиєрейський Собори, а також Священний Синод на чолі з Патріархом).

У синодальну епоху майже всі справи, що розглядаються єпархіальним судом, навіть без подачі апеляцій, підлягали ревізії та затвердженню Святійшим Синодом. Винятки становили лише справи у звинуваченнях духовних осіб у таких провинах, за які належало лише дисциплінарне покарання, шлюбозлучні справи по осуду одного з подружжя до покарання, зв'язаному з позбавленням усіх прав стану, а також розлучення через безвісну відсутність селян і міщан, і справи про розірвання шлюбів дружин без вісті зниклих чи узятих у полон військовослужбовців нижчих чинів. Така надцентралізація, звужуючи владу єпархіального архиєрея, суперечила канонам.

За нині чинним Статутом про управління УПЦ КП церковним судом першої інстанції є єпархіальна рада. Згідно Статуту право здійснювати церковний суд над духовенством і церковнослужителями у першій інстанції належить й правлячим архиєреям.

Згідно Статуту право церковного суду мають:

а) над єпископом – Помісний Собор на чолі з Патріархом;

б) над священником – Собор єпископів, незалежно від їх кількості;

в) над церковнослужителями та іншими церковними працівниками – правлячий архиєрей з єпархіальною Радою чи настоятелем з парафіяльною Радою.

Священний Синод судить усі справи, передані єпархіальними судами.

Святійший Патріарх Київський та всієї Руси України приймає на розгляд справи, пов'язані з суперечками між архиєреями, які до нього звертаються як до посередника, без формального судочинства; рішення Патріарха в таких випадках для обох сторін є обов'язковими;

Право суду над Патріархом Київським і всієї Руси-України належить Помісному Собору.

В Українській Православній Церкві Київського Патріархату Помісному Собору належить вища влада в галузі церковного суду та встановленні процедур всіх церковних судів. Помісний Собор також судить в останній інстанції всі справи, які попередньо розглянуті Архиєрейським Собором і передані ним для їх остаточного вирішення.

Питання для контролю

1. Розкрийте вчення про суд у Древній Церкві.
2. Дайте характеристику церковному суду у Візантії та Римі.
3. Розкажіть про древньоруські церковно-судові інстанції.
4. Охарактеризуйте вертикаль судової влади в УПЦ КП.

34. ЦЕРКОВНІ ПОКАРАННЯ

34.1. Покарання для мирян. Злочин тягне за собою покарання. Особливість покарань, що застосовуються духовними судами, будь то єпископський суд чи таємний духівника, полягає в тому, що головна мета їх не у відплаті і навіть не в захисті церковного народу від злочинних дій, а у лікуванні хворобливих станів душі самих грішників. Покаяння так і називається в канонах – “лікування” (Вас. Вел. 3, Григ. Ніськ. 8, Трул. 102).

Покарання для мирян і духовних осіб у Церкві мають різний характер. Як пише професор А. С. Павлов, “суть церковних покарань полягає в тому, що порушник церковних канонів позбавляється всіх або деяких прав і благ, що знаходяться у винятковому розпорядженні Церкви. Звідси і спільна назва цих церковних покарань: відлучення (αφορισμος, excommunicatio). Воно може бути або повне, що полягає в цілковитому відлученні порушника з числа членів Церкви (αναθεμα, excommunicatio major), або неповне, коли винний позбавляється тільки деяких прав і благ, які знаходяться в церковному розпорядженні.” Великим відлученням, анафемі, піддають тільки за найтяжчі злочини: ересь, віровідступництво, святотатство. Велике відлучення полягає в цілковитому вигнанні злочинця з Церкви. Але й анафема все-таки не втрачає характеру лікування, бо вона не є нескасовуваною карою. Якщо грішник, підданий анафемі, розкається у вчинених ним злочинах, то він не може бути немилосердно відкинутий Церквою. Згідно із 52-м Апостольським правилом, *“Якщо єпископ, або пресвітер, того хто навертається від гріха, не прийме, але відкине, нехай буде позбавлений священного сану. Бо цим засмучує Христа, який сказав: “так на небесах бідьше буде радости за одного грішника, що кається”*”.

Коментуючи це правило, Вальсамон пише: “Немає гріха, що перемагає чоловіколюбство Боже. Чому Господь і приймає всіх, хто кається і навертається від зла до добра. Бо для спасіння грішників Він зійшов із неба та сказав: *“Бо Я прийшов покликати не праведників, а грішників до покаяння”*”. (Мф. 9, 13).

Отже, єпископ чи пресвітер, який не приймає тих, хто навертається у такий спосіб, але подібно до Новата, зневажає їх, повинен бути позбавлений сану, бо противиться волі Бога”.

Але стародавні канони вимагають від того, хто розкався, щоб покаяння його було очевидним, не лицемірним, і цілковитим. Мале відлучення пов'язане було у Древній Церкві з публічним покаянням. У III столітті в Церкві, особливо рано в Понтійському діоцезі, виробився постійний порядок зворотного прийняття до церковного спілкування грішника, схожий із тим, як поступово, проходячи через ступінь оголошених, приймалися до Церкви ті, що наново увірували.

Різні ступені покаяння відображені у 12-му правилі св. Григорія Неокесарійського: *“Плач буває поза воротами молитовного храму, де стоячи той, що прогрішив, повинен просити віруючих, які заходять, щоб вони помолитися за нього. Слухання буває в середині воріт у притворі, де грішник повинен стояти до моління про оголошених, і тоді виходити. Бо правило говорить: прослухавши Писання й повчання, хай буде вигнаний, і нехай не сподобиться молитви. Чин тих, що припадають, є, коли той, хто кається, стоячи в середині воріт храму, виходить разом із оголошеними. А чин тих, що купно стоять, є, коли той, хто кається, стоїть разом із вірними і не виходить із оголошеними. Звичайно, є ж причастя Святих Таїн”*. Із тексту цього правила бачимо, що існувало чотири шаблі покаяння, які послідовно проходив грішник, що кається. Ті, хто знаходився на 1-му шаблі, називалися такими, що плачуть. Вони не допускались усередину храму, але стоячи поза Церквою, із плачем жалкували про свої гріхи та благали тих, що заходили до храму, помолитися за них. 2-ий шабель – ті, хто слухає. Це ті, хто, стоячи в притворі, слухали Священне Писання і проповідь, а потім перед початком Таїнства Євхаристії залишав храм разом із оголошеними. Ті, що належали до 3-го шабля, називалися припадаючими, або колінопреклоненими. Вони могли стояти у храмі та допускалися до амвона. Але після випровадження із церкви оголошених і тих, що слухають, припадаючі падали ниць на землю, і єпископ читав над ними молитви, покладаючи на них руки, після чого вони залишали храм. І, нарешті, ті, які знаходилися на 4-му шаблі, що купно стоять чи разом стоять,

могли залишатися у храмі до кінця Божественної Літургії, але не допускалися до Чаші та до принесення жертвних дарів до храму. Пройшовши всі щаблі покаяння, грішники, що розкаялися, приймалися до церковного спілкування. У дисциплінарних правилах св. Василя Великого зберігається розподіл терміна покаяння на чотири щаблі. У своїх канонах залежно від тягаря гріха св. Василій Великий визначає їм різні терміни перебування на цих щаблях. У його 75-му каноні, де мова йде про кровозміщення, говориться: *“прийшовши до розуміння страшний гріх, три роки нехай плаче він, стоячи біля дверей молитовних будинків і просячи тих, які заходять на молитву, щоб кожний із співчуттям приносив за нього щирі молитви до Господа. Після цього на наступні три роки нехай буде допущений тільки до слухання Писань, після слухання ж Писань та повчань, нехай виганяється ж із Церкви, і нехай не удостоюється спілкування в молитві. Потім, якщо із сльозами буде просити цього і припадати до Господа, із скорботою серця і глибоким смиренням, тоді дадуться йому інші три роки на припадання. І таким чином, коли покаже плоди, достойні покаяння, на десятий рік нехай буде прийнятий до моління з вірними, без причастя: два роки стоячи під час молитви з вірними, нарешті удостоїться причастя святинь”*.

Але у стародавній дисциплінарній практиці терміни перебування на різних ступенях покаяння не мали безумовного та незмінного характеру. Вони могли скорочуватися чи, навпаки, продовжуватися залежно від стану душі того, хто кається. У 8-му правилі св. Григорій Ніський із дивною глибиною та точністю формулює це положення: *“У всякому роді злочинців, перш за все потрібно дивитися, яким є стан хворого, і для вилікування достатнім вважати не час (бо яке цілення може бути від часу?), але бажання того, хто лікує себе покаянням”*.

На смертнім одрі всі, що каються, допускаються до Причастя, але у давнину, якщо вони видужували після Причастя Святих Таїн, поновлювали покаянняний труд, починаючи з того щабля, на якому застала їх загрожуюча смертю хвороба.

Більша частина дисциплінарних правил, пов'язаних із відлученням від Причастя на різні терміни, належить св.

Василію Великому. Згідно з його 73-м правилом, довільне відречення від християнської віри карається довічним позбавленням Святих Таїн, а відречення через страх тортур – відлученням на 8-9 років (прав. 81). Вільне вбивство тягне за собою, за 56-м правилом св. Отця, відлучення від Святих Таїн на 20 років, невольне (ненавмисне) – на 10 років (прав. 57), вбивство плоду в утробі – на 10 років (прав. 8), перелюбство, так само і блуд монаха, карається 15-річним (прав. 60), блуд мирянина – 7-річним (прав. 59), мужеложство і скотоложство – 15-річним (прав. 7) і кровозмішення – 20-річним відлученням.

У кінці IV століття практика покаяння зазнала суттєвих змін. Як писав професор Н. С. Суворов, “...публічне покаяння на Сході вийшло із вжитку, і правила про довготермінові публічні покаяння замінилися в практиці епітимійними правилами покаяння збірників, які отримали пізніше у Східній Церкві широке вживання з іменем Іоана Постника”. Тривалість покаяння скорочувалась, але на заміну цього, від того, хто кається, вимагалось здійснювати подвиги, які йому присувались: посилений піст (сухоядіння), земні поклони, благодійність. Іноді тих, що каються, відправляли до монастирів, де вони повинні були, окрім молитв, посту та поклонів, здійснювати і монастирські роботи. Все це почало називатися епітимією, хоча за первісним значенням слова епітимія (ἐπιτιμιον) (заборона) – це відлучення від причастя.

Дисципліна церковних покаянь перейшла на Русь із Візантії. До епохи Петра Великого повна влада у призначенні церковних покарань належала архиереям, які могли на свій розсуд і узгоджуючись із канонами накладати епітимії та навіть піддавати церковних злочинців анафемі. Але в “Духовному регламенті” точно регламентувалась практика накладення покарань, яка багато у чому суперечила Св. Правилам.

Згідно з “Духовним регламентом”, мале відлучення повинно полягати у тимчасовому позбавленні участі у храмовій молитві, у забороні заходити до церкви та причащатися Святих Таїн. Мале відлучення міг накладати єпархіальний архиєрей за “великий та явний гріх”. Єпископ, за “Регламентом”, повинен через духівника або особисто наставляти безчинника принести

публічне покаяння; у випадку ж непослуху, він, без особливого торжества (це окремо обумовлювалося в “Духовному регламенті”) піддає його відлученню, написавши провину його “на малій хартійці”.

В синодальну епоху мале відлучення звичайно призначалося одночасно із кримінальним покаранням чи як єдине покарання злочинця в тих випадках, що були передбачені Уложенням про покарання. Церковні покаяння засуджені проходили або у парафіяльних церквах, або в монастирях. Анафема, велике відлучення, за “Духовним регламентом”, полягала в цілковитому відсіченні злочинця від Церкви. У “Регламенті” сказано: “Через анафему людина робиться схожою на вбитого, а відлученням чи забороною схожа є на взятого під варту”. Термінологія досить характерна для петровської епохи і для смаків царя та архієпископа Феофана Прокоповича. Анафемі підлягали уперті єретики та тяжкі злочинці, які вчинили злодіяння чи політичні злочини, за які призначалась смертна кара. Анафемі повинна була, за “Регламентом”, передувати трикратна настанова. Але, згідно з фундаментальним церковним законом – 52-м каноном, – навіть особи, піддані анафемі, мають право надіятися, що ворота Церкви не зачинені для них безповоротно, бо Ісус Христос прийшов спасти не праведників, а грішників, що каються. В епоху середньовіччя і у Візантії, на Русі, і на Заході піддані анафемі, у тому числі і єретики, підлягали смертній карі.

За законодавством Петра Великого, відлучені малим відлученням вважалися оштрафованими, а піддані анафемі – такими, що зазнали політичної смерті. Згодом цвільно-правові наслідки малого відлучення були значно зменшені та зведені до позбавлення права бути повіреним у справах і свідчити присягою на суді. У “Духовному регламенті” та пізнішому церковному законодавстві майже не зачіпались епітимії, які накладаються духівником при таємній сповіді; але духівникам всіляко приписувалася м’якість і лагідність у відношенні до грішників. Тривалі відлучення, передбачені канонами, практично не застосовувалися.

Нині, певна річ, всі ті законоположення синодальної епохи, які впливали зі зрощення церковної та державної влади,

втратили чинність. Що ж стосується застосування суворих санкцій, які приписувалися у стародавніх правилах, практично вони служать найчастіше швидше викриттю тих, хто кається, ніж як буквально виконувани правові норми. Навряд чи було б проявом пастирської мудрості піддавати людину мало церковну, але яка прийшла, можливо, вперше на покаяння, відлученню на тривалий термін за правилами Св.Отців і Соборів. З іншого боку, проте, в деяких випадках точне застосування дисциплінарних канонів може слугувати лікуванню душі того, хто прогрішив.

Особливий вид церковного покарання – це позбавлення церковного поховання за самовбивство, здійснене навмисно, при здоровому розумі, а не за божевільного стану чи у безпам'ятстві. У синодальну епоху церковного поховання позбавлялися, крім того, всі піддані за судом смертній карі. А в допетрівську давнину не відспівувались і ті, хто “купаючись, і похваляючись, і граючи потонуть, чи з гойдалки вб'ються, чи на розбої, або і на крадіжці якій вбиті будуть”.

34.2. Церковні покарання для осіб духовних. Щодо духовних осіб застосовуються особливого роду покарання. Ці покарання накладаються на тих, що провинилися, або за порушення ними своїх службових обов'язків, чи за гріхи і злочини, спільні у кліриків із мирянами. Два головні канонічні покарання для духовних осіб – позбавлення сану та заборона священнослужіння – паралельні двом основним заборонам щодо мирян – анафемі та малому відлученню. Але за свої злочини клірики не підлягають нарівні з мирянами ні великому, ні малому відлученню, бо у такому випадку один і той же злочин карався б подвійною карою. Проте, 25-е Апостольке правило говорить: *“Єпископ чи пресвітер, чи диякон, у блудодіянні, або у клятвopорушенні, або на крадіжці викритий, нехай буде позбавлений священного чину, але не буде відлучений від спілкування церковного. Бо Писання говорить: “не постане два рази насильство”* (Наум. 1, 9)”. Тлумачачи це правило, Вальсамон писав: “Не говори, що слова *“не постане два рази насильство”* стосуються кожного, хто позбавляється сану, за щоб то не було. Бо удостоєні священства за клопотанням властей або за гроші і позбавляються сану, і відлучаються, як

говорять 29-е і 30-е Апостольські правила. Але кажи, що слова ці стосуються тільки тих, які позбавляються сану за злочини, вказані в цьому правилі, та за інші подібні”. Ось ці правила: *“Якщо хтось – єпископ чи пресвітер, чи диякон, грошима це достоїнство отримає, нехай буде позбавлений сану і він, і той, хто поставив, і від спілкування цілковито нехай відсічеться, як Симон Волхв мною Петром”* (прав. 29); *“Якщо якийсь єпископ, залучивши світських начальників, через них отримає в Церкві владу єпископську; нехай буде позбавлений сану і буде відлучений, а також і усі, хто спілкується з ним”* (прав. 30).

За тлумаченням Вальсамона до 30-го правила, канон цей однаковою мірою вражає пресвітерів, дияконів, іподияконів і четців-симоніатів. Уважний погляд на зміст 29-го та 30-го Апостольських правил, на особливість злочинів, що карається за цими канонами, переконує в тому, що, власне, у них немає протиріччя із принципом *“не постане два рази насильство”*, що повторюється у 25-му Апостольському правилі: *“Єпископ, чи пресвітер, чи диякон, у блудодіянні, чи порушенні клітви, чи у крадіжці звинувачений, нехай буде позбавлений священного сану, але від спілкування церковного нехай не буде відлучений. Бо у Писанні сказано: «біда вже не повторюється» (наум. 1,9). Так чинити із іншими причетниками”*. По суті справи, отримання сану за гроші або через втручання світських начальників – це незаконна крадіжка сану; тому одне тільки позбавлення сану було б не покаранням, а тільки констатацією, виявленням того, що злочинець-симоніат був поставлений незаконно. Справжнє покарання полягає в застосуванні до нього за цей злочин тієї кари, яка накладається на мирянина, яким він власне і повинен був залишитися.

Отже, найважче покарання для духовної особи – позбавлення сану (**καθειρεσις**). За святими канонами воно накладається за ті злочини, за які мирянин піддається відлученню від Святих Таїн. За 73-м правилом Василія Великого позбавляються сану ті, що відійшли у ересь або відпали від християнської віри: *«Хто відрікся від Христа, і зробився злочинцем проти таїнства спасіння, весь час життя свого повинен бути у числі тих, що плачуть, і зобов'язаний сповідатися, а при кінці життя удостоїтися причастя святинь, за вірою у чоловіколюбство*

Боже». Крім того, священнослужитель позбавляється сану не тільки за вбивство, хоча б і ненавмисне або вчинене у стані самозахисту (66-е Апостольське правило говорить: *“Якщо хто із кліру у сварці кого вдарить і єдиним ударом уб’є, нехай буде позбавлений сану за зухвалість свою”*), але і за побиття, хоча б і особи винної. Цій карі підлягають священнослужителі, що порушили 7-му заповідь (25-те Апостольське правило; 3, 32, 51 та 70 правила Василя Великого). Позбавляються сану, певна річ, і особи, що одружилися після хіротонії. Отці Трульського собору у 6-му правилі сказали: *“Оскільки в Правилах апостольських сказано, що з тих, які поставляються до кліру безшлюбними, тільки читці і співці можуть брати шлюб, то і ми, дотримуючись цього, визначаємо: нехай від нині ні іподиякон, ні диякон, ні пресвітер не має дозволу, після звершення над ним рукоположення, вступити до шлюбного співжиття, якщо ж насміються учинити таке, нехай буде виключений”*.

У 3-му правилі Трульського Собору робляться винятки із застосування цього закону, такі, однак, які мають тільки історичне значення і діяли тільки що до сучасників Трульського Собору. У преамбулі канону говориться про те, що представники Римської церкви пропонували неухильну суворість що до тих, що побралися незаконно, а підвласні Константинопольському престолу – лагідність і поблажливість. І далі читаємо: *“...ми по-батьківськи і разом з тим боговгодно поєднавши те й інше разом, аби не залишити ні лагідности слабкою, ні суворости жорстокою, особливо за таких обставин, коли гріхопадіння, через незнання розповсюджується на велику кількість людей, за згодою визначаємо, аби ті, що взяли шлюб, і, навіть п’ятнадцятого дня минулого місяця січня, минулого четвертого індікту, шістсот тисяч сто дев’яносто дев’ятого року, залишились в рабстві гріха, і не побажавши звільнитися від нього, підлягають канонічному виключенню зі свого чину. Що ж стосується тих, які, хоч і впали у такий гріх другошлюбности, однак раніше цього нашого визначення корисне пізнали, і зло від себе відікли, і невластиве і незаконне поєднання далеко від себе відкинули, або у котрих жінки другого шлюбу вже померли, і котрі до того ж схилилися до навернення, знову повчаючись цнотливості, і від попередніх*

своїх беззаконь швидко відійшли – чи то пресвітери, чи диякони, – про таких визначено: нехай утримаються від усякого священного служіння та діяння, перебуваючи під епітімією певний визначений час, а честю сидіння і стояння нехай користуються, задовольняючись передсіданням і плачучи перед Господом, щоб простив їм гріх незнання. Бо безглуздо було б благословляти іншого тому, хто повинен свої власні виразки лікувати. Тих же, що подраблися з однією жінкою, якщо взята ними вдовою, подібно до тих, які, після рукопокладення, взяли єдиний шлюб, тобто, пресвітерів, дияконів та іподияконів, після відсторонювання від священнослужіння на певний невеликий термін та після епитимії, знову відновлювати на властиві їм ступені із заборonoю зводити їх на інший вищий ступінь, і притому, звісно, після розторгнення неправильного співжиття. Але це ми постановили для тих, котрі, як сказано, до п'ятнадцятого дня місяця січня четвертого індікту, викриті у вищезначених провинах, і то тільки для священних осіб...”

