

ПРОТ. С. В. САВЧУК

# ЦЕРКОВНІ КАНОНИ

В

теорії й практиці



Вінніпег, Ман.

1 9 5 5

ПРОТ. С. В. САВЧУК

**ЦЕРКОВНІ КАНОНИ**

**В**

**теорії й практиці**

**diasporiana.org.ua**

Вінніпег, Ман.  
1955

Printed by  
TRIDENT PRESS LTD.  
Winnipeg, Man.

## ВСТУПНІ ЗАУВАГИ

Матеріал, що склався на цю розвідку, крім кількох додаткових уступів, уперше був друкований у вінніпегському "Вістнику" (чч. від 1-го лютого до 1-го червня 1955 р.) п. н. "Єпископський сан і монашество". Додаткові уступи внесено для доповнення й заокруглення думки, а це само собою збільшило доказовий матеріал. Справлено також декілька друкарських похибок, які, щонайменше в кількох випадках, уносили неясність думки.

У "Вістнику" ця розвідка друкувалася п. н. "Єпископський сан і монашество". Такий наголовок був трохи випадковим; він був зумовлений першою метою розвідки, а саме — дати відповідь на питання, чи єпископ справді му~~сь~~ бути монахом? А що це питання відноситься до справи канонів, то його не можна відокремлювати від питання канонів узагалі, бо воно, само по собі, могло б бути неясне. Отже справа канонів узагалі зовсім послідовно стала основою теми, а справа відношення між

єпископством та монашеством стала лише прикладом, на якому істота канонів як таких розглядається. Відповідно до цього й змінено наголовок розвідки.

\*\*  
\*

Є чимало помилкових поглядів на канони, на їхнє значення й ролю в церкві, які вже не раз вносили та вносять баламутства, а то й затяжні та гострі спори в церкві. З-поміж таких помилкових понять про канони можна виділити два основні.

1. Одно з цих помилкових понять полягає в тому, що дехто вважає канони за нібито вічні, незмінні, непорушні. Згідно з цим, висловам “Святі Канони” (обовязково з великих букв!), “канонічне”, “неканонічне” і т. д. не раз надається якоїсь сакраментальної ваги, а то навіть магічно-чародійного значення. Деколи видається, що для людей з таким помилковим поглядом канони є неначебно важніші й святіші, ніж сама Євангелія та догми; бо коли слово “догми”, що виражає **вічні правди віри**, такі люди пишуть з малої букви, то слово “канони” пишуть звичайно з великої букви й завжди називають їх святими.

Все це робиться тоді, коли по суті

церковні канони мають характер дочасності й змінності, і як такі не є якоюсь недотикальною святістю. Про дочасність і змінність канонів сказано ширше в цій розвідці.

2. Друге з цих помилкових понять про церковні канони полягає в тому, що дехто думає — нібито **всі** на світі православні церкви мають одне й те саме церковне право, одні й ті самі канони, та що всі вони на один незмінний і неподільний лад провадять своє церковне життя.

Цей помилковий погляд виражається, між іншим, терміном “канони вселенської церкви”. В дійсності цей термін — порожній, бо загального, вселенського чи універсального права немає. Кожна місцева православна церква має своє місцеве, **своє власне** церковне чи канонічне право, яке ніколи не є тотожне з правом іншої церкви-сестри. Тому не раз буває, що те, що для одної церкви є канонічне, це для іншої церкви може бути неканонічне.

І так, наприклад, хоч 1-ше правило лаодикійського собору забороняє церковним громадам вибрати собі кандидатів на священників, то, не зважаючи на те, в Україні ця інституція виборности

була в загальній практиці та вважалася за канонічну<sup>1)</sup>). Натомість інші церкви, що додержувалися рішення лаодикійського собору, цю інституцію виборності вважали (лиш для себе!) за неканонічну. Одначе ця очевидна суперечність канонів не перешкодила їм усім бути церквами-сестрами в лоні вселенської православної церкви.

Сімдесятшесте апостольське правило забороняє передавати єпископський сан комусь у спадщині, наприклад братові, синові, чи іншому родичеві; так само 33-те правило шостого вселенського собору осуджує практику вірменської церкви, яка в духовенство приймала “тільки тих, що походили із священничої родини”. А одначе в російській церкві, всупереч 33-му правилу шостого вселенського собору, з давніх-давен завівся був звичай передавати церковні становища з батька на сина, зятя чи когось іншого з родини (відомі “уступочні парафії”). Цей звичай потім на-

---

<sup>1)</sup> “На Україні в церковнім житті скрізь було виборне начало: вільними голосами вибірали священників, єпископів, архимандритів, ігуменів і навіть митрополитів”. (Проф. І. Огієнко: “Українська Культура”, стор. 179). Див. також “Енциклоп. Словар Брокгава”, т. 21, стор. 262.

віть затвердили два собори — стоглавий собор 1551 р. та великий московський собор 1667. Стоглавий собор постановив, що “коли який священник або диякон повдовіє<sup>2)</sup>, а буде в нього відповідний син, чи брат, чи зять, чи небіж, то його треба поставити на опорожнене місце”. А великий московський собор 1667 року, маючи на цілі не допустити, щоб священниками ставали якісь звичайні “сільські неуки”, наказав священникам учити своїх дітей письма, “щоб вони були достойні стати священниками й унасліджувати по своїх батьках парафії та інші церковні становища”. Ця постанова великого московського собору мала силу канона й треба було аж спеціального царського наказу 1867 р., щоб її змінити<sup>3)</sup>.

Якщо б для всіх окремих церков

---

<sup>2)</sup> Був час, коли російські митрополити забороняли повдовілим священникам і дияконам священодіяти, а силували їх конче ставати монахами. Ця заборона була потверджена аж трьома соборами: московським 1504 р., віленським 1509 р. і стоглавим 1551 р. Це отже був російський канон. Він потім був скасований великим московським собором 1667 р. (Див. “Практическое руководство для священнослужителей”, стор. 83).

<sup>3)</sup> “Практическое руководство”, ст. 84.



дійсно існувало яесь спільне універсальне церковне право і якщо б воно зобов'язувало кожду місцеву церкву, то в такому випадку російську церкву, за її вищезгадану практику, напевно осудили б інші церкви-сестри. Однак такого осудження не було, бо не було універсальних церковно-юридичних підстав такого осудження.

Про той факт, що одного спільного права для всіх місцевих церков немає, проф. О. Лотоцький говорить так:

“Церковного права загального, спільного для всіх православних церков, не має. Про *jus universale* можна говорити лише відносно права римо-католицької церкви, де той термін має спеціальне значення. Загальні єсть тільки нормативні догми права, але значення їх — абстрактне. Конкретно лиш деякі єсть спільні для всіх церков первооснови церковного права, деякі первісні джерела права. **А поза тим кожна церква має своє церковне право, як сукупість тих конкретних норм, якими кермувалася вона в осягненню свого певного, сталого, єдиного і вічного ідеалу”**”).

Як бачимо, балачки про церковне

---

<sup>4)</sup> “Конспект лекцій по церковному праву”, стор. 11.

право вселенської церкви, як про щось одноціле, ідентичне для всіх православних церков, або навіть про “канони вселенських соборів”, як про такі, що нібито від першого до останнього абсолютно й невідклично мають зобов'язувати усі місцеві церкви, і то зобов'язувати в однаковій мірі, — не мають жадної підстави.

Правда, в теорії всі православні церкви “визнають” правила вселенських соборів. Але “визнають” у цім випадку не значить заховують чи практикують, бо, як було показано вище, не всі церкви ці правила практикують, а навіть в теорії та практиці заперечують їх. “Визнають” тут означає **шанують**; отже шанують старі правила, як право історичне; подібно, як шануємо пам'ять старої Руської Правди — староукраїнського права. Одначе ми не вважаємо цього історичного права за так зване позитивне право, тобто актуально-діюче. Українці вважають Руську Правду за кодекс розумних законів, а їх кодифікатора кн. Ярослава за це назвали Мудрим, бо **на свій час** це були мудрі закони, а деякі з них може ще й досі актуальні. Але хоч ми історично й “визнаємо” (шануємо) Руську Правду, то ніколи не кажемо, що в кодекс права

новочасної української держави мають увійти всі закони Руської Правди.

“Визнаючи”-шануючи традицію постанов вселенських соборів, кожна церква **в практиці** з власної волі й вибору приймає та зберігає тільки ті правила вселенських соборів, які вповні за-спокуюють вимоги й потреби її життя. Крім того, вона творить також **свої власні канони** чи правила, а все це, разом узятє, становить її церковне чи канонічне право, при чому, ще раз повторюємо, церковне чи канонічне право одної з місцевих церков може аж надто відрізнятись від права інших церков, так, як відрізняються умовини політичні, економічні, етнографічні, географічні, побутові, культурні та всякі інші тих країн, в яких місцеві церкви існують. Одначе різниці в канонічному праві місцевих церков зовсім не порушують духової неподільности Єдиної, Святої, Соборної й Апостольської Церкви, бо та неподільність ґрунтується **на спільних правдах віри**, на догматах, а не на спільнім канонічним праві.

\*\*\*

Нав'язуючи наші зауваги до справи Української Греко-Православної Церкви в Канаді, треба підкреслити той важливий факт, що перший церковний зїзд

у Саскатуні 1918 р., виносячи ухвалу “заложити Українську Греко-Православну Церкву в Канаді”, вичислив усі основні засади, на яких ця церква має базуватися. Але серед тих засад ані одним словом чи натяком не згадано про канони цієї церкви. Згадано тільки про **догми** та **обряд**. Так само і в чартері 1929 р. нічого не говориться про канони Української Греко-Православної Церкви в Канаді, тільки стверджується, що “її **віра і догми** є такі самі, як у різних уже існуючих, греко-православних церков, і що вона придержується **віри і догм** (отже не канонів! — С.В.С), прийнятих першими сімома вселенськими соборами християнської церкви”.

Сталося це може через якийсь недогля чи непоінформованість, що ні в резолюції першого церковного зїзду 1918 року, ні в чартері 1929 р. нічого не згадується про канони новозорганізованої церкви? Хто б так думав, — помилявся б. Відповідальні чинники поступили так тому, бо розуміли, що в східній православній церкві як такій немає одного кодекса канонічного права, що у всіх відношеннях мав би зобов'язувати всі місцеві православні церкви. Вони розуміли натомість, беручи приклад з інших православних церков, що тільки

ті канони зобов'язують дану місцеву церкву, які вона для себе прийме, кермуючись при тому умовами свого власного життя. Отже, на який кодекс канонічного права міг покликатися зїзд 1918 р. та чартер 1929 р.? Вони за такий "кодекс" не могли також вважати правил 7-ох вселенських соборів, бо, які ми бачили, всі місцеві православні церкви в теорії й практиці діяли та діють всупереч деяким правилам цих соборів. Подруге, багато з тих правил відумерли самі собою, і їх уже в жадній церкві привернути не можна.