Російське законодавство синодальної епохи пропонувало також позбавлення сану священнослужителів за всі злочини, за які миряни позбавлялись усіх прав майна або навіть тільки деяких прав з ув'язненням (ст. 22 Уложення про покарання).

Позбавлення сану визначається разі назавжди. Згідно із 3-ім правилом Василя Великого, священний сан, раз знятий, не може бути поверненим. Позбавлення вищого ступеня передбачає позбавлення всіх нижчих ступенів, позбавлення священства взагалі. Якщо б позбавлений сану, нехтуючи вироком церковного суду, осмілився на відправлення священнослужіння, тоді він на підставі 28-го Апостольського правила за такий злочин підлягав би анафемі: “Якщо хто єпископ чи пресвітери, чи диякони, справедливо за явні провини позбавлений сану, наважиться торкнутися служіння, колись йому дорученого, такий цілком нехай відсічеться від Церкви”.

У синодальну епоху в Росії священнослужителі, яких позбавили сану за канонічні, а не за кримінальні злочини, могли залишатися в духовному відомстві на нижчих посадах: дячками, пономарями, церковними сторожами. Якщо ж їх імена викреслювались із списку духовного відомства, тоді ті, хто був

родом із дворян чи почесних громадян, поверталися до свого попереднього стану, решта приписувалася до міщан чи селян і переходили до податного стану. Виключені із Духовного Відомства у зв'язку з позбавленням сану втрачали ордени, а також чини та звання, отримані до вступу у клір і під час служіння Церкві. Їм на 7 років заборонявся в'їзд до столиці та вступ на державну чи громадську службу за виборами: колишнім дияконам на 12, а колишнім священикам на 20 років. До середини XIX століття позбавлення сану пов'язане було із обстриганням голови та бороди в Духовній Консисторії та з заміною духовного одягу армяком.

Вдові особи із числа позбавлених сану могли бути пострижені в монахи, однак без права повторного рукопокладення.

Католицька Церква не знає такої міри покарання, як цілковите позбавлення священства. Надаючи таїнству священства значення абсолютної незгладимості, католицька доктрина та католицьке церковне право знає тільки низложення та позбавлення свого ступеня кліриком (*depositio i degradatio*). Але низложений клірик, згідно з католицькими уявленнями, залишається все-таки кліриком.

Дисциплінарна практика знає і таке покарання для духовних осіб, як заборона священнослужіння. 8-м правилом I Нікейського Собору заборонено єпископам, що повернулися з новаціанського розколу, правити архиєрейські священнодійства: рукопокладення, освячення храмів, але їм дозволено було правити пресвітерські богослужіння. За стародавніми канонами, клірики, позбавлені права священнодійства, зберігали за собою право за Літургією приступати до Святих Таїн разом із духовенством раніше мирян. Згідно із 1-м і 2-м правилами Анкірського Собору, 10-м правилом св. Петра Александрійського, клірики, які після відречення від Христа через торттури потім все-таки перед мучителями безстрашно сповідували Христову віру, позбавлялися права священнодіяти, але зберігали місце і честь священнослужителів.

У дисциплінарній практиці Російської Православної Церкви заборона священнослужіння набула великого поширення. За російськими церковними законами заборона священнослужіння

могла бути пов'язана із відреченням від місця і низведенням священників і дияконів на посаду причетників (на посаду тільки, але без позбавлення сану), або вона виконувалася без усунення від місця, але з накладанням епітимії при монастирі чи при своїй парафіяльній церкві на визначений термін. Тривалість цього терміну або прямо вказувалася, або частіше не обговорювалася, отже, епітимія продовжувалася до остаточного виправлення осудженого.

Згідно з Уставом Духовних Консисторій, за вінчання тих, що не досягнули шлюбного повноліття, винні священнослужителі та причетники направлялися на покаєння до монастиря: пресвітери – на половину того терміну, якого не вистачало до повноліття повінчаних, а диякони і причетники – на півтерміну священника.

Допускалася також заборона священнослужіння не як покарання, а для усунення спокуси. Згідно з 14-м правилом Сардикійського Собору, 28-м і 147-м канонами Карфагенського Собору, священнослужіння заборонялося клірикам, підозрюваним у злочинах, навіть якщо провина їх не доведена. На підставі цього в Уставі Духовних Консисторій сказано: “Духовній особі, обмовленій у злочині, забороняється священнослужіння, дивлячись на обставини, які містяться в наклепі й відкриваються під час слідстві. Розпорядження про це ввіряється власному розсуду єпархіального архиєрея, зобов'язаного піклуватися, щоб звинувачені у певних злочинах проти благопристойності не приступали до служіння алтарю Господньому, тому що є вже достатня причина передбачати, що вони звинувачуються справедливо”.

Заборона може накладатися на кліриків усіх ступенів, у тому числі й на архиєреїв, вищою владою помісної Церкви. Заборона священнодіяства накладається за порівняно легкі злочини: проти посадових зобов'язань, проти благочиння, за завдання яких-небудь образ словом. Окрім позбавлення сану та заборони священнодіяства, церковна дисципліна знає й інші покарання, яким підлягають клірики.

У канонах Карфагенського Собору згадується таке покарання, яке застосовувалося винятково до архиєреїв: позбавлення єпископів братського спілкування з іншими єпископами, винний

єпископ (наприклад, у тому, що не з'явився на Собор без поважної причини, чи в тому, що прийняв у підлеглий йому монастир монаха з чужого монастиря) усувався від усяких офіційних відносин із іншими єпископами, позбавлявся права видавати вірчі та рекомендаційні грамоти християнам, які керуються ним, і навіть надалі не міг з'являтися на провінційний собор. Таке покарання у сучасній дисциплінарній практиці Церкви не застосовується.

В даний час застосовуються такі покарання, як правило, за незначі провини: епітимія без заборони священнослужіння (в синодальну епоху вона здійснювалася в архієрейських будинках і монастирях); усунення від місця (усунений від посади священнослужитель у синодальну епоху міг відправляти священнодійства від нагоди до нагоди на запрошення парафіяльного настоятеля). Звільнення за штат, тобто таке ж усунення від посади, але яке застосовувалось тільки до кліриків похилого віку. Нині обидві ці міри називаються однаково – звільненням за штат, але коли вона застосовується що до дійсно священнослужителя похилого віку, тоді вона вже не має характеру покарання, а вимушена буває станом здоров'я звільнюваного.

Устав Духовної Консисторії передбачав також такі покарання кліриків, як посилення нагляду з боку благочинних, грошові стягнення (найчастіше ця міра покарання застосовувалася за несправне ведення метричних книг; сповідних розписів; обшукних книг – тобто церковної документації), земні поклони у храмі, сувора чи проста догана та зауваження.

За злочини, що підлягали світському кримінальному суду, в синодальну епоху що до монахів застосовувалося таке покарання, як позбавлення чернецтва. Щодо священномонахів позбавлення сану теж могло супроводжуватися позбавленням чернецтва.

Римсько-католицьке церковне право поділяє всі покарання на цензури – або покарання, що лікують – і віндикативні покарання (*poenae vindicativae*), метою яких вважається відплата злочинцю за вчинений ним злочин. Такий же розподіл робиться і щодо покарань, що накладаються на духовних осіб. Характер цензури має так названа суспензія (*suspensio*) – тимчасова заборона в

користуванні тими або іншими правами, аж до виправлення. При цьому розрізняються *suspensio generalis*, яка поширюється на всі права покараних, і *suspensio specialis*, яка зачіпає тільки деякі із трьох категорій прав клірика: тобто або права священнодійства, або права, які стосуються юрисдикції, посадові права, або права майнові, пов'язані з отриманням доходів від церковного місця. До в'їдкативних покарань належать: 1) деградація, зняття сану, деградований злочинець позбавляється всіх прав і привілеїв клірика, але при цьому він все-таки, згідно з католицькою доктриною про абсолютну незгладимість священства, залишається кліриком; 2) низложення (*deposito*) – позбавлення посади разом із правом надалі займати які-небудь церковні посади, але із залишенням деяких привілеїв і прав кліриків; 3) звільнення від посади, не без позбавлення права зайняти ту або іншу посаду в майбутньому; 4) переміщення з одного місця на інше (*translatio*), покарання призначається в тому випадку, коли є прямий привід для переведення.

Питання для контролю

1. Охарактеризуйте покараннями мирян.
2. Дайте характеризуйте покаранням для духовних осіб.
3. Порівняйте покарання для мирян та для духовних осіб.

VI. ВІДНОШЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ДО ІНШИХ КОНФЕСІЙ ТА ДО ДЕРЖАВИ

35. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ТА ІНШІ КОНФЕСІЇ

35.1. Православна Церква та інославні церкви. В символі сповідуємо віру в Єдину Церкву. Церква дійсно одна і єдина; в історичній реальності, однак, Християнська Церква постає розділеною на конфесії. За нашою вірою Православна Церква тотожна визнаній у символі Єдиній Святій Соборній і Апостольській Церкві. Питання про відношення до Єдиної та Святої Церкви тих, які відокремилися від неї християнських общин, – важка еклезіологічна проблема.

Цілком особливе значення в історії Церкви набули думки святого Василя Кесарійського про еретиків і схизматиків, висловлені ним у двох посланнях до святого Амфілохія Іконійського. Відповідаючи на канонічні питання святого Амфілохія, Василій Великий торкається й приєднання до Церкви відступників. Святий Василій посилається на правила древніх Отців, але оскільки різні Отці чинили в подібних випадках по-різному, йому доводиться не тільки викладати їхні погляди, але й висловлювати своє особисте судження. Святий Василій заперечує думку Александрійського єпископа Діонісія щодо благодатності хрещення у пепузіан (монтаністів), викладає ригористичні погляди святого Кипріяна та Фірміліана Кесарійського про розкольників і протиставляє їм інші думки *“деяких в Асії”*.

Посилаючися на Святих Отців древності, Василій Великий поділяє всіх відступників від Кафолічної Церкви на три розряди: еретиків, розкольників і самочинників: *“Бо древні встановили приймати Хрещення, яке ні в чому не відступає від віри: тому інше нарекли вони єрессю, інше розколом, а інше самочинним зборищем. Єретиками назвали вони тих, які повністю відокремилися, і в самій вірі відчужилися; розкольниками – тих, які розділилися в думках про деякі предмети церковні та про питання, що допускають вилікування; а самочинними зборищами – зібрання, які складаються непокірними пресвітерами чи єпископами, та*

ненавченим народом. Наприклад, якщо хто, будучи викритим у гріху, відлучений від священнослужіння, не покоровся правилам, а сам утримав за собою предстояння і священнослужіння, і з ним відступили деякі інші, залишивши Кафоличну Церкву: це є самочинне зборище. Про покаяння мислити інакше, ніж як ті, які є в Церкві, є розкол. Єресі ж є, наприклад: маніхейська, валентиніанська, маркіонітська, і цих самих пепузіан. Бо це є явна різниця в самій вірі в Бога. Чому Отцям, які були від початку, угодню було хрещення єретиків повністю відкидати; хрещення розкольників, як ще не чужих Церкві, приймати; а тих, які знаходяться в самочинних зборищах, виправляти належним покаянням і наверненням, та знову приєднати до Церкви. Таким чином навіть ті, які знаходяться в церковних ступенях, відступивши разом з непокірними, коли покаються, нерідко приймаються знову в той же чин” (1-е прав. святого Василія Великого). В цьому висловлюванні чин прийняття до Православної Церкви зумовлений мірою відступу доктрини тієї схизми, до якої раніше належав той, хто приходить до Церкви, від православного вчення. Єретики, що спотворюють саму суть віри, ставляться святим Василієм нарівні з язичниками та іудеями; їхнє хрещення відкидається, і ті, які приходять із єресей, приймаються через перехрещення. Хрещення розкольників, що відступили від православної віри в менш важливих питаннях, і самочинників признається дійсним. В окремих випадках священнослужителі-схизматики приймаються в існуючому сані.

Викладаючи вчення святого Кипріяна і Фірміліяна, Василій Великий висловлює глибоку думку, яку в самих творах Отців, що дійшли до нас, знайти неможливо – думку про поступове вичерпання благодаті в громадах, що відокремились від Церкви: “Хоча початок відступу пройшов через розкол, але ті, які відступили від Церкви, вже не мали на собі благодаті Святого Духа. Бо збідніло подання благодаті, тому що перервалось законне спадкоємство ” (1-е прав. святого Василія Великого). Тягар гріха нелюбові до братів, який західні Отці покладали на всіх розкольників, з часом, коли сам розрив із Кафоличною Церквою відходить у минуле, зменшується, стає легшим, але збідніння благодаті Святого Духа вкидає схизматиків в духовно

небезпечний стан. Святий Василій торкається тут також питання про апостольське спадкоємство священнодійства. Збідніння благодаті ставить під сумнів повноту апостольського спадкоємства навіть при формально правильному дотриманні канонічних умов хіротонії.

Що стосується точного віднесення тих чи інших відступників до еретиків, розкольників чи самочинників, то Святий Отець уникає категорично нав'язувати своє судження Церкві. Він тільки рішуче заперечує правомірність віднесення пепузіан до розкольників, уважаючи, що ті, які *“почали хулити на Духа Святого, нечестиво й безсоромно привласнивши найменування Утішителя Монтану й Прискилли”* (1-е прав. святого Василя Великого), – безсумнівно еретики, і хрещення їх цілком нікчемне. Висловлюється він точно і про новаціан: *“Кафари є із числа розкольників”* (1-е прав. святого Василя Великого). Щодо хрещення енкратитів, послідовників Татіана, Василій Великий наводить різні думки Отців і утримується від власного судження. Але у своєму 47-му правилі він схиляється до того, що й енкратитів, разом з саккофорами й апотактитами, потрібно перехрещувати. Так чинили з ними в Кесарійській Церкві, в якій був предстоятелем сам Василій Великий. Звичаєм своєї Церкви святитель однак не зв'язує волю Вселенської Церкви, вважаючи, що питання це потребує соборного обговорення.

У першому посланні до святого Амфілохія не згадуються відступники, котрих можна було б віднести до самочинників, однак з історії боротьби за Нікейський Символ віри відомо, що святитель уважав допустимим єпископів-оміусіан приймати в Кафоличну Церкву в існуючому сані. А про тих, хто сумнівається в Божестві Святого Духа, Василій Великий писав: *“Не будемо вимагати нічого більшого: але запропонуємо братам, які бажають з'єднатися з нами, нікейську віру, а якщо з нею згодяться, ми попросимо їх припустити, що не потрібно називати Святого Духа творінням й не мати спілкування з тими, хто це говорить”*.

Готовність Святого Василя признати допустимою і ту практику що до еретиків, яку сам він не схвалює, пояснюється зовсім не тим, що догматичні помилки стояли для нього на другому плані, та дисциплінарну практику він цілком підкоряв

міркуванням церковної користі та “ікономії”, як пізніше пояснювали його позицію архієпископ Іларіон (Троїцький) та протоієрей Н. Афанасьєв. Піклування про церковну користь, про пошук найправильніших шляхів для воз’єднання з Церквою всіх, хто відступив від неї, могли якимось відбитися на його рекомендаціях про прийом тих чи інших відступників, але головна причина його відносної поступливості в тому, що святий не присвоював собі непогрішності, а, спираючись на думки стародавніх Отців, одні питання вирішував твердо й однозначно, інші ж передавав на соборний церковний суд. І вже, звичайно, не заради ікономії й не дбаючи про цьогочасну користь, Василій Великий виділив три розряди громад, що відокремилися, а керуючись мірою пошкодження в них євангельського вчення, бо цією мірою визначається і ступінь збідніння благодаті. Святий Василій вводить розрізнення еретиків, розкольників і самочинників до стародавніх Отців, але до нас у такій повній та, головне, догматично обґрунтованій формі воно дійшло тільки в творах самого Василя Великого. Пояснення святого не мали характеру еклезіологічного трактату, але болословське значення його суджень велике; і Церква достойно оцінила їх, включивши їх до святих канонів під найменуванням 1-го та 47-го правил святого Василя Великого.

До Василя Кесарійського питання про приєднання до Кафолічної Церкви новаціан (кафарів) і павлиан вирішувалося на Першому Вселенському Соборі. Згідно з 8-м правилом І Нікейського Собору, новаціанське духовенство приймається до Церкви в існуючому сані через рукопокладення. Аристин, тлумачачи це правило, писав, що “покладання рук” означає помазання святим миром. Але коли на VII Вселенському Соборі у зв’язку із прийомом до Православної Церкви єпископів-іконоборців постало питання про тлумачення саме цього правила, то святий Тарасій сказав, що слова про “покладання рук” означають благословення. На думку єпископа Никодима (Мілаша), “приймаючи до уваги тлумачення Тарасія, зміст цих слів у даному нікейському правилі той, що при переході новаціанських духовних осіб із розколу до Церкви належний православний єпископ чи пресвітер повинен покласти на їх

голову руки, як це буває при Таїнстві Покаяння”. 19-е правило І Нікейського Собору вимагає знову хрестити *“колишніх павліан”* – послідовників Павла Самосатського, – *“які навернулися до Кафолічної Церкви”*. Як бачимо, Отці Першого Вселенського Собору дали часткові визначення щодо прийому до Церкви новаціан і павліан.

Лаодикійський Помісний Собор, що відбувся в 343р., постановив воз’єднувати з Церквою новаціан, фотіан і чотиридесятників *“не раніше, як проклянуть усяку єресь, особливо ж ту, в якій вони знаходились; і тоді вже названі в них вірні, після вивчення Символу віри, нехай будуть помазані святим миром”* (7-е прав. Лаод.Собору). *“Тих, які навертаються від єреси, так званих фригів”* (тобто монтаністів) Лаодикійський Собор своїм 8-м правилом постановив приєднувати через Хрещення.

8-е та 19-е правила І Нікейського Собору, 7-е та 8-е правила Собору Лаодикійського і 1-е та 47-е правила святого Василія Великого покладені в основу всеохоплюючої постанови про приєднання до Церкви колишніх еретиків і розкольників, яка відома як 7-е правило Другого Вселенського Собору.

Згідно з цим правилом, євмоніани, монтаністи, названі фригами, савелліани й *“усі інші еретики (бо багато тут таких, найперше тих, які виходять з Галатської країни) приймаються як язичники”*, через Хрещення. А аріани, македоніани, новаціани та савватіани (послідовники Савватія, який відокремився від новаціан), чотиридесятники й аполінаристи – через анафематствування єреси та Миропомазання. Може викликати здивування, що 150 Отців не тільки духовборців-македоніан, але навіть і аріан, явних еретиків, постановили приймати без хрещення. Пояснюється це, ймовірно, не тільки тим, що аріани не спотворювали хрещальну формулу, але й тим, що країні аріани, які кощунствено називали Сина створеним і неподібним Отцю, до часу Другого Вселенського Собору виродились в секту євмоніан, для яких при переході їх до Православ’я Собор передбачав перехрещення, бо ставив їх нарівні з язичниками, а найменовані в 7-му правилі аріанами самі себе аріанами не називали. Після І Нікейського Собору їх керівники говорили: *“Як ми, єпископи, підемо за пресвітером*

Арієм?!”. Своїм вчителем вони в той час вважали Євсевія Нікомідійського, а пізніше Акакія Кесарійського. Акакіани сповідували Сина подібним Отцю і навіть православно називали Його “невідрізнимим образом Отця”, але заперечували його єдиносущність Отцю і в цьому сходились з самим зачинателем ересі.

У 7-му правилі воз’єднувані з Церквою і через Хрещення, і через Миропомазання називаються однаково – еретиками, – що не збігається з термінологією Василя Великого, який розрізняв еретиків, розкольників і самочинників. Але слово “еретики” в той час і далі, аж до нашого часу, вживалось і вживається в різних значеннях, що, звичайно, ускладнює дослідження й іноді вносить зайву, цілком термінологічну плутанину в полеміку про ересь і схизму. В одних випадках словом “єресь” називають докорінне спотворення догматів, в інших – ним позначають усякий відступ від Православ’я. Судити про це важко, тому що в правилі зовсім не згадані самочинники. Проте і 1-е правило святого Василя Великого, яке виділяє самочинників до особливого розряду, чітко на них не вказує.

Розбіжності у вжитку слова “еретики” в 1-му правилі Василя Великого й 7-му правилі Константинопольського Собору не пов’язані з будь-яким дійсним розходженням між цими правилами, бо цілком очевидно, що ті, які приймаються через Миропомазання й проклинають “*всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь*”, аріани, македоніани, новаціани та інші (7-е прав. II Вселенського Собору) – це ті, кого святий Василій в Канонічному посланні до Амфілохія Іконійського називав “розкольниками”. Порівнюючи правила, потрібно виходити не з їх нестійкої термінології, а з їх реального змісту, і у випадку з правилами про прийняття відступників – з чиноприйому.