Підкреслюємо: загального позитивного права вселенської церкви як такої нема взагалі, а є тільки окремі права окремих місцевих церков, і цими своїми власними правами вони, кожна зокрема, кермуються. Коли б механічно зібрати в одну суму всі ці, спільні й різні права всіх окремих церков — грецької, російської, сербської, сирійської і т. д. — і цю повну дисгармонію збірноту умовно назвати технічним терміном "церковне право вселенської церкви", то з тим терміном можна б погодитися хіба під такою умовою, як дехто так умовно годиться з терміном "світова література", хоч такої літератури немає взагалі, а є самостійні літератури окре-

мих народів: українська, англійська, німецька, і т. д. Але в дійсності немає спільної “світової” літератури, хоч такий порожній термін у непоінформованих є. Так само немає “вселенського” канонічного права. Є тільки окреме право для кожної окремої церкви. Коли б хтось доказував, що, наприклад, Українська Греко-Православна Церква в Канаді повинна кермуватися “церковним правом вселенської церкви”, як сумою прав окремих церков, що в тій чи іншій мірі одне одного взаємно себе виключають, то така порада була б позбавлена логіки.

Не займаючи ніякого становища щодо канонів інших православних церков, отже не приймаючи їх формально, ані не беручи їх навіть за якусь вихідну точку — взагалі не згадуючи їх на зїзді 1918 р. та в чартері 1929 р., Українська Греко-Православна Церква в Канаді тим самим стала на становищі творення **свого власного** церковного права, і почала його творити — нарівні з іншими церквами.

Перші свої канонічно-адміністративні правила вона прийняла таки вже на першій церковній зїзді 1918 р. Зміст тих правил був такий: а) Українська Греко-Православна Церква в Канаді “є

в сполучі з другими східними православними церквами і приймає ті самі догми та той самий обряд”. б) Її “священники мають бути жонаті”. в) “Маєтки громад мають бути власністю громад церковних і церковні громади мають ними заряджувати”. г) “Всі єпископи мають бути вибрані загальним собором священства і делегатів від церковних громад і братств” (ця постанова чи не перекреслює всі правила вселенських соборів про назначення єпископів — С.В.С). г) “Церковні громади мають право приймати і віддаляти священників”. Крім цих були ухвалені ще інші постанови, — як у справі братства, корпорації церкви, семінарії, церковних громад та ін. А в відозві, яку зїзд зараз таки видав до українського загалу в Канаді, досить виразно та обширно було виложено церковно-національну ідеологію новозорганізованої церкви.

Перший раз, коли Українська Греко-Православна Церква в Канаді знайшла потребу вияснити чи спрецизувати своє канонічне становище — це на її соборі в Саскатуні 1935 р. В тім році деякі особи підняли були підричну акцію проти Української Греко-Православної Церкви в Канаді, при чому, між

іншим, вперто обстоювали погляд, що канадійська церква перебуваючи в духовній єдності з Українською Православною Церквою в Україні, тим самим нібито підлягає канонам тієї церкви, точніше — канонам з 1921 р.

Собор 1935 р., обговоривши справу докладно, виніс таку постанову:

“Собор констатує, що Українська Греко-Православна Церква в Канаді стояла й стоїть відносно канонів на тому самому становищі, **що і всі інші православні церкви**, а в практичних справах поступає **після свого статута й чарту**, як самостійна церковна організація; коли ж виринає спеціальне канонічне питання в конкретній формі, його рішається після спеціальних студій знавцями, покликаними в цій цілі церковними властями”<sup>5)</sup>).

Церковні непорозуміння 1935 р. та намагання насильно накинати канадійській церкві чужі канони, наглядно показали, яким небезпечним є всякий зв'язок, хочби він був навіть найменший та тільки номінальний, з будь якою іншою церквою чи церковними властями

---

<sup>5)</sup> “Протокол Смого Собору Української Греко-Православної Церкви в Канаді, Саскатуні, Саск., 30 червня, 1—3 липня, 1935”, стор. 73.



поза Канадою. Треба вірити, що вірні й духовний провід Української Греко-Православної Церкви в Канаді ніколи не забудуть цього повчального досвіду.

Ухвала собору 1935 року потім увійшла до Статуту Української Греко-Православної Церкви в Канаді 1951 р., як параграф 2 (а), що наводиться нижче:

**“Щодо правил і постанов 7-ох вселенських соборів, то Українська Греко-Православна Церква в Канаді стоїть на тому самому становищі, що і всі інші східні православні церкви, а коли вирінає спеціальне канонічне питання, передбачене в згаданих правилах і постановах, його передається Консисторією або Собором на розгляд і вивчення соборові єпископів Української Греко-Православної Церкви в Канаді, а коли б такого в данім часі не було, то знавцям, покликаним в тій цілі Собором або Консисторією, після чого Собор виносить рішення”.**

Що цей параграф статуту говорить? З першого погляду могло б здаватися, що про відношення Української Греко-Православної Церкви в Канаді до правил і постанов вселенських соборів, він нічого конкретного не говорить, а тільки загально каже, що вона у відношен-

ню до тих правил і постанов “стоїть на тому самому становищі, що і всі інші східні православні церкви”. Але фактом є, що нічого конкретнішого чи яснішого не треба і не можна сказати. Адже його зміст аж надто ясний: Українська Греко-Православна Церква в Канаді відноситься до правил і постанов вселенських соборів **точно так само**, як відносяться до них усі інші церкви. А їх відношення нам знане: кожна церква сприймає тільки ці постанови вселенських соборі, які ще не затратили своєї ужитковості та не суперечать своєрідним вимогам даної церкви; натомість постанови, яких уже не можна припасувати до теперішніх обставин, і які тим самим не відповідають вимогам життя церкви, — ця церква або цілковито їх усуває або змінює відповідно до своїх потреб. Щож до таких справ, що їх вселенські собори навіть не передбачували, то для їх унормування місцеві церкви ухвалюють для себе зовсім нові, свої власні постанови.

Ось яке становище тих усіх “інших східних православних церков”! І в принципі точно таке саме становище займає Українська Греко-Православна Церква в Канаді. Що воно так, про це свідчить як вище наведений параграф

її статуту, так і додатковий параграф — 3) в), який каже, що Українська Греко-Православна Церква в Канаді має право творити свої власні правила<sup>6)</sup>.

Таке становище зовсім не нарушує основних засад Православної Церкви, а одночасно воно також іде по лінії аспірацій, потреб, вимог і розвитку Української Греко-Православної Церкви в Канаді; треба тільки вважати, щоб це становище завжди вірно інтерпретувати та ніколи від нього не відходити.

**С.В.С.**

Вінніпег, Ман.  
2-го червня 1955.

---

<sup>6)</sup> Тут слід пригадати, що як статут, так і всякі інші постанови чи правила Української Греко-Православної Церкви в Канаді мусять бути згідні з вимогами та змістом її чарту, інакше вони були б неправославні.

## **Єпископський сан і монашество у світлі рішення царгородського собору 880 р.**

У місячнику „Віра й Культура”; в числі за грудень, 1954, появилася стаття п. н. „Єпископ обов'язаний бути монахом”, підписана Архиепископом Михаїлом. У ній високодостойний автор доводить, що 2-ге правило царгородського собору 880 року, яке забороняє єпископові бути рівночасно монахом, не відноситься до цілого монашества, як такого, а тільки до одного ступеня його— до схимонашества. Згідно з цим автор твердить, що єпископ не тільки може, але мусить бути монахом.

Це питання, — питання єпископського сану й монашества, — у нас дотепер не було належно обговорене, ані вияснене мабуть тому, що не було для того спеціальної потреби. Коли ж тепер Архиепископ Михаїл порушив справу на сторінках преси й тим зробив її предметом дискусії, то заходить потреба забрати голос в дискусії та висвітлити цю

справу повніше та й з іншого боку.

Щоб було ясніше, про що йде мова, наводимо дотичне правило з 880 року вповні:

„Хоч дотепер деякі Архиреї, що зійшли в монаший образ, намагалися перебувати у високому служінню Архирейства, і такий порядок залишався без уваги, але цей Святий Вселенський Собор, обмежуючи такий недогляд, і навертаючи ці позапорядкові дії до церковного уставу, постановив: Коли який Єпископ, або хто інший Архирейського сану, захоче зійти в монаше життя і стати на місце покаяння, такий на будуче нехай уже не добивається Архирейського достоїнства, бо обітници монашествуючих мають у собі обовязок покорятися і навчатися, а не учительства, або начальствування; вони дають обіт не інших пасти, а бути пасомими. Тому, як вище сказано, постановляємо: Щоби ніхто з тих, які перебувають у званні Архиреїв і Пастирів, не зводили себе на місце пасомих і каючихся. А коли хто дозволить собі зробити так після проголошення цього права, то такий сам себе зняв із Архирейського місця, тому нехай уже не повертається до попередньо-

го достоїнства, з якого своєю дією сам себе зняв”\*)).

Докази Архієпископа Михаїла, що повище правило відноситься тільки до одного, найвищого ступеня монашества, зводяться до слідуєчого (дослівні вискази шановного автора подані в лапках):

1. „Цей Собор не вважається Вселенським бо Вселенських тільки 7 (сім). Він назвав себе пізніше Вселенським тільки тому, що ухвали його прийняті всією Церквою”.

2. Цей собор складався з 382 єпископів, „з яких може 90% були з монахів”, отже „як могли б вони самі винести проти себе таку ухвалу?”

3. Є три єрархічні ступені монашества: рясофорний монах, монах і схимонах (самотник). Схимонах цілковито вирікається світу, „мов би вже вийшов із світу”. „Деякі старенькі Єпископи й собі бажали такого вже чисто ангольського монашества, верталися в монастир і приймали велику схіму, цебто найвищий ступінь монашества. Але деякі все ж та-

---

\*) Цей переклад узятий з “Віри й Культури”, за грудень 1954.

ки затримували за собою і достоїнство Архирейства і керували Єпархіями. Такий стан був чимсь взаємно виключаючим і не сумісним. Тому Собор своїм правилом таку ненормальність заборонив. Що ж до обітниць перших двох ступенів монашества, то вони не перечать бути Єпископом, бо Єпископство є послух Церкві, а вона вище всіх особистих обітниць кожної людини... Кандидат на Єпископа з мирських приймає монашество тому, що повинний зректися мирського життя, і всецільо присвятити себе Богу і Його Церкві..." Отже все зводиться до того, що „Єпископ обов'язаний бути монахом”.

Тепер розберемо докази шановного автора докладніше, щоб побачити, наскільки вони відповідають дійсності.

Щодо царгородського собору 880 року, то не можна говорити, що він „назвав був себе **пізніше** Вселенським тільки тому, що ухвали його прийняті всією Церквою”. По-перше, якщо собор відбувся і розійшовся, то як він міг „пізніше” назвати себе так, чи інакше? А по-друге, цей собор у своїх постановках виразно називає себе вселенським, що стверджує також Митр. Іларіон

у своїй праці „Поділ Єдиної Христової Церкви”, і на цю працю покликається також Архиепископ Михаїл. Там читаємо таке: „Сам цей Собор під час засідань звав себе Вселенським, бо на ньому були правні представники всієї Церкви, усіх патріярхів” (ст. 167).

Але річ не в тім, як собор себе звав під час засідань, або як ми його звемо тепер, а скоріш у цім, — яку силу мають його постанови та кого вони зобов'язують. Відповідь на це дає нам сам шановний автор, стверджуючи, що „ухвали його прийняті всією Церквою”. Олександр Лотоцький, у своїм „Конспекті лекцій по Церковному Праву” каже, що собор 880 року був “останнім собором, якого постанови заведено до східного каноничного кодекса з іменем соборних постанов” (ст. 34). Це значить, що він був поставлений нарівні з іншими соборами, яких постанови були прийняті всією церквою, а тому хоч він і не називається тепер вселенським, то має силу вселенського, бо зобов'язує цілу вселенську церкву.

Шановний автор наводить, що собор 880 року складався з 383 єпископів, „з яких може 90% були з монахів”, отже



„як могли б вони самі винести проти себе таку ухвалу?”

Звідки достойний автор узяв інформацію про відсоток учасників собору з монахів і не-монахів, — нам не відомо, але самий вираз „з яких може”, говорить, що подана цифра це тільки здогад, або звичайне вгадування, а не перевірений історичний факт.

Але важне не те, скільки яких єпископів на тім соборі було, а важне те, що на нім були **також єпископи не-монахи**. Хай би їх справді було тільки 10%, тобто 38-40 осіб, то й це якнайрішучіше опрокидує твердження, що „єпископ обов'язаний бути монахом”. Навпаки, це доказує, що принаймні до часу того собору єпископи **не мусли** бути монахами, і тому на Соборі були як єпископи з монахів, так і не-монахів.

Що ж спонукало єпископів з монахів до того, що вони, за словами Архиепископа Михаїла, „самі винесли проти себе таку ухвалу?” Про це коротко, але дуже ясно, говорить сама ухвала.

Обов'язком монахів є покорятися і навчатися від своїх настоятелів, а не вчити других, ні над ними начальствувати; вони складають обіти бути пасомими, а

не пасти других. Знов же обовязки єпископів є якраз протилежні: єпископи мають навчати вірних церкви включно з духовенством, мають їх пасти, над ними начальувувати. Як, отже, може одна й та сама особа одночасно виконувати і обовязки єпископа, і обовязки монаха, які себе взаємно виключають? Треба припускати, що єпископи з монахів, які були на царгородському соборі 880 року, самі на собі переконалися про неможливість такого стану, і тому власне, за словами Архиепископа Михайла, „самі винесли проти себе таку ухвалу”. Цей факт, що ухвала була винесена більшістю голосів єпископів з монахів, надає їй ще більшої ваги й значення.

### **Ступені монашества**

Як вже було сказано, Архиепископ Михайл розрізняє три ступені монашества — рясофорних монахів, монахів і монахів схимників (самотників), — і висуває погляд, що 2-ге правило царгородського собору 880 року відноситься тільки до монахів схимників, а не до „перших двох ступенів монашества”. Чи

є підстава на таку інтерпретацію цього правила? Думаємо, що ні.

Точно кажучи, на сході було тільки два ступені властивого монашества. Ними були монахи, або малосхимники, які жили гуртом по монастирях, і великосхимники, які жили самотниками, в затворництві. А те, що Архиепископ Михаїл називає першим ступенем монашества, — рясифорництво, — це фактично послушництво, що є тільки вступним або підготовчим кроком до властивого монашества. Друге правило двократного собору 861 року говорить, що ніхто не може стати монахом, не відбувши послушництва під опікою якогось старшого досвідченого монаха, а п'яте правило того ж собору постановляє, що послушництво мусить тривати не менше трьох років, хіба що через якусь важну недугу буде вказаним термін скоротити, або коли б трапився який побожний чоловік, що вже і в світському життю провадив монаше життя, то в його випадку термін послушництва можна скоротити і до шести місяців. Отже ясно, що послушник не є монахом, тільки кандидатом на монаха.

Коли послушник вже відбув призна-

чений термін і коли покажеться достойним, його висвячують у монахи. Він монахом залишається до смерти, хіба що з важних причин його звільнять від монаших обітів і дозволять повернутися назад до світського життя (для цього є відповідна процедура, над якою тут нема потреби застановлятися).

Коли ж який монах бажає себе ще більше удосконалити, він просить духовну владу про дозвіл стати великосхимником, або самотником. У церковних канонах цей ступень монашества називається затворництвом, а монах—затворником. (Можна сказати, що затворництво повстало на місце колишнього анахоретства; анахорети жили в пустинях, далеко від людей).

Щоб досягнути ступень затворника, кандидат має пробути принаймні три роки звичайним монахом (малосхимником) у монастирі, а потім ще один рік пробути терпеливо в затворі або келії. Коли по впливі того часу він не змінить свого наміру і коли покажеться достойним, — його посвячують у затворника, і тоді йому вже не дозволено виходити не тільки з монастиря, але навіть із своєї келії. Він не сходиться біль-

ше з людьми ні з другими монахами, й лише через віконце келії „стрічається зі світом” — отримує поживу та все інше конечно потрібне для його затворницького життя. Він справді, як каже Архиепископ Михаїл, „цілком вирікся світу, мов би вже вийшов із світу”. Повторяємо: цей ступень монашества в церковних канонах називається “затворництвом”, і цієї назви не можна вживати для означення звичайного монашества, або монахів.

Коли отже 2-ге правило царгородського собору 880 року говорить про монахів чи монашество, то властиво воно говорить про перший ступень дійсного монашества, про малосхимників, тобто про звичайних монахів, а не про затворників, бо інакше собор був би їх назвав властивою назвою.

### **Обіти монашества суперечать обов'язкам правлячого архиєрея**

Що 2 правило собору 880 р. має на увазі звичайне монашество, а не затворництво, говорить сама логіка. Адже не можна собі уявити такого наївного єпископа, хоч би як старенького, що хотів би бути одночасно і єпископом, і за-

творником, знаючи добре, що затворник не сходиться більше зі світом і не може виходити не тільки з монастиря, але навіть з келії, — отже як міг би він серед таких обставин управляти епархією?

Це тим більше, що навіть обіти звичайного монаха суперечать обов'язкам архиерея. Так наприклад, монашество потягає за собою обмеження, а то й втрату деяких цивільних і горожанських прав: відрікшись світу, монах не може займати ніяких світських ні громадських посад; він не може змінювати, без дозволу свого начальства, свого місця проживання; він не може набувати ані завідувати нерухомим майном; він позбавлений права наслідства (спадщини), як також не має права робити завіщання (духівниці); монах не може вмішуватися в церковні чи світські справи, хіба тільки за дозволом місцевого єпископа; він не може робити в своїм власному імені будь-яких зобов'язань чи договорів, і не може приймати чужих речей на перетримання. Ціле життя монаха до найменших подробиць докладно означене монашим уставом: яку ношу він має носити, коли лягати й уставати, коли й скільки разів на день має молитися та

брати участь у богослуженнях; коли й що їсти, а коли і як постити, і багато іншого. Все це аж надто ясно показує, як тяжко, а то й просто неможливо єпископові-монахові завідувати єпархією а одночасно триматися всіх монаших правил.

В “Додатку до Церковних Відомостей”, що були офіційним виданням Святійшого Правлячого Синоду Російської Церкви, в числі з 23-го травня 1909 року є стаття п. з. “Потреби сучасного Російського Монашества”, написана єпископом Ніконом Вологодським і Тотемським. У ній автор, між іншим, так описує завдання російських монастирів і монашества:

“Треба твердо поставити за правило: монастирі існують для монашества, для спасення душ тих, які бажають виховувати себе для царства небесного не тільки подвигом зовнішнього виконання заповідей Божих, але також внутрішньою боротьбою з самим собою, зі своїм внутрішнім давнім (ветхим) чоловіком. Ніяких посторонніх ужиткових цілей, хоч би й найліпших, не можна до цього додавати. В останніх роках — так у періодичній пресі, як і серед загалу, під впливом ріжних довіль-

ностей і неправославних подихів, що всюди вриваються в православне церковне життя, — поширюються і стараються проникнути навіть у середовище самих монахів неясні і перекручені поняття про саму суть монашого життя і призначення монастирів; багато говориться про служіння для народу зі сторони монашества, про переміну монастирів на взір католицьких орденів з різними місіонерськими добродійними та освітніми цілями. Небезпечним є для монашества захоплюватися подібними міркуваннями. Наше православне монашество є обов'язане служити людям своєю ідеєю, як найвищим приміром любови до Бога й ближнього, — виконанням своїх обітів, повним самовідреченням. Такого служіння, — служіння Богові чекає від нього православний російський нарід; таке служіння вимагає повної незалежності від усякого роду занять, які мали б характер світський і які вимагали б точного розкладу часу; тому власне насильно накидати монахам будьяку формально організовану добродійну акцію, заводити в системі монастирського життя службу в лікарнях у ролі постійних братів милосердя, або освітні обов'язки в ролі учителів та вихователів у школах і



притулках, — обов'язково заводити при монастирях подібні установи на світський лад, це значить підмінювати (перемінати) самий ідеал монашества, гасити його правдивого духа, обмежувати свободу духовного виховання та формально-обов'язковою зовнішньою (цебго позамонастирською) діяльністю обмежувати свободу духовного удосконалення.”

З повищого ясно видно, що єпархіяльні єпископи, що їхні урядові, архиєрейські обов'язки якраз і є поза мурами монастирів, не мають змоги виконувати монастирських приписів, ані цілком віддатися монашому життю; а коли б вони бажали це робити, то тим самим не мали б можливости виконувати обов'язків архиєреїв.

Єпископ Нікон, в тій самій статті, також критикує систему, згідно з якою в Росії настоятелями монастирів були звичайно місцеві архиєреї. Через свої єпископські обов'язки вони занедбували обов'язки настоятелів, з чого виходила для монастирів шкода. Отож, автор каже:

“Таки настоятелі, з огляду на рід своєї служби, проводять більшу частину свого часу поза монастирем, поли-

шаючи його на догляд якогонебудь неавторитетного намісника або скарбника; вони зайняті більше своїми позамонастирськими обов'язками, ніж монахами. Не говорю вже про єпархіяльних архиєреїв, яким не можливо ходити на щоденні монастирські богослуження (для них звичайно буває рання обідня і коротенька всенічна в домовій церкві), вони постійно заняті прийняттям відвідувачів, докладами, канцелярщиною, відвідуванням церков, навчальних заведень, — отже їм рідко приходитьсь відправляти богослуження в своїм монастирі.”

Усе, що досі було тут сказано про єпископів, як настоятелів монастирів, треба сказати також взагалі про всіх єпархіяльних архиєреїв з монахів: їм не можливо виконувати обов'язки правлячого архиєрея, а одночасно дотримуватись монаших обітів. І тому, коли монах стає єпископом, його від деяких монаших обітів звільняють; іншими словами, йому до якоїсь міри повертають назад права світського чи цивільного стану і тим самим він уже перестає бути дійсним монахом.