Характерно, що в 7-му правилі Другого Вселенського Собору говориться не про прийом до Церкви, а про “*тих, які приєднуються до Православ’я і до частини спасених*”. Можна думати, що слова “Церква”, Отці Собору не вживали тому, що не бажали еретиків, яких приймають через Миропомазання, тобто розкольників, тим самим оголошувати зовсім чужими

Церкві, але словами *“тих, які приєднуються... до частини спасених”* Собор цілком визначено попереджає тих, які залишилися у відокремленні від Кафолічної Церкви, про загрожує їм духовну небезпеку, бо не там, де вони, перебувають *“спасенні”*.

В 419 році відбувся Помісний Карфагенський Собор, котрий прийняв 133 правила, які визнані Вселенською Церквою. Ряд правил цього Собору (прав. 57, 67-69, 91 та ін.) стосуються приєднання до Кафолічної Церкви донатистів, в основному священнослужителів, які були рукопокладені в схизмі. 89(68)-е правило гласить: *“Ті, які були рукопокладені донатистами, якщо виправились, захочуть приступити до кафолічної віри, нехай не будуть позбавлені прийняття у своїх ступенях”*.

Завершенням канонічного законодавства Древньої Церкви щодо воз'єднання еретиків і розкольників є постанова Трульського Собору, яка називається 95-м правилом. У цьому правилі майже дослівно повторюється текст більшої частини 7-го правила Другого Вселенського Собору. З 19-го правила I Нікейського Собору додано положення про перехрещення павлиан, а з першого правила святого Василя – про перехрещення *“маніхеїв, валентиніан, маркіонітів та їм подібних еретиків”*.

Але Отці Трульського Собору зробили і дуже важливе доповнення в канони про *“приєднання до Православ'я і до частини спасених”*. *“Несторіани ж повинні творити рукописання й передавати анафемі ересь свою, і Несторія, і Євтихія, і Діоскора, і Севира, та інших начальників таких ересей, і їх однодумців, і всі вищеназвані ересі; і потім нехай приймають Святе Причастя”*. Мова тут йде про приєднання через Покаяння, без Хрещення та Миропомазання, що згодом почало найменуватися третім чином. Василій Великий в посланні до святого Амфілохія, крім еретиків і розкольників, писав ще і про самочинників. І ось в 95-му правилі Трульського Собору *“самочинники”* були названі хоч і під іменем *“еретиків”*. Із контексту правила видно, що за третім чином приймаються не тільки несторіани, але й монофізити, послідовники згаданих у правилі Євтихія, Діоскора та Севира. Після Трульського Собору,

ось уже майже 13 століть, Кафолічна Церква при воз'єднанні інославнох керується його 95-м правилом.

Через три з половиною століття після Трульського Собору сталося відокремлення Римської церкви від Вселенського Православ'я.

В перші чотири століття після відокремлення в практиці приєднання латинян до Православ'я спостерігалися розходження, їх приймали і за першим, і за другим, і за третім чином. У XII столітті Вальсамон у відповідях Марку Александрійському писав, що латинян можливо допускати до святої Чаші після відречення від хибних учень. За словами Новгородського єпископа Нифонта, який наставляв Кирика, латинян належить приєднувати через Миропомазання, бо так чинять з ними в Константинополі. А Одо ді Діюльо, автор книги про подорожі французького короля Людовика VII на Схід і його перебування в Константинополі в 1147р., писав, що греки латинян перехрещують. За свідомством болгарського архієпископа Хоматина, у XIII столітті відношення до таїнств католиків у православних було різним.

Але в XV столітті в грецьких Церквах установлюється єдина практика – воз'єднання латинян із Православ'ям за другим чином, через помазання святым миром. Константинопольський Собор 1484р. затвердив особливий чин приєднання латинян, який передбачав для них Миропомазання. Згодом практика ця була поширена й на протестантів. У 1718р. Патріарх Константинопольський Ієремія відповідав Петру I на питання про прийняття до православ'я лютеран: “Тих, які відступили від ересі лютеранської та кальвінської... теж не перехрещувати, але через єдине помазання святым миром робити доскональними християнами, синами світла і спадкоємцями Царства Небесного”.

Однак уже в середині XVIII століття, менш ніж через 40 років після послання Патріарха Ієремії, у відношенні Східних церков до Риму настає крутий перелом. Константинопольський Собор 1756р. за патріарха Кирила V приймає орос, підписаний також Александрійським патріархом Матвієм і Парфенієм Ієрусалимським. В цьому оросі говориться: “Загальною постановою відкидаємо всяке єретичне хрещення, а тому всіх

еретиків, що до нас навертаються, приймаємо як неосвячених і нехрещених... Ми вважаємо достойним осудження та потворним єретичне хрещення, тому що воно не відповідає, а суперечить апостольському Божественному встановленню та ніщо інше, як непотрібне... умивання, яке оголошеного зовсім не освячує й від гріха не очищає; ось чому всіх єретиків, колись нехрещено хрещених, коли вони навертаються до Православ'я, ми приймаємо як нехрещених і без усякого вагання хрестимо їх за апостольськими та соборними правилами". У постанові католики і протестанти прямо не названі, але мова йде саме про них, бо після Константинопольського Собору 1756р. західні християни при з'єднанні з Православ'ям у Східних Церквах почали прийматися за першим чином, нарівні з іновірцями. В "Підаліоні" щодо цього міститься цілком однозначне роз'яснення: "Латинське хрещення хибно називається цим іменем, воно не є зовсім хрещенням, а тільки звичайне миття... А тому ми не говоримо, що перехрещуємо латинян, а хрестимо їх".

Однак перехрещення латинян зовсім не означало відмови слідувати канонам, зокрема 95-му правилу Трульського Собору, і повернення до ригористичного вчення святого Кипріяна про те, що всяке таїнство, що здійснюється в схизмі, безблагодатне. Вірмени, копти, несторіани приєднувалися грецькими Церквами як і раніше за третім чином, через Покаяння. Мова йшла про перегляд відношення саме до західних сповідувальників – до католицизму та протестантизму, який вийшов з нього. Додавання до Символу віри *filioque* витлумачено тоді в Константинополі як груба тринітарна єресь, гірша ніж аріанство, а практиковане на Заході хрещення обливанням визнане таким, що докорінно протирічить апостольському Переданню.

Відношення Російської Православної Церкви до католиків і протестантів протягом віків теж підлягало перемінам, але епохи ригоризму й терпимості не збігалися, а швидше, розходились з відповідними періодами у відношенні до латинян з боку греків.

Із середини XV століття, доки Російська Церква була частиною Константинопольського Патріархату, у ній при воз'єднанні католиків спостерігалась та ж практика, що і на Сході. Але з середини XV століття, коли Константинополь почав приймати латинян через помазання святим миром, у

Російській Церкві починає переважати практика перехрещення католиків. У творі “Початок і возвеличення Москви”, написаному принцем Даниїлом, який приїжджав на Русь із Німеччини в 70-і роки XVI ст., читаємо: “Тих із наших земляків, які переходять у їх віру, вони перехрещують, ніби хрещених не належним чином. Причину цього вони наводять таку: “Хрещення – занурення, а не обливання”. Тому що таким великий князь дарує кілька грошей і плаття, то часто люди легковажні за маленький прибуток дозволяють повторити на собі Хрещення і тим нашій вірі завдають немале приниження. Кандидата на Московський царський престол польського королевича Владислава святий Гермоген, патріарх Московський, і “весь священний Собор… и всяких чинов Московского государства служилые и жилецкие люди” просили, щоб він хрестився “истинным Святым Крещением наше святое христианские веры греческого закона”. У 1620 році Московський Собор постановив приймати латинян та уніатів до Православної Церкви через хрещення. Але Великий Московський Собор 1667р. відмінив постанову Собору 1620р.: “Неподобно латин перекрещевати, но точию по проклинании своих ими ересей и по исповедании согрешений и подааянии рукописания помазати их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Таин и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви”.

Проте в Києві в XVII столітті через Миропомазання приєднували тільки лютеран і кальвіністів, католиків же – за третім чином, через Покаяння, “якщо від своїх ці миром помазані є”, як сказано в Требнику Петра Могили. У XVIII столітті практика Київської митрополії затверджується по всій Російській Церкві.

У Росії особливої гостроти і важливості набуло питання про воз'єднання старообрядців. Святійший Синод у 1722 р. постановив тих, які народилися в розколі “від попів хрещеного не хрестити, а хрещених від мужика простого хрестити, через невідомість хрещення першого”. Але 25 травня 1888р. Святійший Синод переглянув цю постанову і прийняв нове визначення, за яким усі народженні та хрещені в старообрядному розколі мають прийматися через миропомазання. Отже, з одного боку, визнавалася дійсність хрещення, що подавалось у безпопівських общинах, а з іншого –

відкидалася законність білокриницької ієрархії, бо миропомазаних священниками “австрійської згоди” при возз’єднанні знову помазували святим миром.

Тому, у кінці синодального періоду в Російській Церкві за третім чином, через Покаяння, приймалися несторіани, вірмено-григоріани і всі взагалі “монофізити”, а також дорослі католики, вже помазані святим миром; за другим чином воз’єднували протестантів і старообрядців, а тих, які приходили до Церкви із сект з крайніми еретичними вченнями – духоборів, молокан, суботників, христовірів – хрестили нарівні з магометанами, іудеями та язичниками.

Єпископи, пресвітери та диякони, яких приєднували до Православної Церкви за третім чином, через Покаяння, приймаються в існуючому сані, якщо цьому немає яких-небудь канонічних перешкод.

35.2. Церква й нехристиянські релігії. Християни в сукупності складають приблизно четверту частину населення землі. Спільне релігійне коріння пов’язує християнство з іудаїзмом та ісламом, які сповідують монотеїзм. До числа політеїстичних світових релігій належить будизм; певним чином також конфуціанство та індуїзм. Розвинені форми релігійного культу, багату релігійну літературу мають такі релігії, як даосизм, синтоїзм, джайнізм. Існують і синкретичні релігії, деякі з них містяться окремі елементи християнства, подібно до мунізму, що виник уже в ХХ столітті. Значна частина населення Африки та частина індійських племен Америки зберігають традиційні племенні язичницькі культури.

У ХХ столітті атеїсти й агностики складають уже значну частину народонаселення світу.

Господь заповідав Своїм учням: *“Йдіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім’я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи їх додержувати всього, що Я заповів вам”* (Мф. 28, 19-20). Тому на Церкві лежить богозаповіданий обов’язок проповідувати істинну віру в Христа розп’ятого й воскресшого, у втілене Слово Боже всім народам землі, бо немає іншого шляху до вічного спасіння, як через віру в Христа.

Історія католицької та протестанської місії епохи колоніалізму знає приклади і насильницьких навернень, і

підкупу заради навернення до християнства, що інколи розглядалося не як самоціль, а як один із засобів поширення європейської цивілізації та зміцнення залежності колоніальних володінь від метрополій. Але ця недостойна християнства практика не зменшує самовіданного подвижництва багатьох і багатьох місіонерів – католиків і протестантів, які несли людям учення Христа не заради політичних цілей, а з любові до Бога та ближніх.

Місіонерське служіння здійснюють і Православні Церкви; особливо багато попрацювали на цьому поприщі російські місіонери, протягом XVIII-XIX ст., які навернули до Христа десятки народів Сибіру та Далекого Сходу, з успіхом подвизалися і за межами Російської держави – в Японії та Китаї.

Проповідь Христа тим, хто не вірує в Нього, за заповіддю Спасителя, здійснюється в душі любові. Любовне ставлення християни повинні мати до всіх людей, і до тих із них, хто залишився глухим до Євангелія. Дух людинолюбства повинен царити в особистих взаємовідносинах християнина з іновірцем, взаємною любов'ю, співробітництвом, спільною турботою про мир, про збереження цілісності творіння та священного дару життя проникнуті міжрелігійні контакти на рівні цілих конфесій. У наш тривожний вік, що приховує серйозні небезпеки для продовження самого існування людського суспільства, це життєво необхідно.

Але Церква, закликаючи християн любовно ставитися до іновірців, водночас захищає своїх чад від відпадиння від Христа через спілкування з невірними в Нього. Канони забороняють всяке спілкування з іновірцями у священних обрядах. 71-е Апостольське правило говорить: *“Якщо який християнин принесе елей в капище язичеське, чи до синагоги іудейської, в їхнє свято, чи запалить свічку: нехай буде відлучений від спілкування церковного”*.

У тлумаченні до цього правила єпископ Никодим (Мілаш) писав: *“Якщо християнин не сміє мати ніякого релігійного спілкування з іудеями, котрі у всякому випадку шанують Моїсея і пророків та які є членами старозавітньої церкви, то тим більше не повинні мати ні найменшого спілкування з язичниками, які не знають Бога. Зважаючи на це, дане правило приписує*

позбавляти церковного спілкування кожного християнина, хто приходить з релігійними приношеннями в місця, які називаються в язичників святилищами, і дає як знак благовоління в дні язичницьких свят елей і свічки”.

Заборона релігійного спілкування з іновірцями міститься також у 7-му і 65-му Апостольських правилах, у 29-му і 38-му канонах Лаодикійського Собору.

Захищаючи чад Церкви від відпадиння в іудаїзм, Отці Трульського Собору проголосили 11-е правило: *“Ніхто з тих, що належать до священного чину, або із мирян, зовсім не повинні їсти опрісноків, які дають юдеї, ані вступати з ними у співдружність, ні у хворобах прикликати їх і приймати від них лікування, ані у лазнях разом митися. Якщо ж хтось насмілиться творити це, нехай буде виключений, а мирянин нехай буде відлучений”*. Заборона побутового спілкування не віднімає, однак, обов’язку діяльної християнської любові до будь-якої людини, до якої б релігії вона не належала, яких би поглядів не дотримувалася. Християнин зобов’язаний надати допомогу будь-кому, хто опинився у скруті чи у важкому становищі, незалежно від його вірувань і переконань.

Питання для контролю

1. З’ясуйте відношення Православної Церкви до інославноі Церков.
2. Охарактеризуйте історичний процес прийому латинян у Православ’я.
3. Перерахуйте чини возз’днання із Православною Церквою.
4. Дайте характеристику відношенню Православної Церкви до нехристиянських релігій.

36. ЦЕРКВА ТА ДЕРЖАВА

36.1. Християнське вчення про державу. За вченням Священного Писання держава – боговстановлений інститут. Первісний осередок людського суспільства – сім'я; у результаті складного історичного розвитку, котрим керує Промисл Божий, ускладнення суспільних зв'язків призвело до створення держав. За словами єпископа Никодима (Мілаша), “для спрямування людських законів... до мети, визначеної Промислом Божим, Бог дарував, як і першому главі сім'ї, державній владі силу, щоб вона рукою, озброєною мечем правди та справедливості, вела людей у ім'я Його благим шляхом”.

Старий Завіт знає три вищі служіння: первосвященицьке, пророцьке й царське. Освячуючи царське служіння в особі першого Царя Ізраїльського Саула, Господь благословив усіляку державну владу, незалежно від форми правління. Благословення дане було Саулу за умови виконання волі Божої. Коли ж Саул порушив заповіді Господні, Бог відкинув його (I Цар. 16,1), звелів Самуїлу помазати на царство іншого обранця Свого – Давида, сина простолюдина Ессея; від царя Давида по плоті пішов Спаситель.

Господь Ісус Христос, владарюючи землею й небом, у Своему земному житті підкорив Себе земному стану речей, корився Він і носіям державної влади. Розпинателю Своему Пилату, римському прокуратору в Іерусалимі, Господь сказав: *“Ти не мав би наді Мною ніякої влади, якби не було дано тобі звище”* (Ін. 19,11), словами цими визначив Небесне джерело всілякої земної влади. У відповідь на спокусливе питання фарисея про дозволеність давати данину кесарю, Спаситель сказав: *“віддайте кесареви кесареві, а Боже Богові ”* (Мф. 22,21).

Розвиваючи вчення Христа про правильне відношення до державної власті, апостол Павло писав: *“Усяка душа нехай підкоряється вищій владі, бо немає влади, не від Бога; існуючі ж власті поставлені Богом. Тому той, хто противиться владі, противиться Божому повелінню. А ті, що противляться, самі викличуть на себе осуд. Бо начальники страшні не для добрих діл, а для злих. Чи хочеш не боятися власті? Роби добро і*

одержиши похвалу від неї. Бо начальник є Божий слуга, тобі на добро. А якщо робиш зло, бійся, бо він не даремо носить меч; він – Божий слуга, месник на покарання того, хто робить зло. І тому треба підкорятися не тільки із страху покарання, але й заради совісті. Для цього ви і податки платите, бо вони, Божі слуги, цим самим постійно зайняті. Отже, віддавайте всім належне: кому податок – податок; кому оброк – оброк; кому страх – страх; кому честь – честь” (Рим. 13, 1-7). Ту ж думку висловив і апостол Петро: “Отже, будьте покірні всякому людському начальству, заради Господа: чи цареві, як верховній владі, чи правителям, як від нього посланих для покарання злочинців і для похвали тим, хто робить добро, – бо така є воля Божа, щоб ми, роблячи добро, примушували мовчати неучтво нерозумних людей, – як вільні, не як ті, хто використовує свободу для прикриття зла, але як раби Божі.” (1 Петр. 2, 13-16). Апостоли вчили християн коритися владі незалежно від її відношення до Церкви. В апостольський вік Церква Христова була гнана й місцевою іудейською владою, і державною Римською.

Виходячи з боговстановленої природи держави, Церква не тільки приписує своїм чадам коритися державній владі, незалежно від переконань і віросповідання її носіїв, але й молитися за неї, “*щоб провадити нам життя тихе й безтурботне у всякому благочесті і чистоті*” (1 Тим. 2, 2).

Щоб правильно уявити належні відношення між Церквою та державою, потрібно чітко усвідомлювати різницю їхніх природ. Церква заснована безпосередньо Самим Богом – Господом Нашим Ісусом Христом; боговстановленість же державної влади опосередкована історичним процесом, що звершується за волею Творця і Промислителя Бога. Мета Церкви – вічне спасіння людей, мета держави полягає в їх земному благополуччі. Церква одна і єдина, вона не обмежена просторовими кордонами; а держав багато; кожна з них має свою територію. У відношенні територіальних масштабів із державою зіставляється не Вселенська, але помісна Церква, яка також має свою територію, але помісна Церква, на відміну від держави, що має повний суверенітет і незалежна від інших

держав, становить у певному розумінні тільки частину Вселенської Церкви.

З огляду на відмінності природи Церкви від природи держави вони вдаються до різних засобів для досягнення своїх цілей. Держава спирається на матеріальну силу, включаючи і пряме фізичне насилля, Церква ж має тільки релігійно-моральні засоби для духовного керівництва своїх пасомих і для придбання нових чад.

Для запобігання змішування церковних і державних справ і щоб церковна влада не набувала мирського, світського характеру, канони забороняють клірикам брати на себе участь у справах державного управління, 81-е Апостольське правило гласить: *“...не личить єпископу чи пресвітеру вдаватися до цивільного керівництва, але постійно перебувати при справах церковних”*. Про це ж говориться і в 6-му Апостольському правилі: *«Єпископ, пресвітер чи диякон нехай не беруть на себе світських турбот. В іншому випадку нехай будуть позбавленні священного сану»*, а також в 10-му правилі VII Вселенського Собору. З історії та із сучасного політичного життя відомо, що Церква не заперечувала духовним особам брати участь у представницьких органах влади, безумовно, забороняючи, відповідно до канонів, виконання адміністративних владних повноважень.

Церква та держава мають свої окремі сфери діяльності, свої особливі засоби і в принципі незалежні одна від одної.

Незалежність ця, проте, не має абсолютного характеру. “Церква не є царство від миру сього, але вона в миру, – писав єпископ Никодим, – і члени її повинні водночас час бути членами й держави, отже, підлягать як церковним, так і цивільним законам”. Держава, яка усвідомлює межі своєї компетенції, не претендує на те, щоб висловлювати авторитетне судження про віровчительні предмети чи про форми богошанування – про богослужіння; так само, не справа Церкви судити про форми державного устрою, про заходи уряду з погляду їх політичної доцільності. Є, однак, сфери, до котрих не можуть бути байдужими ні Церква, ні держава. Це, перш за все, суспільна мораль, яка, з одного боку, має відношення до твореної Церквою справи спасіння людей, а з іншого –

становить внутрішню опору міцності державного правління, та ще – це правовий статус Церкви в державі. Позиція Церкви у відношенні до колізій, що можуть виникнути в цих двох сферах, не може бути однаковою. Церква непогрішно проповідує абсолютно істинне вчення і викладає людям моральні заповіді, що йдуть від самого Бога; тому вона не владна змінити щонебудь у своєму вченні, не владна вона й замовкнути, скінчити проповідування істини, які б інші вчення не приписувалися чи не поширювалися державними інстанціями. У цьому відношенні Церква цілком вільна від держави. І колізія, що виникає при цьому, вирішується однозначно. Коли юдейський синедріон хотів заборонити апостолам проповідь учення Христа Спасителя, свв. Петро та Іоан сказали: *“Судіть, чи справедливе перед Богом слухати вас більше, ніж Бога?”* (Діян. 4,19).