У практиці, принаймні в новіших часах, це зводиться до такої процедури. Коли кандидат на єпископа є світською

особою, то одного дня він може стати монахом, другого дня — дияконом, третього — священником, а четвертого дня єпископом; отож уже четвертого дня по зложенню монаших обітів, — його від деяких з тих обітів звільняють, щоб тим уможливити йому виконувати єпископське служіння. А коли кандидатом на єпископа є священник не-монах, то процедура ще коротша: сьогодні він може стати монахом, а завтра єпископом; отже його повне монашество тривало б яких два дні, не більше.

Автор статті “Єпископ обов’язаний бути монахом” каже, що 2-ге правило царгородського собору 880 року “нічого не говорить про кандидатів на єпископа і про хіротонію їх, бо для того вже був увіковічений сталий порядок”.

Так, для того дійсно був уставлений порядок, але той порядок був нарушений, і тому власне царгородський собор своїм 2-им правилом **“навертає ці позапорядкові дії до церковного уставу”**.

## **Канони не вимагають, щоб єпископ був монахом**

Про те, що кандидат на єпископа не мусів бути монахом, свідчать також церковні канони. Десятий канон сардикійського собору (343 р.) постановляє, що кандидати на єпископа зі світських людей (мирян) мусять перше перейти служіння читця, диякона і пресвітера (священника), і аж тоді можуть бути висвячені в єпископи, але цей канон нічого не говорить про те, що кандидати зі світських ще мали б вдатку стати й монахами. Коли б кандидат на єпископа з мирян справді був обов'язаний стати перше монахом, то собор цього факту напевно був би не промовчав.

Ще цікавіше свідчення про це маємо в 17-ім каноні двократного собору (861 року). В ньому говориться, щоб нікого ані з мирян, ані з монахів не висвячувати в єпископи, аж поки вони не перейдуть через усі ступені священства. Отже цей собор ставить світських кандидатів і кандидатів з монахів нарівні, але знов нічого не говорить про те, що світський кандидат мусить перше стати монахом.

Замітне тут ще й оце: двократний собор з 861 р. (який зачисляється до

соборів помістних) хоч і передбачує єпископів з монахів, то 19 років пізніше царгородський собор 880 року, що вважав себе вселенським, своїм 2-гим правилом це зовсім забороняє, і вся вселенська церква, як свідчить і сам Архiepіскоп Михаїл, цю заборону приймає. Висновок з цього може бути лише один, а саме: практика доказала, що єпископство й монашество в одній особі себе взаємно виключають, отже учасники царгородського собору 880 р., хоч і самі були у великій більшості єпископами з монахів, вирішили на будуче таку практику заборонити.

І ще одно свідчення: Росіянин Н. Барсов пише: "Згідно з 12-им правилом шостого собору єпископ має бути нежонатим, хоч це й не значить, що він обов'язково мусить бути посвячений в монашество (що зрештою увійшло в звичай з давніх часів)". (Енциклоп. Словар Брокгауза, т. 21, ст. 665).

Так ось врешті виринають два питання: чому єпископи на власну руку ставали монахами? І друге: як дійшло до того, що монахів почали висвячувати в єпископи, всупереч канонам та церковному уставу?

Щодо першого питання, то єписко-

пи могли думати, що вони тим здобудуть більше пошани в людей, бо монашество в тих часах було у великій повазі. Мабуть, ця справа не була в чому іншому, бо праведно жити вони могли й без монашества. А щодо другого питання, то над ним треба трохи довше зупинися.

### **Початки і розвиток монашества**

Монашество, як таке, не було питомим витвором християнства; ідею відокремлення або самотнього життя ми знаходимо також в інших релігіях сходу, як, наприклад, у браманізмі, буддизмі, в деяких сектах жидівської релігії та в інших, а навіть у грецькій філософії александрійської доби. Якого б релігійного культу монашество не було, воно завжди, менше або більше, тішилося серед людей повагою й пошаною. Але особливого значення й розвитку монашество набуло тільки в християнстві. Тут буде доречі хоч мимохідь згадати, що ані в науці Ісуса Христа, ані в писаннях апостолів про монашество, як таке, нічого не говориться, однак православна церква признає цю форму подвижництва чи удосконалення, але признає це з тим,

що залишає за вірними повну свободу вибору.

Початки християнського монашества сягають до по-апостольської доби. Почалось з того, що окремі одиниці з-поміж християн, бажаючи удосконалити себе, зрікалися багатства та інших вигод світу і посвячували себе всеціло проповідуванню Слова Божого. Інші, особливо вважали подружний стан за гріховний, накладали на себе обіти дівства й посвячували себе опіці над бідними, вдовами, сиротами та хворими серед християн. А ще деякі, втікаючи від "гіршного світу", покидали міста й села, йшли в пустині, тобто в безлюдні сторони, і там жили самотнім, відірваним від світу життям. Це були пустельники або анахорети.

Головною основою анахоретського та пізніше монашого життя було переконання чи віра, наділі незгідна з християнською наукою, що всяка матерія, отже весь світ, а з ним і тіло людини, — є злом само в собі (наука гностиків), — і тому, коли хто хоче спасти свою душу, він мусить "відректися світу цього", умертвлюючи своє тіло нуждою, голодом, холодом, самобичуванням та іншими фізичними терпіннями. Згідно з цим по-

глядом повстали різного роду подвижники: пустельники-анахорети, що перебували в пустинях, печерах та келіях; стовпники, які жили в маленьких будочках, побудованих на високих стовпах; травояди, які пробували житися пасучись на траві; мовчальники, які накладали на себе обіти мовчання або неговорення та багато інших.

Все це було, так би мовити, монашество індивідуальне, не зорганізоване, — кожний вибирав собі таку форму покутничного життя, яку сам для себе придумав, або яку перебрав від кого іншого. Багато з цих подвижників так прославилися своїм життям і ділами, що увійшли в спис святих; тож і вірні, бачивши їх праведне життя, вибирали собі з-поміж них єпископів (це в перших століттях християнства); багато з них також заслужилися поширюванням християнства серед поган.

Але скоро показалися також слабі сторони монашества. Спочатку між ним і церковною ієрархією або владою не було майже ніяких зв'язків чи відносин; монашество було неформлене, незорганізоване й не мало над собою жадної контролю. Такий стан довів до того, що монашество стало пристановищем також



для багатьох невідповідальних і небажаних типів: вони волочилися по містах і селах, поводитися недостойно і тим ширили згіршення серед християн\*). Це

\*) “Чернече життя повстало від кличем втечі від світа — поза оселі, на пустиню. Як довго монахи жили на пустині або в відлюдних сторонах, ізольовані від світа, чернече життя процвітало і набиало великого почитання у світській суспільності. Вісти, що тут і там передіставалися на світ, перетворювалися в легенду про св. Отців пустині, ангелів у людському тілі, божих угодників. Згодом монастирі переселилися з пустині на світ, у міста і села. Світ стрінув монахів з великою пошаною, але підніс їм на стрічу свої спокуси. Між чернечим і світським життям почалися живі звязки, а зарозом компроміс, який дуже шкідливо відбився на чернецтві, “чернецтво знову завернуло серцем у єгипетську неволю”.

“Світські люди отворили монахам свій дім, кишеню і душу. Миряни взялися на випередки запрошувати монахів до себе на гостини, т. зв. трапези, щедро жертвували монахам гроші, щоб купити собі їхні молитви, удавалися до монахів за духовними порадами, *віддаючи їм більше довіри, як світському духовенству*. Ці звязки зі світськими людьми знесли цілковито монастирське затворення, відкрили на розтвір двері монастирів, так що через них входив і виходив, хто хотів, ослабили дисципліну і заторкнули самі обіти.” (Львівська “Нива”, жовтень 1934, о. Др. В. Лаба: “Св. Теодор Студит, реформатор чернечого життя”).

видно хоч би з того, що церковні собори не раз мусіли видавати постанови проти самовільности бродячих монахів. Щоби запобігти цьому, імператор Юстиніян (527—565) підчинив монахів судейській власті єпископів, а церковні собори видали ряд постанов для унормування нашого життя — головно в тім напрямі, щоб монахи трималися своїх монастирів, щоб на власну руку не переходили з місця на місце та взагалі щоб гідно виконували свої обіти.

Довший час монахи не отримували священничих чинів чи свячень, а для відправи богослужень по монастирях закликали священників з-поза монастирів, не з монахів, подібно як це й досі буває в жіночих монастирях. Пізніше почали висвячувати священників з монахів, але виключно для богослужень у монастирях, не для мирян. Порівнюючи недавно завівся звичай в Росії висвячувати майже всіх письменних монахів, які провели певний час в монастирі, в сан ієродіяконів або ієромонахів.

Початки зорганізованого нашого життя, тобто згуртованого довкола монастирів, вперше бачимо на початку четвертого століття. Воно дуже скоро розвивається і досягає просто велитенських

розмірів. Наприклад, в однім тільки Табенні та його околицях, у горішнім Єгипті, за часів Пахомія Великого (помер 348 р.), який дав почин до одної форми гуртового або спільного монашого життя, було в 340 році сім тисяч монахів, які гуртувалися довкола дев'ятох монастирів. А трохи пізніше, в Палестині, в лаврі св. Савви і св. Теодозія та по інших монастирях монахів нараховувалося цілі тисячі. Те саме було в Нитрійській пустині, на захід від південної частини гірла ріки Ніль.

До італійського міста Бари (там зберігаються мощі св. Миколая Чудотворця, перенесені в 1087 р.), де була грецька колонія, в однім тільки 733 році прибуло зі сходу 1000 православних монахів. А в італійській провінції Калабрії, між роками 726—42, було побудовано 200 православних монастирів.

Візантійська держава майже вся була густо всіяна монастирями. Новгородський Архимандрит Антоній начисляє що в 20-ім столітті від Грецького моря по Чорне море було 14,000 монастирів, а в самім тільки Царгороді, за свідченням Роберта де Клари, було 30,000 монахів.

Зростові монашества сильно сприяло

прихильне відношення до нього віруючого люду. Будова монастирів вважала-ся за найбільш благочестиве, боговгодне діло, отже кожний, хто тільки міг, вважав чи не головним своїм обов'язком побудувати й уфундувати монастир. Будували їх князі й вельможі та взагалі багаті люди; будували їх також бідняки на корпоративних основах. Монастирі у візантійській державі були власниками десятків тисяч десятин землі, вільної від усяких податків; вони ставили пишні будівлі, розводили великі табуни коней, стада рогової худоби та верблюдів. Усе це манило й притягало до себе все більше й більше охочих до монашого життя.

На жаль монастирське життя не завжди стояло на тій висоті, яку мали на меті оснувателі цієї форми подвижництва.