Заради безперешкодного і внутрішньо вільного проповідування істини Церква не раз в історії зазнавала гонінь від ворогів Христа. Але і гнана Церква не вправі вдаватися до політичних засобів для свого захисту; християни покликані благодушно терпіти гоніння, не відмовляючи державі, що переслідує їх, у лояльності.

Що ж стосується юридичного статусу, який має та чи інша помісна Церква, то правовий суверенітет на території держави належить державній владі. Отже, вона й визначає правовий статус помісної Церкви. Надаючи Церкві повноту можливостей для безперешкодного виконання нею своєї місії чи обмежуючи ці можливості, державна влада тим самим перед обличчям Вічної Правди чинить суд сама над собою і врешті-решт передрікає свою долю, але Церква не має права відмовляти державі, яка навіть і дискримінує її, у покірності. Вище вимоги лояльності стоїть тільки Божественна заповідь, що дана Церкві, – здійснювати справу спасіння людей за будь-яких умов і за будь-яких обставин. “Коли держава стане відносно Церкви в неприязну, ворожу позицію, – зауважує єпископ Никодим (Мілаш), – то, у такому випадку, Церква займе позицію, зумовлену обставинами, зосередиться в собі самій та буде терпляче чекати часу, коли настане перемога правди Божої; але вона ніколи не припинить проповідувати своє вчення, і, якщо буде викликана на боротьбу, почне боротися своєю духовною

зброєю рішуче і до кінця; хоча б були втрачені для неї тисячі її синів, твердо віруючи, що рано чи пізно остаточна перемога повинна бути на її боці. Як сила духовна, самостійна Церква може існувати й поза державою, може вживати для здійснення своїх цілей власні духовні засоби, без потреби в допомозі держави з її земними засобами, але держава, як сила земна, не може довго існувати без духовної, моральної сили, тому що перетвориться тоді на суспільство людей, які, не маючи моральної опори, живуть простою фізичною силою, подібно до тварин. Моральна сила міститься в Церкві християнській, і якщо це так, а ніщо в світі не може довести, що це не так, – то і Церква, як би вона не була гнана державою, може з повною надією мирно чекати часу, коли сама держава в своїх інтересах приєднається до неї і буде користуватися тією моральною силою, якою безумовно володіє тільки Церква”.

36.2. Симфонічні відносини Церкви та держави. Православна Церква володіє повнотою істинного відання, тому лише на ґрунті православного віровчення могла бути сформована ідеальна норма взаємовідносин між Церквою та державою. З іншого боку, оскільки церковно-державні взаємовідносини – явище двостороннє, то історично ця норма могла бути вироблена лише в державі, яка визнавала Православну Церкву найбільшою народною святинею, – іншими словами, в державі православної. І ще одну обставину треба мати на увазі. Якщо в державі, де Православна Церква має офіційний статус, пов’язаний з особливими привілеями, існують такі релігійні меншини, права яких унаслідок цього привілею утиснені, то важко говорити про те, що церковно-державні відносини тут урегульовані ідеально. Тому зрозуміло, лише монорелігійна, моноконфесійна православна держава може без втрат для справедливості та загального блага своїх громадян будувати відносини з Церквою, виходячи із православних принципів.

Названими тут умовам більше або менше, хоча, звичайно, далеко не повністю, бо на землі абсолютна досконалість неможлива, відповідала Ромейська імперія – Візантія. У Візантії й були вироблені основні принципи церковно-державних відносин, зафіксовані в канонах і державних законах імперії,

відбиті у святоотецьких писаннях. У своїй сукупності ці принципи одержали назву симфонії Церкви та держави. Суть симфонії складає обопільне співробітництво, взаємна підтримка та взаємна відповідальність, без вторгнення однієї сторони у сферу виняткової компетенції іншої. “Єпископ підкоряється державній владі, як підданий держави, а не тому, щоб єпископська влада його походила від представника державної влади; так само і представник державної влади підкоряється єпископу як член Церкви, як грішна людина, що шукає спасіння від Церкви, а не тому, щоб влада його походила від влади єпископа”. Держава при симфонічних відносинах із Церквою шукає в неї моральної, духовної підтримки, шукає молитви за себе і благословення на діяльність, спрямовану на досягнення цілей, які служать благополуччю громадян, а Церква отримує від держави допомогу у створенні умов, сприятливих благовістнування і духовного керування своїх чад, які є одночасно громадянами держави.

Отці Карфагенського Собору в 93 (104)-ому каноні висловили думку про те, що благочестиві носії державної влади покликані бути захисниками Кафолічної Церкви: *“Царському людинолюбству належить опікуватися, щоб кафолічна Церква, яка благочесною утробою Христа їх народила, та кріпостю віри їх виховала, була огороженна їх промислом; щоби у благочестиві їхні часи зухвалі люди не запанували на безсилим народом, за допомогою якогось страху, коли не можуть звабити його за допомогою переконання.”*

Церкві не забороняється звертатися із проханням про захист проти тих, хто чинить насилля над її членами, над її храмами, і до всілякої законної державної влади, незалежно від її відносинах до Церкви, тим паче до влади, яка перебуває в симфонічних відношеннях із Церквою. В критичні моменти православні візантійські імператори незмінно ставали на захист Церкви. Імператори Феодосій II і Валентиніан III писали єпископам Александрійської Церкви, коли на чолі зі святим Кирилом боролися за чистоту Православ'я проти несторіанської ересі: “Стан нашої держави залежить від благочестя, тому що між ними багато спільного і спорідненого. Вони підтримують одне одного і процвітають одне процвітанням іншого, так що

істинна віра світить правдою, а держава процвітає, коли поєднує в собі і те, й інше. І ми, як правителі, поставлені Богом бути захисниками благочестя і щастя наших підданих, завжди намагаємося зберегти між ними нероздільний зв'язок, служачи Промислу Божому й людям, саме ми служимо Промислу, коли піклуємося про процвітання держави і, віддавшись цілком піклуванню про підданих, направляємо їх до благочестивої віри та життя, гідного віруючих, і докладаємо належне старання про те й інше. Бо не можливо, щоб той, хто піклується про одне (державу), не думав також і про інше (Церкву)”.

У 6-й новелі святого Юстиніана сформульований принцип, що лежить в основі симфонії Церкви та держави: *“Найбільші блага, даровані людям вищою благістю Божою, є священство й царство, із котрих перше (священство, церковна влада) піклується про божественні справи, а друга (царство, державна влада) керує та піклується про людські справи, а разом, виходячи, із одного й того ж джерела, становлять окрасу людського життя. Тому ніщо не лежить на серці царів, як честь священнослужителів, котрі зі свого боку служать їм, молячись безперестанку за них Богу. І якщо священство буде у всьому благоустроєне і угодне Богу, а державна влада буде по правді управляти ввіреною їй державою, тоді буде цілковита згода між ними у всьому, що служить на користь та благо людського роду. Тому ми докладаємо величезних зусиль до збереження істинних догматів Божих і честі священства, надіючись отримати через це великі блага від Бога та міцно тримати ті, що маємо”*. Керуючися цією нормою, імператор Юстиніан у своїх новелах визнавав за канонами силу державних законів.

Класична візантійська формула взаємовідносин між державною та церковною владою міститься в “Епанагозі” (друга половина IX ст.): *“Світська влада і священство відносяться між собою, як тіло і душа, необхідні для державного устрою так само, як тіло і душа в живій людині. У зв'язку і злагоді між ними полягає добробут держави”*. Цю ж думку знаходимо і в актах VII Вселенського Собору: *“Священик є освячення та зміцнення імператорської влади, а імператорська влада за допомогою справедливих законів управляє земним”*.

При симфонічних відносинах між Церквою та державою вищі представники державної та церковної влади отримують подвійну санкцію – і від Церкви, і від держави. Звідси миропомазання візантійських імператорів і російських царів; звідси участь государів в постановленні Патріархів.

Церква, що знаходиться в симфонічних відношеннях із державою, допускала досить серйозний вплив православної державної влади на церковні справи без втрат для себе. 17-го правила Халкидонського Собору, говорить: *“...якщо царською владою нове збудоване, або в майбутньому збудоване буде місто: то розподіл церковних парафій нехай відповідає адміністративному й земському порядку”*. І нині Церква керується цим канонам, коли встановлює межі єпархій відповідно до адміністративного поділу держав.

У 9-му правилі Двократного Собору осуджуються священники, *“які насмілюються бити вірних, які згрішили, чи невірних, які завдали образи”*. В кінці канону говориться: *“Подобає священнику врозумляти недоброзичливого настановами й умовляннями, часом же і церковними спитиміями, а не накидатися на тіла людські із бичами та ударами. Якщо ж деякі будуть абсолютно непокірними, і врозумленню через спитимію неслухняними, таких ніхто не забороняє врозумляти переданням суду місцевих цивільних керівників”*.

Не тільки при існуванні повної симфонії, але і при інших формах церковно-державних відносин, у тих випадках, коли за Церквою визнається публічно-правовий статус, держава в праві брати участь у вирішенні таких справ, як заснування нових єпархій і парафій та встановлення меж між ними, відкриття монастирів, духовних шкіл, улаштування християнських кладовищ, а також заміщення єпископських та інших церковно-посадових місць.

Класична візантійська симфонія, будучи ідеальною нормою церковно-державних відносин, ні у Візантії, ні в Росії не існувала в абсолютно чистій формі. На практиці вона, певна річ, зазнавала порушень і перекручень. Із боку державної влади не один раз Церква ставала об'єктом цезарепапістських зазіхань. Суть їх полягала в тому, що глава держави, цар, претендував на

вирішальне слово у розв'язанні церковних справ. Крім гріховного людського владолюбства, в таких зазіханнях, що сприймалися Церквою завжди як незаконна узурпація, була ще й історична причина. Християнські імператори Візантії були прямими спадкоємцями язичницьких Римських принцепсів, котрі серед багатьох своїх титулів мали й такий: pontifex maximus – верховний первосвященик. Ця погана традиція, звичайно, в ослабленій формі, але час від часу проявлялася все-таки і в діях деяких християнських імператорів; найбільш відверто і небезпечно для Церкви цезарепапістська тенденція виявлялась у політиці імператорів-еретиків, особливо в іконоборську епоху.

У російських правителів, на відміну від візантійських василевсів, не було спадщини язичеського Риму. Тому симфонія церковної та державної влади у давнину здійснювалася у формах більш правильних і церковних, а відхилення від неї в одних випадках носили індивідуальний характер – тираністичне правління святовбивці Івана Грозного, в інших же мали характер менш виражений, більш м'який і стриманий, ніж у Візантії – як це проявилось, наприклад, у зіткненні царя Олексія Михайловича з Патріархом Никоном, обумовленому, крім особистих якостей монарха та Патріарха, впливом новоевропейських ідей на державну правосвідомість правлячих кіл Росії.

Що ж стосується синодальної епохи, то безсумнівне викривлення симфонічної норми в два синодальних століття церковної історії пов'язане не з пережитками візантинізму, а із впливом, що історично дуже добре відслідковується, протестанської доктрини територіалізму й державної церковності на російську правосвідомість і політичне життя. Спробу утримати канонічний принцип симфонії в умовах, коли імперія впала і в Росії створювалися нові форми державності, вжив Помісний Собор 1917-1918 рр. У декларації, що передувала Визначенню про відносини Церкви та держави, складеної за дорученням Собору професором С. Н. Булгаковим, пізніше протоієреєм, вимога про відокремлення Церкви від держави порівнюється з побажанням, щоб “сонце не світило, а вогонь не грів. Церква за внутрішнім законом свого існування

не може відмовитися від покликання просвітляти, перетворювати все життя людства, пронизувати його своїми променями”. Церква не пов’язує себе з певною формою правління: “Нині, коли волею Провидіння руйнувалось у Росії самодержавство, а на заміну йому йдуть нові державні форми, Православна Церква не має визначення про ці форми з боку їх політичної доцільності, але вона незмінно стоїть на такому розумінні влади, за яким усіляка влада повинна бути християнським служінням.”

36.3. Інші системи взаємовідносин між церковною та державною владою. На європейському Заході в лоні Католицької Церкви в середньовіччя, не без впливу творіння блаженного Августина “Про град Божий”, склалася доктрина “двох мечів”, згідно з якою обидві влади, церковна та державна, одна безпосередньо, а інша опосередковано, йдуть від Римського єпископа. Світські государі в середньовічному Римі вважалися васалами папи; папи присвоювали собі тоді право не тільки коронувати імператорів і королів, але й позбавляти їх престолів. Розвитку католицької доктрини про світський принципат пап, про їх абсолютну церковну і світську владу сприяла та обставина, що перший середньовічний імператор Заходу Карл Великий, на відміну від візантійських василевсів, не був прямим спадкоємцем Римських імператорів й імператорську корону отримав від папи, який у його особі одному з багатьох “варварських” королів дарував титул імператора Риму.

Зазіхання пап наштовхнулися, звичайно, на спротив світських государів-імператорів, особливо завзятий з боку Генріха IV, що увійшов у протистояння з папою Григорієм VII, яке закінчилося поразкою, а також королів, дрібних феодальних князів, вільних міст. Потужним засобом пап у боротьбі зі світськими государями був інтердикт, заборона здійснювати богослужіння в тій чи іншій державі до того часу, доки піддані не скинуть свого відлученого папою монарха. Але у відстоюванні свого пріоретету папи та католицькі єпископи вдавалися і безпосередньо до матеріальних засобів, до застосування озброєної сили. У результаті Католицька Церква етатизувалась. Папи були повновладними монархами над

значною частиною Італії – Папською областю, залишком якої є сучасний Ватикан; багато єпископів, особливо у феодально роздрібленій Німеччині, були князями, що мали державну юрисдикцію на своїй території, свої уряди, свої війська, які вони очолювали в численних війнах з іншими єпископами, із герцогами та макграфами, із вільними містами та королями, із самими імператорами.

Реформація не залишила ґрунту для збереження державної влади пап і католицьких єпископів на території реформованих країн. У XVII–XIX ст. і в католицьких країнах правові умови змінилися настільки, що на практиці Католицька Церква була усунена від тягара державної влади.

Однак, окрім держави Ватикан, залишком середовічної доктрини “двох мечів” залишається незмінне прагнення Римської курії заключати з державами, на території яких знаходяться католицькі общини, договори у формі конкордатів; унаслідок цього правовий статус католицьких громад регулюється в цих країнах уже не одними внутрішніми законами держави, а й міжнародним правом, бо конкордати належать до сфери міжнародного права.

У країнах, де Реформація перемогла, а в XVII–XIX ст. також і в деяких католицьких країнах, в державно-церковних взаємовідносинах установився принцип територіалізму, суть якого полягає у повному державному суверенітеті на державній території, у тому числі й над релігійними громадами, що знаходяться на ній. Девізом цієї системи взаємовідносин стали слова “*cuius est regio, illius est religio*” (чия влада, того і релігія); при послідовному своєму здійсненні ця система розуміє під цим видалення, вигнання з держави прихильників іншого віросповідання, ніж носій вищої державної влади (при здійсненні Реформації та контрреформації вигнання та навіть побиття іновірців уживалися не раз); але в житті міцно утвердилася, однак, пом’якшена форма здійснення цього принципу – так звана державна церковність, коли релігійна громада, до якої належить государ, якого офіційного називають главою Церкви, і яка звичайно складається більшістю населення, користується перевагою державної Церкви, а права інших релігійних громад виявляються обмеженими, урізаними.

Поєднання елементів цієї системи церковно-державних взаємовідносин із залишками традиційної, спадкової від Візантії симфонії, склало в синодальну епоху своєрідність правового статусу Православної Церкви в Росії.

Очевидно, що в поліконфесійних державах система державної церковності, принаймі в її традиційних формах, не може бути органічною, оскільки вона пропонує залежність прав громадян від їх віросповідання. У Сполучених Штатах Америки, які з самого початку своєї історії являли собою багатоконфесійну державу, утвердився принцип відокремлення Церкви від держави, що передбачає взаємне невтручання у справи один одного; свободу та незалежність релігійних громад; нейтральний щодо всіх конфесій характер держави. Проте абсолютний нейтралітет навряд чи може бути досягнений. Будь-яка держава мусить рахуватися з реальним релігійним складом свого населення. Ні одна християнська деномінація окремо не становить більшості у Сполучених Штатах; але вирішальну більшість у них складають все-таки саме християни. Звідси і присяга Президента на Біблії, звідси і офіційний вихідний день у неділю.

Принцип відокремлення Церкви від держави має, однак, й іншу генеалогію. На європейському континенті це результат антиклерикальної, чи відверто антицерковної, боротьби, добре відомої із історії французьких революцій. Коли Церква відокремлюється від держави не через поліконфесійність населення країни, а тому що держава пов'язує себе з тією чи іншою антихристиянською або відверто антирелігійною ідеологією, тоді вже немає можливості говорити про нейтралітет такої держави, про її цілком світський характер. Церкві це звичайно спричиняє утиски, обмеження в правах, дискримінацію чи відверті гоніння. Історія ХХ століття дала в різних країнах світу багато фатальних прикладів антицерковної політики урядів, яка у кінцевому підсумку найсильніший удар завдавала самій державі, бо, незважаючи на свій матеріальний, земний характер, держава все-таки значно більш крихка, ніж Церква, про яку Господь Ісус Христос правдиво обітував, що *“врата пекла не подолають її”*. (Мф. 16, 18).

Ряд сучасних держав – Великобританія, Швеція, Данія, Греція (це тільки окремі приклади) – зберігають державну церковність – до того ж деякі з них мають не одну державну Церкву: у ФРН – Католицька та Євангелічна Церкви; у Фінляндії – Лютеранська і Православна – користуються однаково державним статусом. Інші держави, і їх з часом стає все більше (США, Франція, Польща) свої відносини з релігійними громадами будують на принципі відокремлення. На практиці, однак, реальне становище релігійних громад у більшості з цих країн не на багато відрізняється від того, відокремлені чи не відокремлені вони від держави. У деяких країнах, де Церкви зберігають державний статус, на практиці він зводиться до того, що нарівні з реєстрацією актів громадського стану, яку роблять державні адміністративні органи, визнається громадсько-правова дійсність записів у метриках, зроблених під час хрещенні новонароджених, або дійсність шлюбу, здійсненого через церковне вінчання, і ще до стягнення податків на утримання Церкви через державні акцизні установи, при цьому, проте, відмова від сплати такого податку не має, як правило, ніяких правових наслідків для особи, що заявила про це. А у внутрішньоцерковні справи не втручаються на легальній основі нині більшість урядів і в державах, що зберігають зв'язок із церквою. Але з іншого боку, окрім обов'язкової належності глави держави при монархічному правлінні до конфесії, яка має державний статус, у наш час і державна влада в такій країні часто нічим іншим не обмежується з боку Церкви. У наш час реальне становище Церков у ряді випадків визначається не стільки конституційними положеннями, скільки політикою уряду що до релігії.

Своє служіння Богу та людям Православна Церква здійснює нині в різних країнах; в одних вона здійснює національне віросповідування (Греція, Румунія, Болгарія), у других, багатонаціональних, релігію національної більшості (Росія), у третіх особи, що належать до неї, складають меншість, що живе в оточенні або інославних християн (США, Польща, Фінляндія), або іновірців (Сирія, Туреччина, Японія). В одних, нечисленних країнах, Православна Церква має статус державної релігії (у Греції, у Фінляндії), в інших вона відокремлена від держави.

Розрізняються й конкретні правові та політичні умови, у яких живуть помісні Православні Церкви. Але всі вони, спираючись як у своєму внутрішньому устрої, так і у своєму відношенні до державної влади на заповіді Христа, на вчення апостолів, на святі канони, на двохтисячолітній історичний досвід християнства, за будь-яких умов знаходять можливості для виконання своїх богозаповіданих цілей і в тому виявляють свою немирську природу, своє небесне, Божественне походження.

Контролі запитання:

1. Наведіть християнське вчення про державу.
2. Охарактеризуйте симфонічні відносини Церкви та держави.
3. Проаналізуйте сучасні моделі взаємовідносин між церковною та державною владою.

БІБЛІОГРАФІЯ

Джерела

1. Книга Правил святих апостолів, Вселенських і помесних соборів і святих отців. – К., 2008. – 368 с.
2. Никодим (Милаш), еп. Далматинско-Истрийский. Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т. / Пер. с сербск. Спб., 1911-1912 (М., 1996^P; 2001^P).
3. Духовный Регламент. – Изд. четвертое. – М., 1897.
4. Дигесты Юстиниана. – М., 1984.
5. Матфей Властарь. Алфавитная синтагма. – Изд. второе. – Симферополь, 1901.
6. Раннехристианские Отцы Церкви / Антология. – Брюссель, 1978.

Підручники та загальні праці

1. Абате А. Положение о браке в новом каноническом законодательстве / Пер. с итал. – М., 2000.
2. Аксаков Н. Патриаршество и каноны. – СПб., 1906.
3. Алексеева С. И. Святейший Синод в системе высших и центральных учреждений Российской империи. – СПб., 2003.
4. Алмазов А. [И.]. Тайная исповедь в православной восточной Церкви. Опыт внешней истории: В 3 т. Т. I-II. Одесса, 1894 (М., 1995^P).
5. Бенешевич В. Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г.: К древнейшей истории права греко-византийской церкви. – СПб., 1905 (Leipzig, 1974^f).
6. Бенешевич В. Н. Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. – СПб., 1914 (Leipzig, 1972^f). (Зап. классич. отд-ния Имп. Рус. археол. о-ва. Т. VIII).
7. Бердников И.С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. Вып. 1. Изд. 2-е. – Казань, 1903.
8. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. – Т. 1-4. – М., 1994.
9. Верховской П. В. Населенные недвижимые имения Св. Синода, архиерейских домов и монастырей при ближайших преемниках Петра Великого: Коллегия экономии и Канцелярия Синодального экономического правления (1726-1763). – СПб., 1909.
10. Гидулянов П. В. Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Из истории развития церковно-

правительственной власти: Ист.-юрид. исследование. – Ярославль, 1908.

11. Гидулянов П. В. Митрополиты в первые три века христианства. – М., 1905. (Учен. зап. Юрид. фак-та Имп. Моск. ун-та. Вып. 25).

12. Глубоковский Н. Н. Дидаскалия и Апостольский постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению. – София, 1935.

13. Горчаков М., прот. Монастырский приказ (1649-1725 г.): Опыт ист.-юрид. исследования. – СПб., 1868.

14. Горчаков М., прот. О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и Св. Синода (988-1738): Из опытов исследования в истории рус. права. – Спб., 1871.

15. Григоровский С. П. О разводе. Причины и последствия развода и бракоразводное производство: Ист.-юрид. очерки. – СПб., 1911.

16. Григоровский С. П. Родство и свойство как препятствие к венчанию и к восприемничеству при крещении / Науч. ред. А. Г. Бондач. – М., 2005.

17. Джероза Л. Каноническое право в католической церкви. – М., 1996

18. Заозерский С. О церковной власти. – Сергиев Посад, 1894.

19. Каллист, иером. Номоканон св. Фотия, Патриарха Константинопольского. – М., 1899.

20. Карташёв А. В. Вселенские Соборы. – М., 1994.

21. Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви. – М.: Наука, 1991.

22. Каштанов С. М. Церковная юрисдикция в кон. XIV - нач. XVI в. // Церковь, общество и государство в феодальной России: Сб. ст. – М., 1990. С. 151-163.

23. Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. – СПб., 1908.

24. Красножен М. Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. –Юрьев, 1911.

25. Кричевский Б. В. Митрополичья власть в средневековой Руси (XIV век). – СПб., 2003.

26. Левченко М. В. Церковные имущества V-VII вв. в Восточно-Римской империи // Византийский временник. – Т. II (XXVII). 1949.

27. Лотоцкий О. Автокефалия. – Т. 1-2. – К., 1999.

28. Лотоцкий О. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931.

29. Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи. – СПб., 2001.
30. Медведев И. П. Смертная казнь в толковании Феодора Вальсамона // Византийский временник. – Т. 53.– 1992. – С. 53-61.
31. Милованов П. О преступлениях и наказаниях церковных (по канонам древней Вселенской церкви) // Христианское чтение. – 1887. Ч. 1. С. 508-559; Ч. 2. С. 202-253, 384-423, 616-647; 1888. – Ч. 1. – С. 110-140.
32. Морозов М. А. Реформа ктиторовского права в период правления Юстиниана // Власть, политика, право в античности и средневековье: Сб. ст. [памяти Г. Л. Курбатова] / Ред. кол.: Е. П. Глушанин (отв. ред.) и др. – Барнаул, 2003. С. 84-94.
33. Никодим [(Милаш)], епископ Далматинский. Православное церковное право. – СПб, 1897.
34. Николай (Ярушевич), митр. Церковный суд в России до издания Соборного уложения Алексея Михайловича. – Пг., 1917.
35. Остроумов М. Очерк православного церковного права. – Харьков, 1893.
36. Павлов А. С. 50-я глава Кормчей книги как исторический и практический источник русского брачного права. – М., 1887.
37. Павлов А. С. Курс церковного права. – СПб., 2002.
38. Перов И. Ф. Епархиальные учреждения в Русской Церкви в XVI и XVII вв. – Рязань, 1882.
39. Плигузов А. И. О размерах церковного землевладения в России XVI века // История СССР. 1988. № 2. С. 157-163.
40. Покровский А. И. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков: Ист.-канонич. исследование. – Сергиев Посад, 1914.
41. Попов А. В. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. – Казань, 1904.
42. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения 1054 года). – Брюссель, 1964.
43. Потієнко В. Відновлення ієрархії Української Православної Автокефальної Церкви. – Новий Ульм (Німеччина), 1971.
44. Права и обязанности пресвитеров: В 3 ч. / Сост. П. П. Забелин. – К., 1884-1885.
45. Рожков В., прот. Церковные вопросы в Государственной Думе. – Рим, 1975 (М., 2004²).
46. Розанов Н. П. История Московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода: (1721-1821): В 3 ч. – М., 1869-1871.

47. Рудоквас А. Д. Юрисдикция епископского суда в области гражданского судопроизводства Римской империи в IV в. н. э. // Древнее право = *Ius antiquum*. 1998. № 1(3). С. 93-100.
48. Симонов В. В. Церковь - общество - хозяйство. – М., 2005.
49. Скабалланович Н. [А.]. Византийское государство и церковь в XI веке, от смерти Василия II Болгаробойцы до воцарения Алексея I Комнина. – СПб., 1884 (СПб., 2004²).
50. Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. – М. 1994.
51. Соколов И. И. Избрание архиереев в Византии IX-XV вв.: Ист.-прав. очерк // Византийский временник. Т. XXII. Вып. 3-4. 1917. С. 193-252.
52. Соколов И. И. Усыновление и его отношение к браку в Византии и на современном Востоке: Ист.-прав. очерк. – СПб., 1910.
53. Соколов Пл. Церковно-имущественное право в Греко-Римской империи: Опыт ист.-юрид. исследования. –Новгород, 1896.
54. Суворов Н. [С.]. О церковных наказаниях: Опыт исследования по церковному праву. – СПб., 1876.
55. Суворов Н. С. Объем дисциплинарного суда и юрисдикции Церкви в период Вселенских соборов. – Ярославль, 1884.
56. Суворов Н.С. Учебник церковного права. Изд. 5-е. М., 1913.
57. Троицкий С. В. Христианская философия брака. – Клин, 200. – С. 142-177.
58. Троицкий С. Диакониссы в Православной Церкви. – СПб., 1912.
59. Трубецкой Е. Н. Лекции по энциклопедии права. – М., 1913.
60. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство: Синодальный период (1700-1917). – М., 2003.
61. Цыпин В., прот. Церковное право. – М., 1994.
62. Чижевский И. Л. Устройство Православной Российской Церкви: Ее учреждения и действующие узаконения по ее управлению. – Харьков, 1898.
63. Шапов Я. Н. Канонические уставы и Церковь в Древней Руси XI-XIV вв. – М., 1972.
64. Шимко И. И. Патриарший казенный приказ: его внешняя история, устройство и деятельность. – М., 1894.
65. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. – Нью-Йорк, 1954.
66. Шапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв. / Отв. ред. Л. В. Черепнин. – М., 1978.

67. Шапов Я. Н. Церковь в системе государственной власти Древней Руси // Древнерусское государство и его международное значение / Под ред. В. Т. Пашуто, Л. В. Черепнина. – М., 1965. С. 279-352.

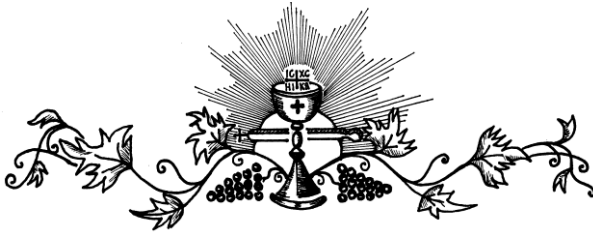
Праці іноземною мовою

1. Ahrweiler H. Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux X^e-XI^e siècles // Зборник Радова Византолошког института. Књ. X. 1967. С. 1-27.
2. Amt // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 2. 1978. S. 500-622.
3. Bagnall R. S. Monks and property: Rhetoric, law and patronage in the Apophthegmata patrum and the papyri // Greek, Roman and Byzantine studies. Vol. 42 (2001). 2002. P. 7-24.
4. Beck H.-G. Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. – München, 1959 (1977²). S. 27-140.
5. Becket Soule W. The stauropegial monastery // Orientalia christiana periodica. Vol. 66. 2000. Fasc. 1. P. 147-167.
6. Bibliographia iuris synodalis antiqui / Societas studiorum provehendorum germanica, Universitas Bonnensis, Institutum historiam ecclesiae investigandi; Ed. G. Schöllgen, A. Weckwerth [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://131.220.90.109/ikg_db/konzildb.htm.
7. Bibliographia synodorum particularium / Collegit J. Th. Sawicki. Vat., 1967. (Monumenta iuris canonici. Ser. C: Subsidia; 2).
8. Bibliographie zur Rezeption des byzantinischen Rechts im alten Rußland sowie zur Geschichte des armenischen und georgischen Rechts / Hrsg. von L. Burgmann, H. Kaufhold et al. Fr./M., 1992. (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte; 18).
9. Botte B. «Presbyterium» et «Ordo episcoporum» // Irénikon. T. 29. 1956. P. 5-27.
10. Caron P. G. I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva. – Milano, 1975².
11. Charanis P. The monastic properties and the state in the Byzantine empire // Dumbarton Oaks papers. Vol. 4. 1948. P. 53-118.
12. Clavis patrum graecorum: In 5 vol. / Cura et studio M. Geerard. Vol. IV: Concilia. Catenae. Turnhout, 1980. (Corpus christianorum).
13. Cortese E. Il diritto nella storia medievale: In 2 vol. – R., 1995.

14. Crouzel H. L'Église primitive face au divorce. – P., 1971. (Théologie historique; 13).
15. Dagron G. Empereur et prêtre: Étude sur le «Césaropapisme» byzantin. – P., 1996.
16. Darrouzes J. Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine: Thèse pour le doctorat ès lettres. – P., 1970.
17. Davies J. G. Deacons, deaconesses and the minor orders in the patristic period // *The Journal of ecclesiastical history*. Vol. 14. 1963. P. 1-15.
18. Dragas G. D. The manner of reception of roman catholic converts into the Orthodox Church... // *The Greek orthodox theological review*. Vol. 44. 1999. № 1-4. P. 235-271.
19. Ehrecht und Familiengut in Antike und Mittelalter / Hrsg. von D. Simon. – München, 1992.
20. Erickson J. H. The reception of non-orthodox into the Orthodox Church: Contemporary practice // *St. Vladimir's theological quarterly*. Vol. 41. 1997. P. 1-17.
21. Faivre A. Les laïcs aux origines de l'Église. – P., 1984.
22. Faivre A. Naissance d'une hiérarchie: les premières étapes du cursus clerical. – P., 1977. (Théologie historique; 40).
23. Frazee Ch. A. Late Roman and Byzantine legislation on the monastic life from the fourth to the eighth centuries // *Church history*. Vol. 51. 1982. № 3. P. 263-279.
24. Gaudemet J. Le Gouvernement de l'Église à l'époque classique: Le gouvernement local. – P., 1979. (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident; 8, 2).
25. Gaudemet J. Sociétés et mariage. – Strasbourg, 1980.
26. Geanakoplos D. J. Church and state in the Byzantine Empire: A reconsideration of the problem of caesaropapism // *Church history*. Vol. 34. 1965. № 4. – P. 381-403.
27. Grubbs J. E. «Pagan» and «Christian» marriage: The state of the question // *Journal of early Christian studies*. Vol. 2. 1994. № 3. P. 361-412.
28. Hajjar J. Le Synode permanent dans l'Église Byzantine des origines au XI^e siècle. – R., 1962. (*Orientalia christiana analecta*; 164).
29. Hefele C. J., von. Histoire des conciles d'après les documents originaux: En 11 t. / Trad. par H. Leclercq et al. – P., 1907-1952.
30. Hein K. Eucharist and excommunication: a study in early Christian doctrine and discipline. Bern; Fr./M., 1973.
31. Helmholz R. H. Crime, compurgation and courts of the medieval Church // *Law and history review*. Vol. 1. 1983. № 1. P. 1-26.

32. Herman E. Appunti sul diritto metropolitico nella Chiesa bizantina // *Orientalia christiana periodica*. Vol. 13. 1947. P. 522-550.
33. I patriarcati orientali nel primo millennio: Relazioni del Congresso tenutosi al Pontificio Istituto Orientale (27-30 dicembre 1967). – R., 1968. (*Orientalia christiana analecta*; 181).
34. Karras V. A. The liturgical functions of consecrated women in the Byzantine Church // *Theological studies*. Vol. 66. 2005. P. 96-116.
35. Laiou A. E. Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI^e-XIII^e siècles. P., 1992. (*Travaux et mémoires. Monographies*; 7).
36. Lamoreaux J. C. Episcopal Courts in Late Antiquity // *Journal of early Christian studies*. Vol. 3. 1995. № 2. P. 143-167.
37. L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle: image et autorité / Ed. par É. Rebillard, C. Sotinel. – R., 1998. (*Collection de l'École Française de Rome*; 248).
38. Macrides R. J. Killing, asylum, and the law in Byzantium // *Speculum*. Vol. 63. 1988. № 3. P. 509-538.
39. Maxime des Sardes, metr. Le Patriarcat oecuménique dans l'Église Orthodoxe. – P., 1975. (*Théologie historique*; 32).
40. Ohme H. Sources of the Greek canon law to the Quinisext Council (692): Councils and Church Fathers // *History of medieval canon law / Ed. by W. Hartmann, K. Pennington*. Vol. 4: Byzantine and medieval canon law to 1500. Wash., 2003 (в печати).
41. Papadopoulos Ch. Der Rechtsstatus des Heiligen Bergs Athos // *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte; Kanonistische Abt. Bd.* 88. 2002. S. 376-390.
42. Pennington K. Pope and bishops: The papal monarchy in the twelfth and thirteenth centuries. – Philadelphia, 1984.
43. Peri V. La pentarchia istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica // *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*. Spoleto, 1988. Vol. 1. P. 209-318 (*Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo*; 34, 1).
44. Peter (L'Huillier), archbishop. The Church of the Ancient Councils -- The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1996.
45. Řezáč I. De monachismo secundum recentiorem legislationem russicam. – R., 1952. (*Orientalia christiana analecta*; 138).
46. Selb W. Orientalisches Kirchenrecht: In 2 Bde. W., 1981-1989.
47. Seriski P. M. Poenae in jure byzantino ecclesiastico ab initiis ad saeculum XI. – R., 1941.

48. Steinwenter A. Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte; Kanonistische Abt. Bd. 23. 1934. S. 1-116.
49. Thomas J. Ph. Private religious foundations in the Byzantine Empire. – Wash., 1987. (Dumbarton Oaks studies; 24).
50. Viscuso P. Late Byzantine canonical views on the dissolution of marriage // The Greek orthodox theological review. Vol. 44. 1999. № 1-4. P. 273-290.
51. Wal N. van der, Lokin J. H. A. *Historiae juris graeco-romani delineatio: Les sources du droit byzantin de 300 à 1453.* – Groningen, 1985.
52. Wenger L. *Die Quellen des römischen Rechts.* – Wien, 1953 (Goldbach, 2000^f).
53. Zachariä von Lingenthal K. E. *Geschichte des griechisch-römischen Rechts.* – B., 1892 (Aalen, 1955^f). S. 1-51.
54. Zachariä von Lingenthal K. E. *Geschichte des griechisch-römischen Rechts.* – B., 1892 (Aalen, 1955^f). S. 55-129.
55. Zhisman J. *Das Eherecht der orientalischen Kirche.* – W., 1864.



***Статут про управління
Української Православної Церкви Київського Патріархату***

Прийнятий Помісним Собором

Української Автокефальної Православної Церкви 5 червня 1990 року
зі змінами та доповненнями, ухваленими:

Всеукраїнським Православним Собором 26 червня 1992 року
Всеукраїнським Православним Собором УПЦ КП 22 жовтня 1993 року
зі змінами та доповненнями в новій редакції, ухваленими:

Помісним Собором УПЦ КП 15 липня 2004 року

I. ЗАГАЛЬНІ ПОЛОЖЕННЯ

1. Українська Православна Церква Київського Патріархату є Помісною (автокефальною) православною Церквою в Україні і входить до складу єдиної, святої, соборної і апостольської Церкви, Главою якої є Господь наш Ісус Христос.
2. "Київський Патріархат" є другою офіційною назвою Української Православної Церкви Київського Патріархату.
3. Вона є рівна в правах з усіма автокефальними помісними православними Церквами, і незалежна у своєму устрої та управлінні.
4. Юрисдикція Української Православної Церкви поширюється на осіб православного віровизнання, які добровільно ввійшли до неї і проживають на канонічній території України та в діаспорі, в різних країнах світу, будучи об'єднаними в єпархії, синодальні

установи, благочиння, парафії, монастирі, братства, сестрицтва, духовні навчальні заклади, місії, представництва, подвір'я.

5. Українська Православна Церква Київського Патріархату бере свій початок від хрещення Руси-України (988 р.) і є спадкоємницею Київської митрополії у складі Константинопольського Патріархату.

6. Помісна Українська Православна Церква здійснює свою діяльність на основі:

- а) Святого Письма і Священного Передання;
- б) канонів і правил святих апостолів;
- в) правил і постанов семи Вселенських Соборів;
- г) правил і постанов Помісних Соборів і Святих Отців;
- д) постанов своїх Помісних і Архидієцеских Соборів, Священного Синоду і Указів Патріарха Київського і всієї Руси-України;
- е) даного Статуту.

7. Українська Православна Церква Київського Патріархату здійснює свою діяльність на основі соборноправності:

- а) вищими органами церковної влади і управління є Помісний Собор, Архидієцеский Собор, Священний Синод на чолі з Патріархом Київським і всієї Руси-України;
- б) єпархіальним органом церковної влади і управління є правлячий архидієцес з єпархіальною Радою та єпархіальними зборами;
- в) органом парафіяльного управління є настоятель парафії з парафіяльною Радою і парафіяльними зборами.

8. Право церковного суду мають:

- а) над єпископом – Помісний Собор на чолі з Патріархом;
- б) над священником – Собор єпископів, незалежно від їх кількості;
- в) над церковнослужителями та іншими церковними працівниками – правлячий архидієцес з єпархіальною Радою чи настоятелем з парафіяльною Радою.

9. Установи Української Православної Церкви Київського Патріархату: Київська патріархія на чолі з Патріархом Київським і всієї Руси-України, єпархії, єпархіальні управління, синодальні установи, парафії, монастирі, духовні навчальні заклади, братства, місії і закордонні установи мають цивільну

правоздатність (право юридичної особи), яка набувається в момент реєстрації їх статуту.

10. Канонічні установи Української Православної Церкви Київського Патріархату не ведуть політичної діяльності і не надають своїх приміщень для політичних заходів.

II. ПОМІСНИЙ СОБОР

1. В Українській Православній Церкві Київського Патріархату вища влада в галузях віровчення, церковного управління і церковного суду – законодавча, виконавча і судова – належить Помісному Собору.

2. Собор скликається Патріархом Київським і всієї Руси-України, а в разі його смерті – Місцєблюстителем разом зі Священним Синодом мірою необхідності, але не рідше як один раз на п'ять років.

3. Помісний Собор складається із єпархіальних та вікарних архиєреїв (своїм положенням), представників кліру, чернецтва, духовних навчальних закладів і мирян, а також Вищої Церковної Ради.

4. Процедура виборів на Помісний Собор делегатів від кліру, чернецтва, духовних навчальних закладів і мирян та їх кількість встановлюється Святійшим Патріархом та Священним Синодом.