“Монастирі у свою чергу сталися спокусою для світських людей, честилюбивих і непослідовних, які забажали й собі стати монахами, але вибирали облекшене монаше життя. Вони не входили в монастирську громаду, бо тоді мусіли б виконувати строгі правила, але діставали в монастирі окрему келію і вели у ній по власному уподо-

**банню монаше життя, а нероз просто  
хозяйство, бо задержували як особи-  
сту власність майно і рабів. Це були т.  
зв. келіоти або ідіоритмісти. Наслідок  
приймання келіотів у монастир був  
такий, що цілі монастирі з первісно  
спільним устроєм стали замінюватися  
на келіотські монастирі. Монахам  
приділювано просто до рук після стар-  
шинства, себто уряду, який вони зай-  
мали в монастирі, пайки з доходів мана-  
стирських посілостей, а решту допов-  
нювали жертви світських людей, добро-  
вільні або випрошені на устроєння ке-  
лії. Ця дуже вигідна форма монашого  
життя стягала у монастир масово непо-  
кликаний елемент, а на ділі була вона  
нічим іншим, як запереченням монашо-  
го життя. Дальшими етапами занепа-  
дання чернецтва були т. зв. домашні  
безстінні монастирі. Домашні монахи  
принявши постриження, жили в приват-  
нім, власнім або чужім домі, безстінні  
монахи жили в шатрах або колибах, за-  
любки построюваних в сусідстві цер-  
ков. Посліднім висловом монашого  
життя по власному розумінню і уподо-  
банню були так звані безмонастирські  
монахи, для яких монастирем був цілий  
божий світ, монахи-волокити, що тяга-  
лися від села до села, від дому до дому,**

і жили з монашої рясї, одинокої признаки їхнього стану.

“Ще іншими частими аномаліями у тогочаснім чернечім життю були **аренди монастирів світським людям. Імператори й архиереї** звикли були віддавати монастирі, яких ктиторі вимерли, або які з інших причин занепали, світським людям, головно своїм урядникам в нагороду за їхню службу, в досмертний заряд на ктиторських правах, під pretextом, що вони мають принести монастир до ладу. Такий мірянин-арендатор поселювався з родиною і челяддю в монастирі і безпощадно пустошив його матеріяльно й морально, загарбував монастирські доходи, обертав монахів на своїх слуг, стягав у монастир — як гостей або кандидатів — людей, що вносили туди тільки соблазнь.”\*)

### **Монашество в Україні та в Московщині**

В цих сторонах монашество починається з охрещенням Руси і скоро розвивається, головно від оснування Києво-печерського монастиря в 1062 р. У два-

---

\*) Львівська “Нива”, жовтень 1934, о. Др. Василь Лаба: “Св. Теодор Студит, реформатор чернечого життя”.

надцятім столітті в княжій Русі вже було 36 головніших монастирів: у Києві 17, в Чернигові 4, в Переяславі 4, в Галичі 3, в Полоцьку 3 та в Смоленську 5.

Через напади половців, печенігів та інших кочових племен на східно-південні землі України, монашество там не могло закріпитися, натомість воно поширювалося далі на північ, де в дванадцятім столітті вже було не менше 41 монастирів у таких місцевостях: в Новгороді 20, в Новгородській окрузі 10, в Ростові 2, в Суздалі 4, у Володимирі 5.

Монашество в Росії так було розрослося, що цар Петро I, який дивився на монахів, як на таких, що „споживають чужі труди”, старався його буяючий розріст припинити. Він заборонив основувати монастирі, а старі казав замикати, де лиш можливо, а їх церкви перемінювати на церкви парафіяльні. Він заборонив також вільний вступ у монашество, а Синодові наказав повести освідомлюючу акцію — з метою викорінення думки, що нібито спастися можна тільки шляхом монашого життя. Не зважаючи на такі обмеження, на початку панування цариці Катерини II в Росії було не менше 1072 монастирів, а в 1892 році монастирське населення начисляло

42,940 людей, з чого 13,616 припадало на чоловічі монастирі, а 29,343 на жіночі.

Чим пояснювати такий зріст монашого життя в Росії?

Нема сумніву, що багато з монашествуючих вибирали цей спосіб життя з релігійних мотивів, але певне також і те, що чимало з них робили це з менш похвальних причин.

З одного боку, монашество являло собою образ побожного, євангельського життя, а з другого боку — воно було упривілейованою клясою як під оглядом матеріального добробуту та забезпечення, так і під оглядом суспільно-громадських полегшень: звільнення від військової служби, від кріпацтва, від цивільних судів тощо.

Все це притягало до монашого життя не тільки дійсно релігійних людей, але також і тих, які бачили в монашестві спокійне, безжурне та вигідне життя. А тому, що згідно з існуючою практикою, без постанов соборів, лише монахи могли досягнути архиєрейського сану, то до монастирів вступали також заможні та з визначних родів особи, які бажали зробити кар'єру почерез церкву. Подібно діється і в наших часах, коли деякі світські особи приймають монашество



лиш тому, щоб услід за тим стати єпископами.

В Росії, в половині сімнадцятого віку, майже дві третини всієї землі належали до церковних установ. Ці землі були поза державною контролею, в наслідок чого по багатьох місцевостях був великий брак землі для решти населення. В цих часах кріпацтва (панщини) до патріярха належало 7,000 селянських дворів (родин), до архиереїв 28,000 дворів, а до монастирів 83,000 дворів, отже разом 118,000 дворів! Можна собі уявити, яке це було багатство на ті часи, та як воно мусіло притягати до себе не тільки тих, які хотіли посвятити себе на службу Богові.

Селяни-кріпаки, що жили на церковних землях, були у всьому підлеглі церковним властям, особливо від часу прикріплення селян до землі, тобто від часу "указу", який забороняв кріпакам переходити від одного пана до другого. Які наслідки цього були як для самого монашества, так і для церковно-релігійного життя взагалі, це бачимо з ось такої цитати:

"Багатство перемінило духовні власті у земних владик, займаючи їх увагу завидуванням маєтків та людьми; воно втяг-

ло їх у світські справи, у різноманітні спори й суперечки не-церковного характеру; відтягало їх від релігійних обов'язків і церковних справ, і давало засоби до неробства, роскошів і надуживань, а навіть до неморального життя; притягало в монастир не для монашого подвигу, але для безжурного й гулящого життя; було причиною упадку монашого життя і джерелом спокусу для народу". (Енцикл. Словар Брокгауза, т. 38, ст. 709).

### **Перевага монашества над білим духовенством**

Впорівень до монашества, біле духовенство (тобто не з монахів) в Україні й Росії, головно в часах кріпацтва, було бідне, поневолене й понижене, і притягало до себе та в свої ряди тільки біднішу клясу населення. При монастирях були бібліотеки й школи, монахи мали час і нагоду вчитися, і, як на ті часи, між ними бували іноді високо освічені люди й добрі теологи. Натомість біле духовенство було менше вчене, а часом і мало письменне, та бували випадки, що сільські священики відправляли богослуження з пам'яті.

Очевидна річ, що коли приходилося

вибирати єпископа, то освічені кандидати знаходилися найбільше, а то й виключно, серед монашества; до того ж монашество мало провід і повну контролю над церквою в своїх руках\*), отже мало рішавий голос у справах вибору єпископів. І їх завжди вибирали з монахів, а коли знаходився кандидат з мирян або з білого духовенства, то він мусів перше хоч "про людське око", для форми, прийняти монаший чин. Є знані випадки і то зовсім недавні, що жонаті

---

\*) Англіканин В. Дж. Біркбек (†1917), який впродовж 30 років працював для зближення англійської церкви з православною і який, знаючи добре російську мову, був докладно поінформований про історію, стан і науку російської православної церкви, в своїй праці про монастирі й монашество в Росії пише, між іншим, таке:

"Є один факт, який треба якнайсильніше підкреслити, а саме, що російська церква була в її початках і є по нинішній день церквою монашою — церквою, яка ніколи не мала єпископа, що не був би монахом; церквою, якої провід завжди був у руках монахів, без огляду на те, хто й коли той провід очолював — митрополит, патріарх, чи Святий Правлячий Синод; церквою, якої наука є головною монашою, якої всі богослуження є монашого походження та якої ціле життя просякнуте ідеєю монашества" (Birkbeck and the Russian Church, edited by Athelstan Riley, 1917).

кандидати на єпископів брали розвід з своїми жінками, вступали в монашество і таки зараз отримували єпископські священня; а їх жінки ставали “сестрами”.

Сьогодні відносини змінилися: біле духовенство в православній церкві, головню на заході, нічим не стоїть нище, а то й перевищає монашество так своєю освітою, як і життєвою місіонерською практикою. Не дивлячись на те одначе, проти-канонічна практика, згідно з якою лише монах може бути єпископом, дальше остається в силі.

Може хто запитати: Якщо практика висвячувати єпископів з монахів не згідна з церковними канонами, тобто є неканонічна, то чи з цього слідує, що також єпископи, висвячені з монахів, є неканонічні?

На це треба відповісти, що — ні; бо хоч ця практика сама собою і є неканонічна, то одначе єпископи, висвячені згідно з нею, є канонічні. Щоб зрозуміти, чому воно так, треба перш за все пізнати, що таке канони і яка їх роля в житті церкви.

### Догми і канони

Церковне законодавство знає два роди постанов: **ДОГМИ** (також догмати,

догматичні постанови) і **канони** (також канонічні постанови або правила). Різниця між ними така:

Догми відносяться до внутрішніх істин або правд віри, як, наприклад, наука про Пресвяту Тройцю; догми мають загально-обовязкове значення для всіх православних християн на всьому світі і є вони **незмінні**; вони позачасові або вічні й абсолютні. Догми православної церкви були уложені вселенськими або всесвітніми соборами.

Натомість канони відносяться до зовнішнього порядку в церкві, до її зовнішнього устрою, і вони є **змінні**. Отже канони — це те саме, що церковні закони. Вони говорять про дисципліну в церкві, про устрій церкви, про права й обовязки духовних і світських членів церкви. Для кращого зрозуміння можна сказати, що канони — це церковний статут, призначений для нормування та регулювання суспільної сторони життя церкви.

У православній церкві канони ухвалюють церковні собори. За давніх часів коли християнство ще не було так поширене по всьому світі, як тепер, та коли всесвітні політичні відносини не були такі ускладнені, як в теперішніх часах, — відбувалися вселенські або все-

світні собори, які склалися з представників усіх місцевих церков і які й поукладали первісні канони. Всіх вселенських соборів було сім, — останній з них — в 787 році християнської доби, тобто 1168 років тому.

За часів вселенських соборів відбувалися також помістні або місцеві собори, тобто собори окремих церков, які укладали канонічні правила для своїх власних, місцевих потреб. Правила десятиох таких помістних соборів, включно з царгородським собором 880 року, про який головню й говоритья у цій статті, ввійшли до східнього канонічного кодекса з іменем соборних постанов.

Отож треба завжди памятати, що догми й канони — це дві окремі речі, яких не можна ставити нарівні, і не можна їх ототожнювати. Бо догми відносяться до вічних правд віри і вони незмінні, а канони відносяться до зовнішніх справ церкви, тобто до тієї суспільно-практичної сторони її, що покривається з принципами громадської установи; і тут інституція канонів є змінна.

Проф. О. Лотоцький висловлюється про це, між іншим, так:

„Самі церковні собори ясно зазначають змістову різницю між догматами

та канонами, — наприклад 7-ий всесвітній собор поділяє соборні постанови на „евангельські” та „канонічні”. Що ж до обовязковости для виконання собори визнають за норми загально-обовязкові як догматичні постанови соборів, так і постанови в справах церковного порядку — церковні канони... Але ж є й різниця між тими й другими постановами з погляду їх постійности і незмінности. Соборні канони по аналогії прирівнювано до державних законів, і їм надавано значіння в сфері церковного права те саме, що в сфері державного права належить законам... Всі догматичні постанови незмінні, й обовязковість їх обіймає весь час життя церкви: „Хай не змінється символ віри 318 отців, що були на соборі в Нікеї, але нехай залишається він незмінним”, — оголошує 2-ий всесвітній собор. Отже закони, які мають у християнській церкві основне значення, а саме — коли вони торкаються віри, святих тайн та основ церковного устрою, — ті закони, як вираз учительної влади соборів, уважаються безумовно обовязкові на всі часи... Що ж до постанов канонічних, як виразу правительственої влади соборів, то вони не мали такої “категоричної” о-

бовязковости: вони обов'язкові для виконання, лише не на вічні часи, але, як закони, поки не будуть заступлені новими канонічними постановами. Характеру незмінности та неодмінности, як догмати, вони не мають” (“Автокефалія”, т. 1, ст. 100).

На жаль, різниця між догматичними та канонічними постановами не завжди була зрозуміла навіть для міродайних церковних чинників — для церковної влади, — а з цього нераз виходила для церкви шкода. Про це проф. О. Лотоцький каже так:

„Стара практика церковна з повагою великою ставилася до всіх приписів у церковних справах, називаючи божими не лише догмати та канони церковних соборів, але й імператорські закони в справах церкви. „Християнська старовина, — каже проф. Суворов, — ставилася до церковного порядку не з науково-юридичною аналізою, а з вірою в Боже натхнення провідної церковної влади, не розрізняючи між правом Божим і людським, хоч самі апостоли розрізняли свої власні слова від слів Господа, хоч стародавні звичаї в самий мент їх повстання могли різнитися між собою в різних місцях і могли опісля за-



буватися, а канони зчасом касуватися та заступатися іншими". І в дальшому різниця між догматичними та канонічними постановами соборними не завжди добре розумілася, — на Московщині, як це зазначалося в Кормчих, канони вважалися за догмати, рівні Євангелію, й неясність та довела до таких тяжких наслідків у церковному життю, як розкол церковний, — саме на ґрунті нерозуміння різниці між догматичною наукою та справами порядку церковного" („Автокефалія", т. I, ст. 100).

Треба, на жаль, ствердити, що й Українська Православна Церква — як в Україні, так і поза нею — вже таки за наших часів зазнала чимало ударів, лихоліть, а то й розкладу якраз через те (дійсне чи вдавене) „нерозуміння різниці між догматичною наукою та справами порядку церковного", тобто канонами. Кажемо „вдавене", бо є люди — як чужі, так і свої — які напевно добре розуміють цю різницю, але з цих чи інших причин все ще вперто обстоюють погляд, що канонічні постанови соборів перших дев'яток століть християнської доби мають зобов'язувати церкву на всі часи так, як і догми. У практиці це зводиться до того, що вороги Української

Православної Церкви відмовляють їй навіть права на існування, а свої або явно тягнуть її під чужу зверхність, нібито задля „канонічності”, або принаймні намагаються убити її в стародавні пережиті форми правління й дисципліни, чим, свідомо чи несвідомо, спиняють її розвій та вгашають духа.

### **Старі канони не завершують церковного законодавства**

Треба пам'ятати, що канони, ухвалені вселенськими соборами, не становлять завершеного церковного законодавства, і не можуть становити. Вони були ухвалені лише для тих часів, у яких собори відбувалися, і для тих справ чи проблем, які перед церквою тоді стояли. Отці вселенських соборів не могли передбачити, які нові проблеми стануть перед церквою в грядучих століттях, і тому не могли для тих проблем канонів ухвалювати.

Найновіші канони, ухвалені вселенськими соборами, мають тепер уже 1168 літ! Впродовж цього довгого часу в житті та устрою церкви зайшли великі й важливі зміни: християнство поширилося на інші краї, серед інших народів;

у церкві настав розлам-схизма, й вона поділилася на східню й західню, тобто на православну і римо-католицьку; в тих краях, що прийняли християнську релігію, настали політично-державні зміни й перевороти, як, наприклад, упадок Візантійської та повстання й упадок Іслямської імперій; вже за наших часів зайшли великі зміни в Росії та в інших краях Європи, — і все це сильно відбилося на житті церкви. Великі зміни настали також в лоні самої православної церкви, як, наприклад, її поділ на окремі національні чи автокефальні церкви, включно з Українською Автокефальною Православною Церквою; повстання, в наслідок політичних і державних переворотів, православних церков на еміграції: російської, української, білоруської і ін. Всіх цих змін та переворотів всесвітні собори не могли предбачити, отже й канонів таких не могли уложити, які тим зміненням відносинам відповідали б.

Проф. О. Лотоцький каже:

„... канонічне законодавство соборів не вичерпувало всього об'єму церковного порядку, а мало характер у більшій чи меншій мірі випадковий, бо торкалося лише тих справ, що в даний

час вимагали полагоди. Таким чином незмінність канонічних постанов задержувала б не лише розвиток, але й самий хід церковного життя, коли б церковна практика не визнавала ніяких канонічних коректив — змін чи додатків відповідно до реальних потреб життя. Коли б провідні норми церковного життя застигли в своєму розвитку, воно омертвіло б, особливо ж це одбилося б на життю місцевих церков, яких властивості постійно вимагають відповідного припасування церковного порядку. Навпаки, змінність церковних дисциплін свідчить, що церква виявляє повноту свого життя, маючи досить внутрішніх сил, щоб жити не лише за прикладом минулого, а як вічно творчий живий організм” („Автокефалія”, т. I, ст. 106).

### **Змінність церковних канонів**

Про те, що канони підлягають змінам, згідно з вимогами часу, погоджуються всі визначніші православні богослови-каноністи, а як і є яка мала різниця у їх поглядах, то хіба тільки щодо обсягу й характеру тих змін, а не щодо їх допустимости та потреби. Ось кілька додаткових висловів деяких каноністів

про потребу й допустимість зміни канонів.

Російський архієпископ Димитрій Ковальницький каже:

„Канони не є чимсь таким незмінним, як слово Боже. Канони можуть змінюватися з життям. Необхідно лише вважати, щоб устрій церковного життя не противорічив церковним канонам. Коли ж будемо вважати канони чимсь незмінним і не будемо числитися з умовами життя, тоді прийдеться ломати життя під старі канони, тимбільше, що теперішнє життя відійшло далеко від давнього... Інакше ми піддавалися б справедливому докорові, що церква з доби вселенських соборів закам'яніла. Слід тільки пам'ятати, що не кожний може змінити для себе канони по своїй впадоби. Це є право, що належить церковній власті, яка поступає з особливою застановою\*). Церква й нині має таку ж владу, як і тоді, коли вкладалися канони” („Труди Предсоб. Присутствія”, I, 137, — зацитовано в „Автокефалії” О. Лотоцького, т. I, ст. 103).

Сучасний російський богослов Н. Н. Афанасьєв у своїй розвідці „Неизменное

---

\*) Такою властю для місцевої автокефальної церкви є її крайовий собор.

и временное в церковних канонах”, надрукованій у збірнику статтів п. з. „Живое Преданіє”, виданім у Парижі, між іншим, каже:

„Історичні форми церкви — рухомі й мінливі так, як вони втілюють у даних історичних умовах суть церкви. Канонічні постанови ідуть за історичними формами, тому то якраз вони й спрямовують ці форми в напрямі якнайповнішого вираження істоти церкви. Вони змінюються, якщо в даних історичних умовах церковне життя підлягає зміні. Коли б історичні умовини життя церкви були завжди однакові, то й канони не вимагали б ніяких змін” (ст. 90).

Дальше той таки автор каже:

„Православна наука, як ми бачили, признає в принципі змінність канонічних постанов. Точніше б сказати: Церква потребує творчого відношення до сучасного життя. Тому наука про незмінність канонів, з якою приходиться в теперішньому часі стрічати, означає відмову від творчої діяльності і творчого відношення до сучасності... а це завжди наносить шкоду церковному життю” (стор. 93),

Православний учений і богослов, проф. В. В. Болотов, у справі змінности

канонів висловлюється, між іншим, так:

„Думаю, що немає більшої несправедливості, як насильне затримання форм давноминулого, коли цілком змінився побутовий устрій... Та реформа, що дійсно відповідає потребам даного часу та фактично себе виправдала добримися наслідками, і є реформою істинно-канонічною, хоч би й не мала вона для себе навіть одного прецедента” (“Епархії в древній Церкві” — “Церковні Ведомости”, 1906, ч. 3.).

Другий церковний каноніст, проф. В. Кипарисов, у своїй монографії “О церковній дисципліні”, в справі змінності канонів пише:

“В питанні про умови та межі змінності церковної дисципліни — і теоретично справедливою та історично оправданою, треба визнати засаду: заховати добре старе та додати до нього добре нове, — ось закон життя. Звідси само собою виходить, що те, чого не можна припасувати до теперішніх обставин, або чого взагалі не можна виконати, або що само по собі призначалося не як загальний принцип, а лише для задоволення потреб даного моменту, — цього всього не може бути в дальшій дисципліні. І це, сміємо потверджувати, не буде проти-

церковною теорією” (Автокефалія, т. 1., ст. 104).

До речі, ще один такий погляд проф. О. Лотоцького:

“Коли органічна природа церковних канонів, як норм права зовнішнього, не перечить їх змінності, то практичні потреби реального життя церкви конечно тих змін вимагають. У земних умовах існування церкви, установи громадської, життя її не стоїть і не може консервуватися в одних незмінних зовнішніх формах. Одповідно до того, як змінюються форми громадського життя, має змінитися й порядок церковний із тим життям безпосередньо звязаний” (Автокефалія, т. 1, ст. 104).

Як бачимо, змінність церковних канонів не тільки допустима, — вона буває таки конечна.

### **Ким і як церковні канони змінюються**

Стає перед нами два питання: 1) чи церковні канони, ухвалені вселенськими соборами, вже дотепер змінюлися? 2) А якщо змінюлися, то — ким і як вони змінюлися?

На перше питання можна відповісти коротко: так, вони змінюлися і то зміню-



лися до такої міри, що навіть трудно перелічити всі канони, що були формально скасовані чи змінені, або які вийшли з ужитку тому, що втратили свою ужитковість.

Щодо другого питання, — ким і як канони змінювалися, — то можна загально відповісти, що вони змінювалися як постановами церковних соборів, так і самою **практикою** церковного життя. Про це О. Лотоцький каже: “Правило випиралося фактом, який ставав звичаєм і, значить, сам ставав правом”. Подібно говорить про це й Н. Н. Афанасьєв: “Коли органи церковної влади... недостатньо ідуть за церковною дійсністю, то саме церковне життя доповнює ту недостатність. Тоді з'являється церковний **звичай**, який поступово сам стає канонічною нормою”.