5. Помісний Собор:

а) тлумачить вчення Православної Церкви на підставі Святого Письма і Священного Передання, на підставі постанов і правил семи Вселенських Соборів, зберігаючи єдність з Помісними Православними Церквами;

б) вирішує канонічні, богослужбові, пастирські та інші питання, які стосуються внутрішньої чи зовнішньої діяльності, зберігаючи єдність, чистоту православної віри, християнської моралі та побожності;

в) затверджує, змінює, анулює і роз'яснює свої постанови, які стосуються церковного життя відповідно до п. 5а і 5б даного розділу;

г) канонізує святих і встановлює відповідні богослужбові чинопослідування;

д) приймає Статут про управління Українською Православною Церквою Київського Патріархату;

- е) обирає Патріарха Київського і всієї Руси-України і встановлює процедуру його обрання;
 - є) затверджує постанови Архиєрейських Соборів;
 - ж) оцінює діяльність Священного Синоду і Синодальних установ;
 - з) утворює або анулює органи церковного управління;
 - и) встановлює процедуру всіх церковних судів;
 - і) піклується про справедливі відносини між Церквою і державою, відповідно до даного Статуту і чинного в Українській державі законодавства;
 - ї) приймає рішення з питань взаємовідносин з іншими Православними Церквами;
 - й) звертається до української пастви з Посланнями.
6. Головою Помісного Собору є Патріарх Київський і всієї Руси-України, за відсутності Патріарха – Місцєблюститєль Патріаршого Престолу.
7. Помісний Собор являє собою останню інстанцію, яка має право розглядати догматичні і канонічні відхилення в діяльності Патріарха.
8. Помісний Собор також судить в останній інстанції всі справи, які попередньо розглянуті Архиєрейським Собором і передані ним для їх остаточного вирішення.
9. Ухвали Помісного Собору стають правосильними, коли їх прийнято звичайною більшістю присутніх членів Собору, включаючи 2/3 архиєреїв при рішенні догматичних питань.
10. Кворум Помісного Собору складають 2/3 законно обраних делегатів Собору, включаючи 2/3 архиєреїв від загальної кількості ієрархів – членів Собору.
11. Собор затверджує порядок денний, програму і регламент проведення своїх засідань, а також обирає простою більшістю присутніх членів Собору президію, секретаріат і формує необхідні робочі органи.
12. До президії Собору входять: Святійший Патріарх – Голова президії, два його заступники у єпископському сані, один священник і один мирянин. Президія керує засіданнями Собору.
13. Секретаріат Собору складається з секретаря в архиєрейському сані та двох помічників: клірика і мирянина. Секретаріат несе відповідальність за підготовку матеріалів для

роботи Собору і за ведення протоколів засідання. Ці протоколи підписуються Головою та членами президії.

14. Офіційною мовою Собору і ведення протоколів є українська мова.

15. Собор обирає простою більшістю голосів склад робочих органів Собору.

16. Президія, секретар і голови робочих органів складають Соборну Раду. Соборна Рада є керівним органом Собору. До її компетенції належить:

а) розгляд питань, які виникають з порядку денного, внесення пропозицій про спосіб їх вивчення Собором;

б) координація всієї діяльності Собору;

в) розгляд процедурних і протокольних питань;

г) адміністративно-технічне забезпечення нормальної діяльності Собору.

17. Всі архиереї – члени Собору складають архиерейську нараду. Нарада скликається Головою Собору за його ініціативою, за рішенням Ради Собору, або на пропозицію не менше 1/3 архиереїв. До завдання Наради входить обговорення тих постанов Собору, які мають особливу важливість або викликають сумніви з точки зору відповідності їх Святому Письму, Священному Переданню, догматам і канонам, а також мають значення для підтримання церковного миру і єдності. Якщо яка-небудь постанова Собору чи її частина відхиляється 2/3 присутніх архиереїв, то вона виноситься на повторний соборний розгляд. Якщо ж і після цього 2/3 присутніх на Соборі архиереїв її відхиляють, то вона втрачає силу соборної постанови.

18. Відкриттю Собору і його щоденним засіданням передують Божественна літургія, молебень та молитва.

19. Засідання Собору очолює Голова або його заступник, за пропозицією Голови.

20. У засіданнях Собору, крім делегатів, можуть брати участь запрошені богослови, спеціалісти, спостерігачі та гості. Ступінь їхньої участі визначається регламентом, але в будь-якому випадку вони не мають права брати участь у голосуванні. Пропозиції щодо проведення закритих засідань виносяться на розгляд Собору Соборною Радою.

21. Постанови на Соборі приймаються більшістю голосів присутніх делегатів Собору, включаючи 2/3 архиєреїв від загального числа ієрархів. При рівності голосів переважає думка, за яку голосує Святійший Патріарх. Постанови Собору набувають сили відразу після їх прийняття і підписання Святійшим Патріархом (або Місцєблостителем), членами Президії і секретарем.

III. АРХИЄРЕЙСЬКИЙ СОБОР

1. Органом вищої церковної влади між Помісними Соборами є Архиєрейський Собор.
2. Архиєрейський Собор Української Православної Церкви Київського Патріархату складають усі архиєреї та члени Вищої Церковної Ради, за необхідністю.
3. Архиєрейський Собор скликається Святійшим Патріархом Київським і всієї Руси-України (або Місцєблостителем) і Священним Синодом, мірою необхідності, але не рідше одного разу на два роки. За пропозицією Святійшого Патріарха або 1/3 архиєреїв Української Православної Церкви Київського Патріархату може бути скликаний позачерговий Архиєрейський Собор.
4. Архиєрейський Собор підзвітний Помісному Собору.
5. Священний Синод несе відповідальність за підготовку Архиєрейського Собору.
6. До обов'язків Архиєрейського Собору входить:
 - а) збереження чистоти і недоторканості православного віровчення і християнської моралі;
 - б) вирішення принципових богословських, канонічних, богослужбових і пастирських питань, які стосуються як внутрішньої, так і зовнішньої діяльності Церкви;
 - в) компетентне тлумачення святих канонів та церковного законодавства;
 - г) піклування про українські переклади Святого Письма й богослужбових книг та їх затвердження;
 - д) канонізація святих;
 - е) піклування про належне виховання й освіту кандидатів на священників і церковнослужителів;

- є) створення і ліквідація епархій, синодальних установ, духовних шкіл загальноцерковного призначення і затвердження їх положень;
 - ж) висловлювання пастирської стурбованості проблемами сучасності;
 - з) піклування про справедливі відносини між Церквою і державою, відповідно до цього статуту та чинного в Україні законодавства;
 - и) обговорення питань місійної праці в Церкві;
 - і) затвердження нових богослужбових чинів;
 - ї) оцінка діяльності Священного Синоду;
 - й) встановлення взаємовідносин з іншими Помісними Православними Церквами;
 - к) внесення пропозицій напередодні Помісного Собору стосовно порядку денного, програми, регламенту засідань, а також стосовно процедури обрання Патріарха Київського і всієї Руси-України, якщо таке обрання необхідне в зв'язку зі смертю Патріарха;
 - л) нагляд за виконанням постанов Помісного Собору;
 - м) визначення процедури всіх церковних судів;
 - н) обрання постійних членів Священного Синоду та членів Вищої Церковної Ради;
 - о) затверджує зміни та доповнення до Статуту Київської патріархії.
7. Архиерейський Собор є першою інстанцією, яка має право розглядати догматичні і канонічні відхилення в діяльності Святейшого Патріарха.
8. Архиерейський Собор також розглядає справи про канонічні порушення єпископів, скарги на архиереїв, з'ясовує непорозуміння, що можуть виникнути між архиереями.
9. Головою Архиерейського Собору є Патріарх Київський і всієї Руси-України або Місцєблоститель Патріаршого Престолу.
10. Президію Архиерейського Собору складають постійні члени Священного Синоду. Президія несе відповідальність за проведення Собору і керує ним. Президія пропонує порядок денний, програму і регламент засідань Архиерейського Собору.
11. Архиерейський Собор обирає робочі органи і секретаріат. Секретар несе відповідальність за забезпечення Собору

необхідними робочими матеріалами і за складання протоколів. Протоколи підписуються Головою Собору, членами Президії і секретарем.

12. Засідання Собору веде Голова Собору Патріарх або, за його пропозицією, один із членів Президії.

13. На окремі засідання Собору можуть бути запрошені без права вирішального голосу богослови, спеціалісти, спостерігачі і гості.

14. Рішення на Соборі приймаються простою більшістю голосів відкритим або таємним голосуванням, за спеціально обумовленим прийнятим Собором регламентом. Якщо при відкритому голосуванні голоси розділяються порівну, то вирішальним голосом є голос Голови Собору. У випадку рівності голосів при таємному голосуванні проводиться повторне голосування.

15. Ніхто із архиєреїв, які складають Архиєрейський Собор, не може відмовитися від участі в його засіданнях, крім випадків хвороби або з іншої причини, яка визнається Собором поважною.

16. Кворум Архиєрейського Собору складають 2/3 єпископату.

17. Постанови Архиєрейського Собору набувають канонічної сили після їх підписання Головою Собору, президією та секретарем.

18. Архиєрейський собор може звертатися до української пастви з Архипастирськими посланнями.

IV. ПАТРІАРХ

1. Предстоятелем Української Православної Церкви Київського Патріархату є Патріарх, який носить титул: “Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України”.

2. Святійший Патріарх має першість честі серед єпископату Української Православної Церкви Київського Патріархату і підвітний Помісному та Архиєрейському Соборам.

3. Ім'я Патріарха Київського і всієї Руси-України поминається за богослужінням у всіх храмах Української Православної Церкви Київського Патріархату як в Україні, так і за кордоном і проголошується за такою формулою: “Святійшого отця нашого (ім'я), Патріарха Київського і всієї Руси-України”.

4. Патріарх піклується про життя Української Православної Церкви Київського Патріархату і керує нею разом зі Священним Синодом, будучи його Головою.
5. Взаємини між Святейшим Патріархом і Священним Синодом, відповідно до православної традиції, визначаються 34-м правилом Святих Апостолів і 9-м правилом Антиохійського Собору.
6. Патріарх Київський і всієї Руси-України разом зі Священним Синодом скликає Помісні та Архиерейські Собори і головує на них. Святейший Патріарх скликає також засідання Священного Синоду.
7. Виконуючи свої першосвятительські обов'язки, згідно з 34-м Апостольським правилом, Святейший Патріарх Київський і всієї Руси-України:
 - а) втілює в церковне життя постанови Помісних і Архиерейських Соборів і Священного Синоду;
 - б) представляє Соборам звіти про стан Української Православної Церкви Київського Патріархату за період між Соборами;
 - в) підтримує єдність єпископату Української Православної Церкви Київського Патріархату;
 - г) здійснює загальне керівництво всіма синодальними установами;
 - д) звертається з пастирськими посланнями до всієї повноти Української Православної Церкви Київського Патріархату;
 - е) підписує загальноцерковні документи після ухвали їх Священним Синодом;
 - є) здійснює виконавчо-розпорядницькі повноваження в управлінні Київською Патріархією;
 - ж) спілкується з предстоятелями Православних Церков і керівниками інших віросповідань згідно з постановами Соборів або Священного Синоду, а також і від свого імені;
 - з) представляє Українську Православну Церкву Київського Патріархату у зв'язках з органами державної влади;
 - и) має обов'язок піклування про Церкву та її паству перед органами державної влади;

- і) затверджує статути єпархій, синодальних установ, монастирів, духовних навчальних закладів, братств, церковних місій, представництв, подвір'їв тощо;
 - ї) видає укази про призначення єпархіальних архиєреїв, керівників синодальних установ, вікарних архиєреїв, ректорів духовних навчальних закладів та інших посадових осіб, які призначаються Священним Синодом;
 - й) піклується про своєчасне заміщення архиєрейських кафедр;
 - к) доручає архиєреям тимчасове управління вакантними єпархіями;
 - л) спостерігає за виконанням архиєреями їхніх архиєрейських обов'язків в управлінні єпархіями, а також приймає скарги на архиєреїв і дає їм належний хід;
 - м) дає єпископам братні поради як щодо їхнього особистого життя, так і щодо виконання ними архиєрейського обов'язку, у випадку неухвальної до його порад, звертається до Священного Синоду;
 - н) має право відвідин усіх єпархій Української Православної Церкви Київського Патріархату (правило 34 святих апостолів, правило 9 Антиохійського Собору);
 - о) приймає на розгляд справи, пов'язані з суперечками між архиєреями, які до нього звертаються як до посередника, без формального судочинства; рішення Патріарха в таких випадках для обох сторін є обов'язковими;
 - п) надає архиєреям відпустку терміном понад 14 днів;
 - р) нагороджує архиєреїв встановленими титулами, нагороджує кліриків і мирян;
 - с) нагороджує архиєреїв, кліриків і мирян церковними орденами;
 - т) затверджує присудження вчених ступенів і звань;
 - у) турбується про своєчасне виготовлення святого мира;
 - ф) укладає від імені Патріархії угоди, видає доручення, відкриває рахунки у банківських установах.
8. Патріарх є розпорядником загально-церковних фінансів Київської патріархії.
9. Зовнішніми ознаками Патріаршого сану є білий куколь, дві панагії, жезл без сулка і передносний хрест.

10. Патріарх Київський і всієї Руси-України є єпархіальним архиєреєм Київської єпархії, що складається із міста Києва та Київської області. Патріарху Київському і всієї Руси-України в управлінні Київською єпархією за Указом Патріарха допомагає вікарний єпископ на правах єпархіального архиєрея.
11. Територіальні кордони управління, яке здійснює вікарний єпископ на правах єпархіального архиєрея, визначаються Патріархом Київським і всієї Руси-України.
12. Патріарх Київський і всієї Руси-України є священноархимандритом Києво-Печерської лаври та інших монастирів, які мають особливе історичне значення, та керує всіма церковними ставропігіями.
13. Ставропігійні монастирі і подвір'я в Київській єпархії утворюються за указами Патріарха Київського і всієї Руси-України.
14. Утворення ставропігій у межах інших єпархій здійснюється за згодою єпархіального архиєрея та за рішенням Патріарха Київського і всієї Руси-України і Священного Синоду.
15. Посада Предстоятеля Української Православної Церкви Київського Патріархату і сан Патріарха є пожиттєвими.
16. Право суду над Патріархом Київським і всієї Руси-України належить Помісному Собору.
17. Вихід Патріарха на спокій може бути тільки на його прохання.
18. На випадок смерті Патріарха Київського і всієї Руси-України, його виходу на спокій, перебування під церковним судом або з іншої причини, яка робить неможливим виконання ним патріарших обов'язків, Священний Синод під головуванням найстарішого за хіротонією постійного члена Священного Синоду терміново обирає з числа постійних членів Священного Синоду Місцєблостителя Патріаршого Престолу.
19. Вибір Місцєблостителя Патріаршого Престолу відбувається таємним голосуванням на альтернативній основі членами Священного Синоду.
20. Церковне майно, яким володіє Патріарх у силу свого становища і посади, після його смерті переходить до Патріаршого Престолу. Особисте майно успадковується згідно з цивільним законодавством про спадщину.

21. В період міжпатріаршества:

- а) Українською Православною Церквою Київського Патріархату керує Священний Синод під головуванням Місцеблюстителя;
- б) ім'я Місцеблюстителя виголошується в усіх храмах Української Православної Церкви Київського Патріархату;
- в) Місцеблюститель виконує обов'язки Патріарха Київського і всієї Руси-України так, як вони викладені в п. 7 розділу IV даного Статуту, крім підвищення архиєреїв у їх сані.
- г) послання до української пастви, а також до глав інших Церков направляються за підписом Місцеблюстителя.

22. Через три місяці, але не пізніше шести місяців після звільнення Патріаршого Престолу, Місцеблюститель і Священний Синод скликають Помісний Собор для обрання нового Патріарха.

23. Кандидат на Патріарха повинен відповідати таким вимогам:

- а) бути єпископом Української Православної Церкви Київського Патріархату; мати вищу богословську освіту, відповідний досвід церковного керівництва і відзначатися прихильністю до канонічного правопорядку;
- б) користуватися доброю думкою і довірою ієрархів, кліру і мирян;
- в) мати вік не молодше 40 років;
- г) бути українцем.

V. СВЯЩЕННИЙ СИНОД

1. Священний Синод, який очолює Патріарх Київський і всієї Руси-України (Місцеблюститель), є органом управління Українською Православною Церквою Київського Патріархату в період між Помісними та Архиєрейськими Соборами.

2. Священний Синод підзвітний Архиєрейському Собору і через Патріарха Київського і всієї Руси-України представляє йому звіт за міжсоборний період.

3. Священний Синод складається з голови – Патріарха Київського і всієї Руси-України (Місцеблюстителя), п'яти постійних і трьох тимчасових членів – єпархіальних архиєреїв.

4. Постійними членами є єпархіальні архиєреї: два від Західного регіону України, один від Центрального регіону України, один від Східного регіону України і один від закордонних єпархій.

5. Постійні члени обираються Архиєрейським Собором. В разі необхідності може бути заміна постійного члена Синоду.
6. Тимчасові члени викликаються на сесію Святійшим Патріархом і Священним Синодом із трьох регіонів України – Центрального, Західного і Східного за чергою єпископської хіротонії.
7. Священний Синод має дві сесії на рік: зимову (вересень – лютий) і літню (березень – серпень)
8. Кворум Синоду складають дві третини його членів.
9. На засіданнях Священного Синоду можуть бути присутні єпархіальні архиєреї, керівники синодальних установ і ректори духовних академій при розгляді справ, які стосуються їх єпархій, установ і духовних шкіл, з правом дорадчого голосу.
10. Засідання Священного Синоду скликаються Святійшим Патріархом.
11. Як правило, засідання Священного Синоду є закритими.
12. Порядок денний представляє Святійший Патріарх, і він затверджується Синодом на початку першого дня засідання. Питання, які потребують попереднього вивчення, Голова Синоду своєчасно направляє членам Синоду.
13. Коли на Синоді розглядається скарга на єпархіального архиєрея, в тому числі і на члена Синоду, зацікавлена особа повинна давати пояснення, а при вирішенні справи залишати залу засідання.
14. Секретар Синоду обирається Священним Синодом. В його обов'язки входить підготовка матеріалів для засідання Синоду і складання журналів засідань.
15. Всі документи Синоду підписуються Святійшим Патріархом і членами Синоду і скріплюються печаткою Синоду.
16. Постанови Священного Синоду приймаються за загальною згодою всіх учасників засідань, або більшістю голосів. При рівності голосів, голос Святійшого Патріарха є вирішальним. Ніхто із присутніх на засіданнях членів Священного Синоду не може ухилитися від участі у голосуванні.
17. Член Синоду у випадку незгоди з прийнятим рішенням може подати у письмовій формі обґрунтовану окрему думку протягом трьох днів. Окремі думки прикладаються до справи, але не припиняють рішення Священного Синоду.

18. У тих випадках, коли Патріарх Київський і всієї Руси-України визнає, що прийняте рішення не буде на благо Церкви, він заявляє протест. Протест повинен бути зробленим на тому ж засіданні, а потім у семиденний термін у письмовій формі поданий до Синоду. Після семи днів справа знову розглядається Священним Синодом. Якщо Святійший Патріарх Київський і всієї Руси-України не погоджується з новим рішенням, справа передається на розгляд Архиєрейського Собору. Якщо справу відкласти неможливо і рішення має бути прийняте негайно, Патріарх Київський і всієї Руси-України діє на свій розсуд. Прийняте таким чином рішення виноситься на розгляд надзвичайного Архиєрейського Собору, від якого і залежить його остаточне рішення.

19. Всі журнали й ухвали Священного Синоду підписуються Святійшим Патріархом і всіма членами Синоду на засіданні, навіть якщо деякі з них не згодні з прийнятими ухвалами і подали письмово свою обґрунтовану особисту думку.

20. Ухвали Священного Синоду набирають силу після їх підписання і не підлягають перегляду, крім тих випадків, коли надходять нові матеріали, які змінюють сутність справи.

21. Святійший Патріарх як Голова Священного Синоду здійснює нагляд за виконанням прийнятих постанов.

22. До обов'язків Священного Синоду належить:

а) нагляд і піклування про неушкоджене збереження і роз'яснення православної віри, норм християнської моралі і побожності;

б) підтримування єдності з іншими Православними Помісними Церквами;

в) турбота про внутрішню єдність Української Православної Церкви Київського Патріархату;

г) організація внутрішньої і зовнішньої діяльності Церкви та вирішення питань загальноцерковного значення, які в зв'язку з цим виникають;

д) тлумачення канонічних постанов і вирішення труднощів з їх застосуванням;

е) регулювання богослужбових питань;

є) підготовка матеріалів до канонізації святих;

- ж) прийняття дисциплінарних постанов, які стосуються кліру, чернецтва і церковних працівників;
- з) піклування про нормальні відносини між Українською Православною Церквою Київського Патріархату і Державою згідно з українським законодавством;
- и) висловлювання пастирської стурбованості суспільними проблемами;
- і) звернення зі спеціальним посланнями до української пастви;
- ї) координація дій, спрямованих на підтримку миру і справедливості;
- й) прийняття статутів Київської патріархії, єпархіальних управлінь, синодальних установ, монастирів, духовних навчальних закладів, братств і місій, подвір'їв та інших, а також змін та доповнень до них.

23. Священний Синод:

- а) пропонує і обирає кандидатів на єпископів Української Православної Церкви Київського Патріархату;
- б) переміщує єпископів на інші кафедри, у випадку необхідності і звільняє їх на спокій;
- в) викликає єпархіальних архиєреїв для участі в сесії Священного Синоду;
- г) розглядає звіти про стан єпархій і виносить за ними постанову;
- ж) перевіряє діяльність єпархіальних архиєреїв в разі необхідності.
- з) призначає ректорів духовних академій і семінарій, керівників синодальних установ.

24. В разі необхідності Священний Синод може створювати комісії або інші робочі органи для піклування:

- а) про переклад богослужбових книг на українську мову і їх видання;
- б) про підвищення богословської освіти, покращення духовного та морального стану кліру;
- в) про благодійницьку, місійну і просвітницьку діяльність;
- г) про виготовлення церковного начиння, свічок, облачення і всього необхідного для відправлення богослужінь;
- д) про покращення стану чернечого життя.

25. Священний Синод утворює і ліквідує єпархії і синодальні установи, змінює їх назви, утворює ставропігії з наступним затвердженням Архирейським Собором.
26. Священний Синод судить усі справи, передані єпархіальними судами.
27. Священний Синод піклується про бюджет Української Православної Церкви Київського Патріархату.
28. Священний Синод тлумачить даний статут у разі необхідності.

VI. ВИЩА ЦЕРКОВНА РАДА

1. Вища Церковна Рада є дорадчим органом в управлінні Української Православної Церкви Київського Патріархату.
2. Вищу Церковну Раду складають Святійший Патріарх (Голова), постійні члени Священного Синоду та одинадцять членів із числа духовенства і мирян, обраних на Архирейському Соборі. На засідання Вищої Церковної Ради можуть запрошуватися в якості консультантів правознавці, економісти, фахівці з питань освіти, культури та інші.
3. Засідання Вищої Церковної Ради скликає Патріарх Київський і всієї Руси-України і головує на них.
4. Засідання Вищої Церковної Ради скликаються за мірою необхідності, але не менше одного разу на рік.
5. Вища Церковна Рада обговорює:
 - а) господарські питання;
 - б) питання церковно-державних відносин згідно з українським законодавством;
 - в) участь мирян у церковному житті;
 - г) зв'язок Церкви з громадськими організаціями;
 - д) участь Церкви у духовно-патріотичному вихованні в Збройних Силах України та інших силових структурах;
 - е) будівництво та реставрацію храмів і монастирів;
 - є) участь Церкви у суспільному житті України;
 - ж) співпрацю Церкви з засобами масової інформації;
6. Вища Церковна Рада обирає секретаря Ради, в обов'язки якого входить підготовка матеріалів та постанов засідань Ради.

VII. КИЇВСЬКА ПАТРІАРХІЯ ТА СИНОДАЛЬНІ УСТАНОВИ

1. Київська патріархія є центральною установою Української Православної Церкви Київського Патріархату, яка об'єднує Синодальні структури, і якою безпосередньо керує Патріарх Київський і всієї Руси-України.
2. Фінансами Київської патріархії безпосередньо розпоряджається Патріарх Київський і всієї Руси-України, він укладає угоди від імені Патріархії, видає доручення, відкриває рахунки, в тому числі і валютні, у банківських установах.
3. Синодальні установи є установами Української Православної Церкви Київського Патріархату, які видають загально-церковними справами в межах їх компетенцій.
4. Київська патріархія і синодальні установи є органами виконавчої влади Патріарха Київського і всієї Руси-України і Священного Синоду.
5. Київська патріархія має виключне право повноважно представляти Патріарха Київського і всієї Руси-України і Священний Синод в межах своєї діяльності та своєї компетенції.
6. Синодальні установи створюються або ліквідуються за рішенням Архиєрейського Собору і Священного Синоду і підзвітні їм.
7. Статути Київської патріархії і синодальних установ і зміни та доповнення до них затверджуються Патріархом Київським і всієї Руси-України.
8. Синодальні установи очолюють особи, яких призначає Священний Синод.
9. Синодальними установами Української Православної Церкви Київського Патріархату є:
 - а) Управління духовної освіти (Учбовий комітет);
 - б) Видавниче управління;
 - г) Управління зовнішніх церковних зв'язків;
 - д) Управління духовно-патріотичного виховання Української Православної Церкви Київського Патріархату у зв'язках зі Збройними Силами та іншими військовими формуваннями України;
 - е) Економічне управління;

- є) Управління Української Православної Церкви Київського Патріархату з духовного виховання в місцях позбавлення волі;
 - ж) Управління з питань благодійницької діяльності і гуманітарної допомоги;
 - з) Управління катехизації та релігійної освіти;
 - і) Управління у справах молоді.
10. У випадку необхідності, можуть бути створені інші синодальні установи.
11. Діяльність синодальних установ визначається статутами і положеннями, затвердженими Патріархом Київським і всієї Руси-України.

VIII. ЄПАРХІЇ

1. Українська Православна Церква Київського Патріархату ділиться на єпархії – місцеві Церкви, які очолюються єпархіальними архиєреями – керуючими єпархіями і складаються з парафій, об'єднаних у благочиння (деканати), а також з монастирів і духовних навчальних закладів, братств, сестрицтв і місій, які знаходяться на даній території.
2. Єпархія утворюється за рішенням Священного Синоду з наступним затвердженням Архиєрейським Собором.
3. Кордони єпархії визначаються адміністративно-територіальним поділом областей і районів України.
4. В кожній єпархії існують органи єпархіального управління (єпархіальне управління), які діють в межах, визначених канонами і даним Статутом. Єпархія має право юридичної особи, після реєстрації її Статуту.
5. Для задоволення церковних потреб в єпархіях можуть бути створені необхідні установи, діяльність яких визначається Положеннями (Статутами), затвердженими Священним Синодом.

1. Єпархіальний архиєрей (керуючий єпархією)

6. Єпархіальний архиєрей (керуючий єпархією), за наступництвом влади від святих Апостолів, є предстоятелем місцевої Церкви – єпархії, який канонічно і соборноправно керує нею разом з кліром і мирянами.
7. Єпархіальний Архиєрей обирається і призначається Священним Синодом з урахуванням думки духовенства і мирян

тієї чи іншої єпархії і отримує Указ про це Патріарха Київського і всієї Руси-України.

8. Кандидати на архиєреїв обираються у віці не молодше 30 років, із ченців або із білого духовенство, які не перебувають у шлюбі, з обов'язковим постригом в чернецтво.

9. Кандидат на єпископа повинен відповідати високому званню єпископа за своїми моральними якостями і мати вищу богословську освіту.

10. Єпархіальний архиєрей користується повнотою ієрархічної влади у справах віровчення, священнодіяння й управління.

11. Єпархіальний архиєрей носить титул, який включає в себе найменування кафедрального міста. Архиєрейські титули визначаються Священним Синодом.

12. Єпархіальний архиєрей може мати вікарного єпископа з обов'язками, що визначаються єпархіальним архиєреєм. Вікарний єпископ призначається Священним Синодом на прохання єпархіального архиєрея.

13. Єпархіальний архиєрей є повноважним представником Церкви перед державними органами влади з питань у межах своєї єпархії.

14. Єпархіальний архиєрей рукопокладає і призначає кліриків на парафії, призначає всіх працівників єпархіальних установ і благословляє чернечі постриги.

15. Єпархіальний архиєрей має право приймати в клір своєї єпархії духовенство з інших єпархій за наявності відпускних грамот, а також відпускати священнослужителів до інших єпархій, надаючи відпускні грамоти й особисті справи на запит архиєреїв.

16. Без згоди єпархіального архиєрея рішення органів єпархіального управління не вступає в законну силу.

17. Єпархіальний архиєрей може звертатися з архиєпископським посланнями до кліру і мирян своєї єпархії.

18. В обов'язки єпархіального архиєрея входить представляти Патріарху Київському і всієї Руси-України щорічний звіт за визначеною формою про свою діяльність та про адміністративно-релігійний та фінансово-господарський стан єпархії.

19. В обов'язки єпархіального архиєрея входить:

- а) відправляти регулярно богослужіння і проповідувати;
- б) піклуватися про призначення священнослужителів на парафії;
- в) піклуватися про збереження чистоти православної віри, християнської моралі і побожності;
- г) стежити за побожним відправленням богослужіння.
- д) відповідати за виконання положень даного Статуту, постанов Соборів і Священного Синоду;
- е) кликати єпархіальні збори, єпархіальні ради і головувати на них;
- є) затверджувати статuti парафій та інших церковних підрозділів, які входять до складу його єпархії;
- ж) згідно з церковними канонами відвідувати парафії своєї єпархії і здійснювати контроль за діяльністю духовенства та парафіяльних рад згідно з їх статутами;
- з) дбати про належний духовний і освітній рівень духовенства своєї єпархії;
- и) мати архипастирське спостереження за життям і діяльністю монастирів своєї єпархії;
- і) представляти для призначення Священним Синодом ректорів духовних навчальних закладів;
- ї) затверджувати статuti парафій;
- й) надавати відпустки духовенству;
- к) клопотати перед Патріархом Київським і всієї Руси-України про церковні нагороди духовенства і мирян, а також самому нагороджувати в межах своєї компетенції;
- л) надавати благословення на відкриття нових парафій;
- м) благословляти будівництво і ремонт храмів, молитовних будинків і каплиць та турбуватися про їх зовнішній вигляд та інтер'єр відповідно до православної церковної традиції;
- н) освячувати храми, каплиці і молитовні будинки;
- о) розпоряджатися фінансами єпархії, укладати від імені єпархії угоди, видавати доручення, відкривати рахунки в банківських установах;
- п) здійснювати контроль за релігійною, адміністративною та фінансовою діяльністю парафій, монастирів, навчальних закладів та інших підрозділів єпархії;
- р) піклуватися про благодійницьку діяльність і гуманітарну допомогу;

- с) піклуватися про забезпечення парафій усім необхідним для звершення богослужінь;
- т) здійснювати церковний суд над духовенством і церковнослужителями у першій інстанції;
- у) вирішувати відповідно до церковних канонів питання, які виникають при укладенні церковних шлюбів і розлучень;
- ф) вирішувати питання, пов'язані з володінням, користуванням і розпорядженням майном єпархії згідно з українським державним законодавством;
- х) піклуватися про видання і розповсюдження церковних газет і журналів та іншої духовної літератури;
- ц) стежити за церковною дисципліною духовенства та його моральним станом;

20. Овдіолою єпархією тимчасово керує архиєрей, призначений Патріархом Київським і всієї Руси-України. Тимчасово керуючий єпархією архиєрей не приймає рішень, які стосуються реорганізації єпархіального життя, не переміщає духовенства на парафіях і не робить суттєвих змін в єпархіальному житті.

21. Під час удівства єпархії Єпархіальна рада створює комісію для інвентаризації єпархіального майна і складає відповідний акт для передачі єпархії новопризначеному архиєрею.

22. Церковне майно, яким володів спочилий архиєрей за своїм положенням і посадою і яке знаходиться в офіційній архиєрейській резиденції, після його смерті переходить у власність єпархії. Особисте майно спочилого архиєрея успадковується відповідно до чинного українського законодавства.

23. Єпархіальним архиєреям надається право відлучатися із своїх єпархій з поважних причин на термін не більше 14 днів, не отримуючи попереднього дозволу вищої церковної влади; на більший же термін відлучення архиєрей повинен брати дозвіл у Святійшого Патріарха в установленому порядку.

24. Утримання єпархіальних архиєреїв визначається Священним Синодом. При звільненні на спокій і вихід на пенсію – пенсія визначається відповідно до пенсійного законодавства України.

2. Єпархіальні збори

25. Єпархіальні збори, які очолює єпархіальний архиєрей, є органом управління єпархією і складаються із кліру,

представників чернецтва і мирян, які живуть на території єпархії і входять до канонічних підрозділів єпархії.

26. Єпархіальні збори скликаються єпархіальним архиєреєм за необхідністю і його розсудом.

27. Головою єпархіальних зборів є єпархіальний архиєрей.

28. Єпархіальні збори обирають заступника голови і секретаря. Заступник голови може керувати зборами за дорученням єпархіального архиєрея. Секретар несе відповідальність за підготовку протоколів засідання єпархіальних зборів.

29. Кворум зборів складає проста більшість його членів. Рішення приймаються більшістю голосів. У випадку рівності, голос голови є вирішальним.

30. Єпархіальні збори:

а) обирають делегатів на Помісний Собор та членів єпархіальної ради;

б) вирішують питання церковного життя в межах єпархії.

31. Єпархіальні збори працюють згідно з прийнятим порядком денним і регламентом.

32. Протоколи єпархіальних зборів підписують голова, його заступник і секретар.

3. Єпархіальна рада

33. Єпархіальна рада, яку очолює єпархіальний архиєрей, є дорадчим органом управління єпархією. Єпархіальна рада утворюється з благословення єпархіального архиєрея і складається із п'яти осіб – чотирьох у священному сані і одного мирянина, три із яких призначаються архиєреєм, а два призначаються єпархіальними зборами на три роки.

34. Єпархіальна рада засідає регулярно, але не рідше одного разу на півроку.

35. Кворум єпархіальної ради складає більшість її членів.

36. Єпархіальна рада працює на підставі порядку денного, запропонованого головою.

37. Єпархіальний архиєрей призначає секретаря єпархіальної ради із числа її членів. Секретар відповідає за підготовку необхідних матеріалів і складає протоколи засідань.

38. Єпархіальна рада:

а) допомагає архиєрею в управлінні єпархією;

б) розглядає скарги духовенства і парафіяльних рад;

- в) піклується про будівництво і ремонт храмів;
 - г) контролює діяльність парафіяльних рад;
 - д) розглядає парафіяльні звіти;
 - є) здійснює ревізію єпархіальних установ;
 - е) вирішує справи, які єпархіальний архиєрей направляє в єпархіальну раду для винесення рішень та надання рекомендацій.
 - ж) розглядає питання богослужбової практики і церковної дисципліни.
 - з) розглядає питання благодійництва та гуманітарної допомоги.
39. Єпархіальна рада має право церковного суду в першій інстанції.

4. Єпархіальні управління та інші єпархіальні установи

40. Єпархіальне управління є виконавчо-розпорядчим органом єпархії, знаходиться під безпосереднім керівництвом єпархіального архиєрея і разом з іншими єпархіальними установами покликане допомагати архиєрею в здійсненні його виконавчої влади.
41. Єпархіальний архиєрей керує діяльністю єпархіального управління і всіх єпархіальних установ, призначає посадових осіб згідно зі штатним розкладом.
42. Діяльність єпархіальних управлінь, як і інших єпархіальних установ регламентується єпархіальними статутами та архиєрейськими розпорядженнями.
43. Кожне єпархіальне управління повинно мати канцелярію, бухгалтерію, архів та необхідну кількість інших відділів, які забезпечують видавничу, інформаційну, соціально-благодійницьку, просвітницько-виховну, будівельно-реставраційну, господарську та інші види єпархіальної діяльності.
44. Секретар єпархіального управління несе відповідальність за діловодство єпархії і в межах, визначених єпархіальних архиєреєм, допомагає йому в управлінні єпархією і в керівництві єпархіальним управлінням.

5. Благочиння (Деканати)

45. Єпархія ділиться на благочиння (деканати) на чолі з благочинними, які обираються духовенством благочиння і призначаються єпархіальним архиєреєм.

46. Межі благочинь (деканатів) визначаються адміністративним поділом області.

47. До обов'язків благочинного (декана) належить:

а) турбота про збереження чистоти православної віри і належне духовно-моральне виховання віруючих;

б) нагляд за відправленням богослужінь, за станом церковної проповіді, за достойним станом вівтаря, престолу, жертovníка та всього храму в цілому;

в) турбота про виконання постанов і розпоряджень єпархіальної влади;

г) контроль за своєчасним надходженням парафіяльних внесків на утримання єпархії;

д) надання порад священнослужителям як стосовно виконання ними своїх обов'язків, так і стосовно їх особистого життя;

є) вирішення суперечок між духовенством і парафіяльними радами без формального судочинства і з доповіддю про найбільш значимі та вагомі інциденти єпархіальному архиєрею.

е) розслідування церковних правопорушень за вказівкою єпархіального архиєрея;

ж) клопотання перед єпархіальним архиєреєм про церковні нагороди духовенства і мирян;

з) внесення пропозицій єпархіальному архиєрею щодо заміщення вакантних посад у парафіях священниками, дияконами, псаломщиками і регентами;

и) піклування про задоволення релігійних потреб віруючих у парафіях, де тимчасово відсутні священнослужителі;

і) спостереження за будівництвом і ремонтом храмів у межах благочиння;

ї) турбота про забезпечення храмів усім необхідним для звершення богослужінь і нормального парафіяльного діловодства;

й) піклування про розповсюдження газет, журналів та іншої духовної літератури;

к) виконання інших обов'язків, покладених на нього єпархіальним архиєреєм.

48. Благочинний повинен не менше одного разу на рік відвідувати всі парафії свого благочиння для перевірки належного відправлення богослужінь, внутрішнього і

зовнішнього вигляду храмів, а також для перевірки належного ведення парафіяльних справ.

49. З благословення єпархіального архиєрея, на прохання настоятеля, парафіяльної ради або парафіяльних зборів благочинний може проводити засідання парафіяльних зборів.

50. З благословення єпархіального архиєрея благочинний може скликати священників для розгляду загальних церковних потреб благочиння.

51. Щорічно благочинний представляє єпархіальному архиєрею звіт про стан благочиння і про свою діяльність.

52. Діяльність благочинного фінансується з коштів його парафії, а за необхідності – із загальноєпархіальних внесків.

ІХ. ПАРАФІЇ (РЕЛІГІЙНІ ГРОМАДИ)

1. Парафія – це громада православних християн Української Православної Церкви Київського Патріархату, яка складається із священнослужителів і мирян і знаходиться під канонічним управлінням свого єпархіального архиєрея і призначеного ним священника – настоятеля.

2. Для отримання статусу юридичної особи парафія реєструється державними органами у порядку, визначеному законодавством Української держави.

3. Парафія (релігійна громада) Української Православної Церкви Київського Патріархату може отримати у власність або в користування храм, отримати в оренду приміщення, купити будинок або інше приміщення для церковних потреб, а також придбати у власність інше необхідне їй майно.

4. Парафія у своїй діяльності керується постановами Помісних та Архиєрейських Соборів Української Православної Церкви Київського Патріархату, постановами Священного Синоду, розпорядженнями єпархіального архиєрея, парафіяльним статутом, а також українським законодавством.

5. Парафія утворюється на загальних зборах віруючих, з благословення єпархіального архиєрея, але без реєстрації Статуту не має права юридичної особи.

6. Парафія приступає до своєї діяльності після реєстрації статуту в державних органах, затвердженого єпархіальним архиєреєм.

7. Парафія у своїй релігійній, адміністративно-фінансовій і господарській діяльності підвітна єпархіальному архиєрею. Парафія виконує рішення єпархіальних зборів, єпархіальної ради і розпорядження єпархіального архиєрея.
8. Органами парафіяльного управління є парафіяльні збори на чолі з настоятелем та парафіяльна рада.
9. Парафія добровільно відраховує зі своїх надходжень кошти на утримання єпархіального управління та загальноцерковні потреби.
10. В разі припинення діяльності парафії (релігійної громади) Української Православної Церкви Київського Патріархату розпорядження рухомим і нерухомим майном, фінансами, які є її власністю, здійснюється відповідно до її Статуту і чинного законодавства за участю представника єпархіального управління. Інше майно повертається попереднім власникам.
11. Релігійна громада, яка бажає увійти до складу Української Православної Церкви Київського Патріархату, повідомляє про це Єпархіальне управління, яке може таку громаду прийняти чи не прийняти. Релігійна громада, яка вступає в юрисдикцію Української Православної Церкви Київського Патріархату, повинна прийняти її Статут і відповідно внести зміни і доповнення до свого попереднього статуту.
12. Парафіям, які того бажають дозволяється зберігати в своїх парафіяльних статутах назву “Українська Автокефальна Православна Церква”, але з обов’язковим зазначенням про приналежність до Київського Патріархату.

1. Настоятель

11. На чолі кожної парафії (релігійної громади) Української Православної Церкви Київського Патріархату стоїть настоятель, якого призначає єпархіальний архиєрей за згодою релігійної громади. У своїй діяльності настоятель підвітний єпархіальному архиєрею.
12. Настоятель покликаний нести відповідальність за звершення богослужінь згідно з церковним уставом, виконання треб, церковну проповідь, релігійно-моральне виховання членів парафії. Він повинен сумлінно виконувати всі богослужбові, пастирські й адміністративні обов’язки, які визначаються його посадою відповідно до церковних канонів і даного Статуту.

13. До обов'язків настоятеля, зокрема, входить:

- а) керівництво причтом у виконанні ним богослужбових і пастирських обов'язків;
- б) нагляд за станом храму, його начинням, наявністю всього необхідного для звершення богослужінь у відповідності до вимог богослужбового уставу;
- в) піклування про правильне і побожне читання і спів у храмі;
- г) турбота про виконання розпоряджень єпархіального архиєрея;
- д) організація недільних шкіл, благодійництва, церковно-громадської і просвітницької діяльності парафії;
- е) скликання і головування на засіданнях парафіяльних зборів;
- є) піклування про виконання рішень парафіяльних зборів і спостереження за діяльністю парафіяльної ради;
- ж) може бути головою парафіяльної ради;
- з) представлення інтересів парафії в органах державної влади і місцевого самоврядування;
- и) надання безпосередньо єпархіальному архиєрею або через благочинного щорічних звітів про стан парафії та її діяльність;
- і) організація парафіяльної бібліотеки;
- ї) розповсюдження церковних газет і журналів та духовної літератури;
- й) видача свідоцтв про хрещення та шлюби.