Отже, не тільки собори, але й також церковна дійсність, тобто вимоги церковного життя міняли й доповняли канонічні постанови.

З історії церковного законодавства бачимо ось що: в епосі вселенських соборів ті собори дійсно стверджують обов'язковість своїх канонів для всієї церкви; але разом з тим одні собори змінюють канонічні постанови інших соборів. Можна сказати, що не було ні одного собору, що, між іншими постановами, не

змінював би чинного церковного порядку, чи не вводив би нової постанови на зміну попередній. Ось кілька прикладів:

Перший вселенський собор правилом 6-им наказує, щоб додержувалися старі звичаї щодо привілеїв місцевих церков; натомість другий вселенський собор знайшов, що є потреба змінити цю постанову і, між іншим, дав константинопільському єпископові перевагу в почесті після римського єпископа; а вже четвертий собор правилом 28-им надає константинопільському єпископові владу аж у трьох дієцезіях, що виразно суперечить постанові першого вселенського собору.

Пяте апостольське правило дозволяє єпископам бути жонатими й забороняє їм віддаляти своїх жінок “під видом побожності”, однак шостий вселенський собор правилом 12-им це 5-те апостольське правило касує і єпископам забороняє бути жонатими.

Апостольське канонічне правило дозволяє “посвячувати Богу вдовиць” (це те саме, що тепер — приймати в монашество) аж тоді, коли їм скінчиться 60 років життя (1 Тим. V: 9) і ось це канонічне правило згодом було змінене 18-им правилом Св. Василя Великого, яке дозволяє приймати в черниці дівчат

у віці 16—17 літ; а це 18-те правило Св. Василя Великого було скасоване 40-им правилом шостого вселенського собору, яке дозволяє приймати в чернецтво вже і десятилітніх дітей.

Десяте правило анкирського помісного собору дозволяє дияконам женитися вже і по висвяті, а 6-те правило шостого вселенського собору це правило свобідно касує.

В Кормчій Книзі 1-ше правило св. Апостолів Петра й Павла наказує людям працювати п'ять днів тижня, а в суботу й неділю святкувати, а 29-те правило ладикійського помісного собору забороняє, під загрозою анафема, святкувати в суботу.

Правило 15-те неокесарійського помісного собору обмежує число дияконів в однім місті до числа 7, а шостий вселенський собор 16-им правилом цю постанову касує.

І ще один приклад, таки щодо питання, яке в цій статті обговорюємо: хоч 17-те правило двократного собору дозволяє монахам ставати єпископами, то царгородський собор 880 р. 2-им правилом постановляє, що хто є єпископом, той не може одночасно бути й монахом.

Можна б навести й більше прикладів, як одні собори змінювали правила ін-

ших соборів, але й наведені приклади належно підтверджують той факт, що обов'язковість канонічних постанов не є абсолютна, та що канон є обов'язковий лише так довго і в такій мірі, поки не буде його змінено.

Вище було вже сказано, що церковні канони змінювалися також силою вимог і практикою самого церковного життя. Отже, є такі канони, які, хоч і не були соборами змінені чи скасовані, то нині вже не заховуються просто тому, що їх неможливо до сучасного життя припасувати. Ось кілька прикладів:

Дев'яте правило апостольське і 2-е правило антиохійського собору вимагають, що кожний вірний, який є в церкві на богослуженні, мусить кожний раз обов'язково приймати святу Тайну Евхаристії (причаститися), інакше має бути відлучений від церкви. Однак у практиці цього канону ні одна церква нині не придержується.

Давні соборні постанови передбачують у церкві такі уряди, як хорєпископи, економи, екдики, закликателі й ін., яких в нинішній церкві зовсім немає, бо церковна практика їх скасувала.

Правило 15-те першого вселенського собору, яке забороняє єпископам, пресвітерам і дияконам переходити з одного

місця на друге, як також правило 18-те того ж собору, яке забороняє дияконам “сидіти серед пресвітерів”, — вже давно перестали виконуватися, хоч і не були формально відкликані.

Правило 101-ше шостого вселенського собору вимагає, щоб вірні причащалися не інакше, як тільки просто з чаші, але пізніша церковна практика увела для цього ложечку.

Правило 13-те неокесарійського собору забороняє сільським священикам (по тутешньому — священикам з фармів) правити богослуження та вділяти Св. Тайну Причастя у міських церквах, якщо там є тоді присутній єпископ або міський священик; їм дозволяється це робити тільки у неприсутності єпископа та міських священиків. Очевидна річ, що нині вже мабуть ні одна церква цього правила не придержується, хоч воно й не було формально скасоване.

Правило 24-те св. Василя Великого наказує, що коли б вдова на 60-му році життя захотіла вийти заміж, її треба покарати за це відмовою св. Тайни Причастя; нині ніяка церква на це правило не звертає уваги.

Правило 41-ше картагінського собору говорить, що коли єпископ, який перед своєю висвятою, не мав ніякого

майна, а потім, за час свого єпископського служіння, купив на своє ім'я землю або набув яке угіддя, то хай уважається “викрадачем надбань Господніх”, хіба що послухає напімнень і віддасть надбане церкві; коли ж не послухає, то хай уважається недостойним церковної гідності та хай буде відлучений. Цього правила, яке відносилось також до священників і дияконів, ніяка церква нині не захує, хоч воно й не було скасоване; противно, кожна церква визнає право за своїми священнослужителями отримувати винагороду за свою працю та робити зі своїми ощадностями, що хочуть, — отже можуть купувати землю, дома і т. д.

Дальше є ще канон, який забороняє жінкам робити штучні зачіски, тобто кучерявити волосся; інший канон забороняє християнам ночувати в жидівській гостинниці (в готелі), або з жидами їсти; ще інший канон забороняє християнам брати від позичених грошей процент, і багато-багато інших канонів, які колись були обов'язуючі, але які силою церковної практики вже давно вийшли. з ужитку і нині на них не звертається уваги. Вони стали вже тільки історичним матеріалом, у якому відзеркалюється колишня система церковного життя.

## Рух за відкинення застарілих канонів у сербській церкві

До речі підкреслити, що більшість канонів змінювалися, так би мовити, “безболізно” — тихо й непомітно; однак відомі також і такі випадки, де церква переживала з цього приводу менші та навіть більші спори, потрясення, тощо, бо завжди знаходилися люди, що вперто й механічно намагалися підпорядкувати сучасне життя церкви під старі та відсталі канони.

Яскравий приклад цього бачимо в новітній історії Сербії, де по першій світовій війні почався був великий рух “за оновлення та демократизацію” сербської православної церкви. Рух цей докладно описаний у розвідці проф. І. Огієнка (тепер Митрополита Іларіона) п. з. “Світовий рух за утворення живої народної національної церкви”, Тернів, 1921. Читаємо в ній, що в серпні 1919 р., в Білграді відбувся численний зїзд (“скупщина”) сербського духовенства під головуванням єпископа Бітоловського Юсифа Цвїювича. Зїзд виніс „низку ліберальних постанов, між ними постанову про дозвіл удовим священикам другого шлюбу, про дозвіл мати жонатих єписко-

пів, про краще матеріальне забезпечення духовенства і т. ін.”

Рік пізніше, в серпні 1920 року, була відновлена в Сербії патріархія, а незабаром відбувся вибір нового патріарха. Про це ось що читаємо в згаданій розвідці проф. І. Огієнка: “Але ця організація (церква) з синодом виключно з самих єпископів, виявилася одразу маложиттєвою, недемократичною і невідповідною сучасному життю”. Щоб запобігти цьому лиху, духовенство скликало другий зїзд 1-го вересня 1920 року, і цей зїзд вповні підтримав домагання першого зїзду, включно з домаганням про дозвіл другого шлюбу вдовим священикам, — “і в результаті до 150 вдових священиків оженилося”. У відповідь на це, архиєрейський собор постановив, “щоб повінчані священики відпустили своїх жінок протягом двох місяців; коли цього не зроблять, ізвержаються із церкви”. За цією постановою голосувало 8 єпископів, а проти неї 6, отже заборона женитися вдовим священикам перейшла тільки двома голосами. З цього виходить, що майже половина єпископату була за такою реформою.

Після цього відбувся духовний суд над одним із священиків о. Димитрієвичем за те, що він повінчав вдового свя-



щеника. Про це читаємо даліше в згаданій розвідці проф. І. Огієнка:

„На суді о. Димитрієвич прочитав великого і дуже ґрунтовно наукового реферата про законність шлюбу вдових священників. Оборонцями Димитрієвича виступали в суді два відомі професори: Чеда Митрович, професор канонічного права і декан правничого факультету Білградського Університету, і проф. карного права того ж Університету Божя Маркович. Обидва оборонці сказали довгі наукові промови, стоячи цілком за шлюб вдових священників.

„Суд остався вірний собі і засудив о. Димитрієвича позбавити священнослуження на 9 місяців... Синод, виносячи свою заборону, покликався на канони. З цього приводу в сербській пресі почали писати про застарілість канонів і про неможливість їх виконувати в ХХ віці.

„Есть багато канонів, — казав на суді о. Димитрієвич, — які, хоч і не відкинуто, але вони давно вже віджили. Коли б сьогодні судити по цих канонах, то ми не мали б ні одного єпископа, ні одного священника, ні християнина. Всі були б ізвергнуті з церкви”. („Весник”, ч. 1 за 1921) ... А проф. карного права

Маркович сказав: ... „Багато є канонів суперечних і неясних, багато й таких, яких вже й церква не додержує” (там же). „Канони вже мають за собою 11 віків і тепер не відповідають ні сучасним потребам, ні громадським, ні церковним. Над канонами повинен бути пріоритет розуму. Судити треба по закону, а не по застарілих канонах” („Политика” від 2 січня 1921.)”.

Ми навели повищу сторінку з новішої історії сербської церкви на те, щоб показати, як сербські провідні каноністи на питання правосильности старих канонів задивляються. Їх становище цілком згідне з поглядами всіх поважніших православних каноністів, які свідчать, що православна церква дійсно визнає розвиток правил, що відносяться до церковного порядку чи дисципліни, та що це само собою відкидає думку про нерухомість церковного права, про незмінність канонічних постанов. Російський каноніст В. Кипарисов висловлює в цій справі дуже категоричну думку, кажучи:

“Не боячись перебільшити, можна сказати: трудно навіть перелічити всі канони з тимчасовим призначенням, що полягало в тому, аби упорядкувати пев-

не явище, створене даними історичними умовами чи окремими фактами, які часом, очевидно, й не моглиб повторитися. Ясно, що всі такі канони скасовано **силою самого факту**, як більш ні до чого вже непотрібні, — як непотрібним стає міст, коли не стало води”. (Зацитовано в „Автокефалії”, т. I, ст. 105).