14. Настоятель може отримати відпустку і тимчасово залишити свою парафію виключно з дозволу єпархіального архиєрея в установленому порядку.

2. Причт

15. Причт парафії визначається у такому складі: священник, диякон і псаломщик. Число членів причту може бути збільшено чи скорочено єпархіальною владою на прохання парафії у відповідності до її потреб, у всякому випадку, причт повинен складатися не менше, як із двох осіб: священника і псаломщика.

16. Обрання і призначення священно- і церковнослужителів здійснюється єпархіальним архиєреєм.

17. Щоб бути рукопокладеним на диякона чи священника, необхідно:

- а) бути членом Української Православної Церкви Київського Патріархату;
- б) бути повнолітнім;

- в) мати необхідні моральні якості;
- г) мати необхідну богословську підготовку;
- д) мати свідчення духівника про відсутність канонічних перешкод для рукопокладення;
- е) не знаходитися під церковним чи цивільним судом;
- є) прийняти церковну присягу.

18. Члени причту можуть переміщатися і звільнятися зі своїх парафій єпархіальним архиєреєм за особистим проханням, проханням парафії, за церковним судом або за церковною доцільністю.

19. Причт парафії несе відповідальність за духовно-моральний стан парафії і за виконання своїх богослужбових і пастирських обов'язків.

20. Члени причту не можуть залишати парафію без дозволу церковної влади, отриманого в установленому порядку.

21. Священнослужитель може брати участь у звершенні богослужіння в іншій парафії за згодою єпархіального архиєрея тієї єпархії, в якій дана парафія знаходиться, або з дозволу благочинного чи настоятеля за наявності посвідчення, яке підтверджує його канонічну правоздатність.

22. Згідно з 13-м правилом IV Вселенського Собору священнослужителі можуть бути прийняті в іншу єпархію тільки за наявності відпускної грамоти єпархіального архиєрея.

3. Парафіяни

23. Парафіянами є особи православного віросповідання, які мають живий зв'язок зі своєю парафією.

24. Кожен парафіянин зобов'язаний брати участь у богослужінні, регулярно приступати до сповіді і святого причастя, зберігати канони і церковні постанови, звершувати діла віри, намагатися духовно удосконалювати себе і сприяти добробуту парафії.

25. Обов'язком парафіян є турбота про матеріальне забезпечення причту і храму.

4. Парафіяльні збори

26. Вищим органом управління парафії є парафіяльні збори, очолювані настоятелем парафії, який за посадою є головою парафіяльних зборів.

27. Членами парафіяльних зборів зареєстрованої державним органом парафії є настоятель та засновники даної парафії, які прийняли статут парафії, регулярно беруть участь у богослужбовому та парафіяльному житті парафії, відомі своєю ревністю до православної віри, провадять християнський спосіб життя, беруть активну участь у вирішенні парафіяльних справ, досягли 18-літнього віку, не знаходяться під заборонаю, а також під церковним та світським судом.

28. На парафіяльні збори можуть бути запрошені віруючі даної парафії, що перебувають у церковному спілкуванні.

29. Прийняття до членів парафіяльних зборів і вихід із них здійснюється на підставі прохання (заяви) рішенням парафіяльних зборів. У випадку визнання члена парафіяльних зборів невідповідним положенню, яке він займає, він може бути виключеним із парафіяльних зборів рішенням парафіяльних зборів. Члени парафіяльних зборів, які відступили від канонів і постанов Української Православної Церкви Київського Патріархату, можуть бути виключені із складу парафіяльних зборів за рішенням єпархіального архиєрея, і на їх місце можуть бути обрані інші.

30. Парафіяльні збори скликаються настоятелем або, за рішенням єпархіального архиєрея, благочинним, або іншим повноважним представником єпархіального архиєрея не рідше одного разу на рік.

31. Парафіяльні збори, присвячені обранню і переобранню членів парафіяльної ради, проводяться за участю благочинного або іншого представника єпархіального архиєрея.

32. Парафіяльні збори правоздатні приймати рішення за умови участі в них не менше половини членів. Постанови парафіяльних зборів приймаються простою більшістю голосів при рівності голосів, вирішальним голосом є голос голови.

33. Головою парафіяльних зборів є настоятель.

34. Парафіяльні збори обирають секретаря із числа своїх членів, який несе відповідальність за складання протоколу засідання.

35. Протокол парафіяльних зборів підписують голова і секретар зборів.

36. Парафіяльні збори проводяться згідно з прийнятим порядком денним, запропонованим головою зборів.

37. До обов'язків парафіяльних зборів належать:

- а) збереження внутрішньої єдності парафії і сприяння її духовно-моральному зростанню;
- б) прийняття статуту парафії, змін і доповнень до нього, які затверджуються єпархіальним архиєреєм і набувають чинності після реєстрації державним органом.
- в) прийняття і виключення членів парафіяльних зборів;
- г) обрання парафіяльної ради і ревізійної комісії;
- д) планування фінансово-господарської діяльності парафії;
- е) збереження церковного майна і турбота про його примноження;
- є) планування витрат, включаючи витрати на благодійницьку і просвітницьку діяльність та єпархіальні внески;
- ж) розгляд та схвалення проектно-кошторисної документації на будівництво і ремонт церковних приміщень;
- з) розгляд фінансових звітів парафіяльної ради і доповідей ревізійної комісії;
- и) розгляд штатного розкладу і визначення утримання членам причту і парафіяльної ради, хору та іншим працівникам храму;
- і) визначення порядку розпорядження майном парафії, згідно зі статутом парафії та чинним українським законодавством;
- ї) турбота про придбання церковного начиння, богослужбових книг, ікон і всього необхідного для відправлення богослужінь;
- й) турбота про стан церковного співу;
- к) розгляд скарг на членів парафіяльної ради і ревізійної комісії;

5. Парафіяльна рада

38. Парафіяльна рада є виконавчим розпорядчим органом парафіяльних зборів і підзвітна настоятелю і парафіяльним зборам.

39. Парафіяльна рада складається з голови – церковного старости, його заступника і скарбника. Парафіяльна рада обирається з числа членів парафіяльних зборів. Головою парафіяльної ради може бути настоятель парафії.

40. Єпархіальний архиєрей має право виключити зі складу парафіяльної ради її члена, якщо він не визнає або порушує церковні канони та статут парафії. У виключних випадках, заради церковного миру, єпархіальний архиєрей має право призначати голову парафіяльної ради.

41. В період між засіданнями парафіяльних зборів парафіяльна рада:

- а) виконує рішення парафіяльних зборів;
- б) представляє на розгляд і затвердження парафіяльних зборів плани господарської діяльності, плани річних витрат та фінансові звіти;
- в) несе відповідальність за збереження в належному стані храму, інших церковних приміщень, церковної території і всього майна, яке знаходиться у власності або в користуванні парафії, і веде його облік;
- г) піклується про придбання церковного майна, веде інвентарні книги;
- д) вирішує поточні господарські питання;
- е) розпоряджається коштами парафії з відома настоятеля і під контролем настоятеля та веде їх облік;
- є) піклується про житло для духовенства у тих випадках, коли воно має в ньому потребу;
- ж) за узгодженням з настоятелем, у відповідності до штатного розкладу, приймає на роботу необхідний обслуговуючий персонал;
- з) піклується про зовнішній і внутрішній вигляд храму, його охорону, підтримує порядок під час богослужінь;
- и) підтримує контакти з органами державної влади, місцевого самоврядування та громадськими організаціями;
- і) турбується про забезпечення храму всім необхідним для відправлення богослужінь.

42. Члени парафіяльної ради можуть бути виключені зі складу парафіяльної ради за рішенням парафіяльних зборів або за розпорядженням єпархіального архиєрея за наявності обґрунтованих підстав;

43. Голова парафіяльної ради – церковний староста – представляє парафіяльну раду в ділових, фінансово-господарських і адміністративних питаннях, а також у суді; у необхідних випадках видає доручення. Парафіяльні збори мають право у разі необхідності доручити повноважному представнику ведення справ з громадськими організаціями, а також захист інтересів парафії в суді.

44. Всі офіційні документи парафії підписують настоятель і голова парафіяльної ради – церковний староста. У випадку, якщо головою парафіяльної ради є настоятель, другий підпис належить скарбнику.

45. Банківські та інші фінансові документи підписують голова парафіяльної ради і скарбник (або бухгалтер). В цивільних правовідносинах скарбник виконує обов'язки головного бухгалтера. Скарбник веде облік і збереження грошових коштів, пожертв та інших надходжень, складає річний фінансовий звіт. Парафія веде бухгалтерську звітність.

46. У разі переобрання парафіяльними зборами голови парафіяльної ради або зміни складу парафіяльної ради, парафіяльні збори утворюють комісію з трьох членів, які складають акт наявності майна і грошових коштів. Парафіяльна рада приймає матеріальні цінності на підставі цього акту.

47. Обов'язки заступника голови парафіяльної ради визначаються парафіяльними зборами.

48. До обов'язків скарбника належить облік і збереження грошових коштів та інших пожертв, ведення прибутково-витратних книг, здійснення за вказівкою голови парафіяльної ради фінансових операцій у межах бюджету і складання річного фінансового звіту.

6. Ревізійна комісія

49. Парафіяльні збори зі свого складу обирають ревізійну комісію парафії у складі голови і двох членів. Ревізійна комісія підзвітна парафіяльним зборам.

Ревізійна комісія перевіряє фінансово-господарську діяльність парафії, збереження та облік майна, його використання за призначенням, проводить щорічну інвентаризацію, контролює грошові надходження і пожертви та витрати грошових коштів. Результати перевірок і відповідні рекомендації ревізійна комісія представляє на розгляд парафіяльних зборів.

50. В разі виявлення зловживань ревізійна комісія інформує парафіяльні збори для прийняття необхідних рішень.

51. Право ревізії фінансової і господарської діяльності парафії належить також єпархіальному архиєрею.

52. Члени парафіяльної ради і ревізійної комісії не можуть бути близькими родичами.

53. До обов'язків ревізійної комісії належить:

- а) регулярна ревізія, включаючи перевірку наявності грошових коштів, законності і правильності витрат і ведення парафією обліку витрат;
- б) нагляд за станом майна;
- в) щорічна інвентаризація;
- г) контроль за церковними кружками і пожертвами.

54. Ревізійна комісія складає акти перевірок і представляє їх на чергове або надзвичайне засідання парафіяльної ради. При виявленні зловживань, нестачі майна та грошових коштів, а також при виявленні помилок у веденні й оформленні фінансових операцій, парафіяльні збори приймають відповідне рішення. Вони мають право подати позов до суду, попередньо отримавши на те згоду єпархіального архиєрея.

X. МОНАСТИРИ

1. Монастир – це церковна установа, де живе і діє чоловіча або жіноча громада, яка складається з православних християн, що добровільно обрали чернечий спосіб життя для духовного і морального удосконалювання і спільного сповідання православної віри та присвятили себе молитві, праці і побожному життю.

2. Рішення про відкриття монастирів належить Патріарху Київському і всієї Руси-України і Священному Синоду після представлення єпархіальним архиєреєм.

3. У порядку, визначеному українським законодавством, монастир набуває права юридичної особи після реєстрації його статуту державним органом України.

4. Ставропігійні монастирі проголошуються рішенням Патріарха Київського і всієї Руси-України та Священного Синоду з дотриманням церковних канонів.

5. Ставропігійні монастирі перебувають під загальним керівництвом і канонічним управлінням Патріарха Київського і всієї Руси-України.

6. Єпархіальні монастирі перебувають під керівництвом і канонічним управлінням єпархіальних архиєреїв.

7. Зарахування в монастир і звільнення з нього відбувається через благословення і розпорядження єпархіального архиєрея

після представлення настоятелем (настоятельницею) або намісником.

8. Монастирі живуть і управляються відповідно до положень даного Статуту, свого власного статуту, зареєстрованого державним органом, а також загального положення про православні монастирі і чернецтво.

9. Монастирі можуть мати скити і подвір'я. Скитом і подвір'ям називається громада православних християн, яка є у підпорядкуванні монастиря і знаходиться за його межами. Діяльність скита і подвір'я регламентується статутом того монастиря, до якого вони належать, і своїм власним статутом. Скит і подвір'я знаходяться в юрисдикції того ж архиєрея, що і монастир.

10. Монастир може купувати, будувати чи орендувати будинки, а також набувати у власність інше рухоме і нерухоме майно.

XI. ДУХОВНІ НАВЧАЛЬНІ ЗАКЛАДИ

1. Духовними навчальними закладами Української Православної Церкви Київського Патріархату є вищі і середні спеціальні навчальні заклади, які готують священно- і церковнослужителів, богословів і церковних працівників.

2. Духовні навчальні заклади перебувають під загальною опікою Патріарха Київського і всієї Русі-України, яка здійснюється через Синодальне управління у справах освіти.

3. Канонічно духовні навчальні заклади входять в юрисдикцію того єпархіального архиєрея, на території єпархії якого вони знаходяться.

4. Духовні навчальні заклади заснуються рішенням Священного Синоду після представлення єпархіального архиєрея, підтриманого Учбовим комітетом.

5. Духовні навчальні заклади керуються і здійснюють свою діяльність на підставі даного Статуту, і свого власного статуту, затвердженого Святійшим Патріархом і Священним Синодом та зареєстрованого державним органом України.

6. Духовні навчальні заклади можуть одержувати у власність або в користування храми, будівлі та інше майно, а також можуть будувати або купувати приміщення для своїх потреб і набувати у власність інше рухоме і нерухоме майно.

ХІІ. ФІНАНСИ І МАЙНО

1. Кошти Української Православної Церкви Київського Патріархату і її підрозділів складаються з:

а) пожертв при звершенні богослужінь, таїнств, треб і обрядів;
б) добровільних пожертв фізичних і юридичних осіб, державних, громадських та інших підприємств, установ, організацій і фондів;

в) пожертв від розповсюдження предметів православного релігійного призначення і православної релігійної літератури (книг, журналів, газет, аудіовідеозаписів), а також від реалізації таких предметів;

г) надходження, від підприємницької діяльності установ, підприємств Української Православної Церкви Київського Патріархату, що використовуються на статутні цілі Української Православної Церкви Київського Патріархату;

д) відрхувань синодальних установ, епархій, епархіальних установ, місій, а також від парафій, монастирів, братств, сестрицтв, їх підприємств, організацій, фондів та ін.;

е) відрхувань від прибутку підприємств, заснованих канонічними підрозділами Української Православної Церкви Київського Патріархату самостійно або разом з іншими юридичними або фізичними особами;

є) інших не заборонених законодавством надходжень, у тому числі прибутків від цінних паперів і вкладів, розміщених на депозитних рахунках, а також від здачі приміщень в оренду.

2. Загальноцерковний план витрат формується за рахунок коштів, відрхуваних епархіями, ставропігійними монастирями та іншими установами, а також коштів, що надходять цільовим призначенням із джерел, згаданих у п. 1 даного розділу.

3. Розпорядником загальноцерковних коштів є Патріарх Київський і всієї Руси-України.

4. Розпорядниками коштів синодальних установ у межах запланованих витрат є їх керівники.

5. Епархіальні бюджети формуються з джерел, згаданих у п. 1 даного розділу.

6. Розпорядником загальноепархіальних коштів є епархіальний архиерей.

7. Єпархія може отримувати для своїх потреб земельні ділянки, будівлі, в тому числі культові, приміщення для виробничої, соціальної, благодійницької, культурно-просвітницької діяльності, а також інше майно, необхідне для забезпечення своєї статутної діяльності, яке надається державними, муніципальними, громадським та іншими організаціями, а також громадянами згідно з законодавством України, або мати їх у власності.

8. Кошти парафій, монастирів, духовних навчальних закладів, братств і сестритств формуються із джерел, згаданих у п. 1 даного розділу.

Кошторис витрат духовних навчальних закладів затверджується єпархіальним архиєреєм.

9. Розпорядниками коштів парафій, монастирів, духовних навчальних закладів, братств і сестрицтв, на основі підзвітності єпархіальним архиєреям, є відповідно голови парафіяльних рад разом з членами парафіяльних рад на основі підзвітності парафіяльним зборам на чолі з настоятелями парафій, намісниками або настоятелями (настоятельницями) монастирів, ректори духовних навчальних закладів, голови братств або сестрицтв разом з членами рад братств і сестрицтв.

10. Парафія, монастир, духовний навчальний заклад, братство і сестрицтво мають право використовувати для своїх потреб земельні ділянки, будівлі, в тому числі культові, приміщення для виробничої, соціальної, благодійної діяльності, пам'ятки історії та культури, а також інше майно, необхідне їм для забезпечення своєї статутної діяльності, надане їм державними, муніципальними, громадськими та іншими організаціями і громадянами у відповідності до законодавства України, або мати їх у власності.

11. Парафія, з благословення єпархіального архиєрея може мати приписні храми і каплиці, в тому числі в лікарнях, у будинках-інтернатах, у будинках для перестарілих, у військових частинах, в місцях позбавлення волі, на кладовищах, а також в інших місцях – при дотриманні законодавства.

12. У встановленому порядку парафія, монастир, духовний навчальний заклад, братство чи сестритство можуть орендувати, а також будувати або купувати у власність будинки і

приміщення для своїх потреб, рівно ж як і набувати у власність інше необхідне майно.

13. Церковні кошти вносяться на збереження в банк на ім'я юридичної особи (Київської Патріархії, Синодальної установи, єпархіального управління, парафії, монастиря, духовного навчального закладу, братства, сестрицтва та інших) і отримуються за підписом розпорядників кредитів.

14. Патріарх Київський і всієї Руси-України і Священний Синод мають право фінансової ревізії загальноцерковних і єпархіальних коштів. Для здійснення такої ревізії створюється спеціальна синодальна комісія.

15. Фінансова ревізія ставропігійних монастирів здійснюється ревізійною комісією, призначеною Патріархом Київським і всієї Руси-України.

16. Фінансова ревізія єпархіальних монастирів, єпархіальних установ і парафій проводиться за вказівкою єпархіального архиєрея ревізійною комісією, призначеною єпархіальною владою.

17. Парафіяльні ревізійні комісії діють у відповідності з пунктами 50-54 розділу IX даного Статуту.

18. В разі припинення діяльності парафії, монастиря, духовного навчального закладу, братства, сестрицтва, їх рухоме і нерухоме майно та фінанси переходять у розпорядження єпархіального управління як юридичної особи і правонаступника.

19. Для ліквідації парафії, монастиря, духовного навчального закладу, братства, сестрицтва, місії створюється єпархіальним архиєреєм ліквідаційна комісія.

20. Рішення ліквідаційної комісії оформлюється протоколом і затверджується єпархіальним архиєреєм.

ХІІІ. ПРО ПЕНСІЙНЕ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ

Священнослужителі і церковні працівники отримують державну пенсію у відповідності до державного законодавства України. Українська Православна Церква Київського Патріархату може створювати, незалежно від державних, свої допоміжні страховий і пенсійний фонди.

XIV. ПРО ПЕЧАТКИ І ШТАМПИ

1. Патріарх Київський і всієї Руси-України та єпархіальні архиєреї мають штамп і круглу печатку з іменем, титулом і символом.
2. Священний Синод, Київська Патріархія, Синодальні установи, Єпархіальні управління, монастирі, духовні навчальні заклади, парафії, місії, братства, сестрицтва та інші юридичні особи Української Православної Церкви Київського Патріархату мають штамп і круглу печатку з символом.

XV. ЗМІНИ ТА ДОПОВНЕННЯ ДО ДАНОГО СТАТУТУ

1. Даний Статут має силу для всієї Української Православної Церкви Київського Патріархату.
2. Право внесення змін та доповнень до даного Статуту має Архиєрейський Собор з наступним затвердженням Помісним Собором.

Навчальне видання

КАНОНІЧНЕ ПРАВО

НАВЧАЛЬНИЙ ПОСІБНИК

Укладач **свщ. М. Лагодич**

Літературний редактор	Крамар В.В.
Комп'ютерний набір	дияк. Іоан Шубин
Дизайн обкладинки	Гиманик Я. В.

Свідоцтво про державну реєстрацію
ДК № 891 від 08.04.2002 р.

Підписано до друку 14.05.2010. Формат 60x84/16. Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman. Друк офсетний. Умов. друк. арк.21,9.
Обл.-вид. арк.23,5. Зам 167. Тираж 50.
Друкарня Чернівецького національного університету
58012, Чернівці, вул. Коцюбинського, 2.