### **Канонічні реформи в устрою російської церкви**

Найкращий доказ того, які великі зміни в устрою церкви та які поважні відхили від постанов вселенських соборів дозволяються в православній церкві, дає нам російська православна церква. Церква ця в 1589 р. була піднесена з митрополії до патріярхату, отже головою її від того часу був московський патріярх. По смерті патріярха Андріяна в 1700 р. цар Петро I. відмовився призначити після нього наслідника, а навпаки — він скасував патріярхат взагалі та настановив на місце патріярха „Святейшей Правительствующий Синод”, який складався з певного числа архиереїв, призначених царем. В наслідок такої реформи фактичним головою російської церкви став цар, отже світська особа. Без його волі церква на власну руку не мог-

ла нічого робити, бо всі постанови та розпорядження Синоду виходили „по указу Его Императорскаго Величества”. Для контролі над Синодом і його роботою цар призначав свого відпоручника, також світську особу, з титулом „обер-прокурора”, який був „органом государственнаго надзора в Св. Синоде” та „оком царевим и стряпчим дел государственных”; він завідував канцелярією Синоду і брав участь у засіданнях Синоду\*). Обер-прокурор мав право “вета” і Синод не міг нічого робити, без його згоди. А тому, що Синод не мав постійного складу, бо його члени призначувалися (номінально царем, а фактично обер-прокурором) для кожногорового засідання Синоду, то фактичним управителем Церкви був обер-прокурор. Отже, голова церкви: світська особа — цар, а управителем церкви — також світська особа: обер-прокурор!

А. Осецкій в своїй книжці “Поместний Собор”, виданій в Петрограді 1917, говорить, що „на основі маніфесту з 24 жовтня 1817 р. Св. Синод увійшов у склад Міністерства Духовних Справ і тим самим із самостійного ви-

---

\*) Гл. Енцикл. Словар Брокгауза, т. 59, ст. 38-42.

щого органу церковного управління перетворився у складову частину нового відомства, в службовий орган міністерства". Отже: „Св. Синод є органом не церковним, а державним” (ст. 40,43).

Під час засідання російської думи (парляменту), навесні 1909 р., у тракті дебат над бюджетом для Св. Синоду, член думи, Львов 2-ий, зробив, між іншими, такі закиди проти уряду обер-прокурора:

„Обер-прокурор Мелисино пропонував, щоб скасувати мощі, пости та чудотворні ікони, як непотрібні та як предмети забобонности. Обер-прокурор Чебишев пропонував Св. Синодові волтерянство. Обер-прокурор Голицин пропонував „старчикам”, як він називав членів Св. Синоду, — навчитися відноситись однаково до всіх християнських віроісповідань. Обер-прокурор Нечаєв, як я вже вам говорив, віддав всіх єпископів під нагляд поліції, вважаючи їх неблагонадійними. Обер-прокурор Протасов вигнав із Св. Синоду трьох найвизначніших ієрархів, — трьох Філаретів, — бо лише свій власний погляд вважав за істинно-православний”.\*)

---

\*) Прибавленія къ Церковнимъ Ведомостямъ, ч. 17, 25 квітня 1909, ст. 749.

Як бачимо, синодальний устрій російської церкви аж надто був відійшов від установленого устрою православної церкви, ламаючи при тім цілий ряд церковних канонів. Не зважаючи на це, російська церква залишилася в складі православної церкви та була ввесь час визнавана всіми іншими православними церквами — і православною і канонічною! І це було слушно, бо синодальна реформа нарушила не церковні догмати, які є незмінні, але церковні канони, які є змінні і які можна приміювати чи пристосовувати до обставин часу й місця. Чого не можна російській церкві простити, то хіба того, що вона, визнаючи за собою право змінити канони згідно з вимогами її власного життя, не признає того самого права за іншими церквами, наприклад, за українською православною церквою.

З дотеперішньої дискусії ми побачили, що постанови вселенських соборів далеко не відповідали тим зміненням обставинам, серед яких церква знайшлася в пособорній добі аж до наших часів, через що й багато з тих постанов треба було змінити, доповнити та виключати, відповідно до потреб місця й часу. А це виразно доказує, що канонічне правотворення фактично не закінчилося до-

бою вселенських соборів, але що воно продовжувалося і мусить даліше продовжуватися, якщо не хочемо, щоб церква справді не закаменила, як висловився російський архиєп. Димитрій Ковальницький (гл. вище).

### **Хто уповажнений укладати нові канонічні постанови**

Стає перед нами питання: хто ж має бути суб'єктом нового церковного правотворення, тобто — **хто має укладати нові канонічні постанови**, які відповідали б новим вимогам церковного життя? Проф. О. Лотоцький відповідає на це так:

„Спадщину про вирішення усіх нових проблем церковного життя, на старій основі постанов Всесвітніх соборів, дістали автокефальні церкви національні, що творили кожна своє окреме канонічне право — в розвиток загального й згідного з ним.—Отже додержуючись в більшій чи меншій мірі основних норм церковного устрою, кожна окрема церква щодо організації свого устрою залежить од зовнішніх обставин, серед яких провадиться її життя, і в залежності од тих обставин та одповідно до них

формується устрій церкви” (Автокефалія, т. I, ст. 103).

І ще так:

„Беручи справу формально, установляти зміни в соборних правилах мав би вселенський собор, як інстанція, що ті правила постановляла. Але вже тисячу літ не було вселенських соборів, а реальна потреба таких змін дуже давала себе одчувати. І практика церковного життя установила, що припасування більшої частини правил вселенських соборів до обставин місцевих церков належить до законодавства сих церков. Автокефальні православні церкви самі вважали себе й фактично були суб'єктом нового канонічного правотворення... Їм доводилося не лише поповнювати прогалину в старому каноні, але й збачувати од того канону — для дійсної потреби та для користі церковної. Така правотворча діяльність крайових церков — цілком законна. Фактична підстава для неї — потреби місця й часу, формальні підстави — в правилах вселенського канону, який дозволяє крайовим церквам жити відповідно до місцевих звичаїв (II всел. соб. пр. 2; III. всел. соб. пр. 8; IV всел. соб. пр. 28, 30; VI всел. соб. пр. 39), а під звичаєм треба



розуміти не лише такі норми, що увійшли в життя шляхом практики, але й законні постанови місцевої церкви, видані формальним способом” (Автокефалія, т. I., ст. 106).

Те, що сказано в двох повищих цитатах, можна коротко переповісти так: Відколи перестали відбуватися вселенські собори, відтоді право й обов'язок творити нове церковне право, згідне з вимогами життя, перейшло на місцеві автокефальні церкви. Такі церкви мають право не тільки укладати нові канони, потрібні та відповідні для часу й місця, але також виключати з ужиття або змінювати такі канони, які вже перестали відповідати вимогам життя. Очевидна річ, що таке нове церковне правотворення не може відриватися від тих канонів вселенських соборів, які відносяться до правд віри.

Ми трохи зупинилися над змістом і природою канонічного законодавства в православній церкві, а може навіть задалеко відійшли від властивої теми, але це зроблено вмисне для того, щоб покласти належну основу для висновків, до яких ми остаточно приходимо, відповідаючи на питання, чи єпископ справді мусить бути монахом. Ті висновки могли б бути незрозумілі, коли б ми не мали

ясного образу про дійсне значення й природу канонічних постанов вселенських соборів, як також про те, що автокефальні національні церкви мають повне право ті постанови змінити, одмінити та доповнювати, — а це як рішенням своїх місцевих соборів, так і практикою церковного життя, — згідно з їх потребами та відповідно до часу й місця.

### Недіючі канони можна відновляти

Повертаючи до властивої теми, — чи єпископ мусить бути монахом, — пригадуємо, що ми вище заявили, що хоч практика висвячувати в єпископи монахів противиться канонам, отже є неканонічна, то єпископи, висвячені згідно з нею, є канонічні. Це справді виглядає на парадокс, але його не тяжко зрозуміти, коли тільки розглядати у світлі повищої дискусії про допустимість зміни канонічних постанов не лише соборами, але також **практикою** церковного життя.

Перш усього треба пам'ятати, що 2-ге правило царгородського собору 880 р., яке забороняє єпископам бути рівночасно й монахами, не було пізнішим собором змінене, ні скасуване, отже воно

фактично існує даліше. Існує, але не діє, бо недіючим зробила його пізніша **церковна практика**. Ця практика, мабуть зразу лише **дозволяла** монахам ставати єпископами, нарівні з кандидатами з білого духовенства (на це мусіли бути важні причини, як наприклад, брак відповідних кандидатів серед білого духовенства), але з бігом часу вона так вкорінилася, що цілком заступила 2-ге правило царгородського собору 880 р., і в наслідок того чернецтво стало необхідним переходовим ступенем до єпископського сану. Отже практика, відступаючи від соборного правила, **сама стала правилом або канонам**. І тому єпископи, висвячені згідно з цією практикою, вважаються канонічні. Так не було б, якби канони були незмінні та зобов'язували церкву на всі віки.

Але разом з цим треба пам'ятати, що хоч практика висвячувати єпископів з монахів і набула собі силу канона, то це ще не значить, що вона вже тим самим цілком скасувала або анулювала ті канони, які вимагають, щоб кандидати на єпископів були з білого духовенства. Навпаки, ті канони існують даліше як такі, **що не були соборами скасовані**. Отже, хоч вони тепер і не діють, то кожна автокефальна національна церква

має право будь-коли зробити їх для себе діючими, тобто повернути їх назад до вжитку, якщо тільки потреби її життя того вимагають. Бо коли церква, під напором обставин життя, може від даного канона відступити, то вона тим більше може, коли нові обставини життя того вимагають, назад до нього повернути.

Це є можливе й допустиме ще й тому, що внутрішня дисципліна чи порядок якоїсь одної автокефальної церкви, не мусить і не може зобов'язувати якоїсь іншої автокефальної церкви\*). Приклад з цього маємо таки з української церкви, яка, хоч і жила в суєдстві з російською церквою, і навіть через довгі роки була їй підлеглою, то під оглядом церковної дисципліни, вона від неї різнилася. Ще яскравіший приклад маємо з синодального устрою російської церкви: хоч такого устрою не мала жадна інша автокефальна православна церква, то це зов-

---

\*) „У зовнішніх формах свого буття на землі вселенська церква ділиться на численні групи окремих церков. Урівнання життя тих церков за одним шаблоном, через підпорядкування їх тим самим і назавжди даним канонічним нормам, цілком немислиме ні під оглядом етнографічним, ні географічним, ні жадним іншим. Таке урівнання було б безцільним вливанням нового вина в старі міхи” (А. Осецькій, — „Поместний Собор”, ст. 58).

сім не позбавило права російської церкви вважатися частиною вселенської церкви. Це можна сказати також про кандидатів на єпископів: хоч російська церква ніколи не мала єпископів з білого духовенства, то в українській церкві вони певно були.

Уніятський замойський собор, що відбувся 1720 р., в своїй постанові відносно єпископів, між іншим, вирішив: „щоб на будуче ніхто не міг бути єпископом, хто не зложить монашого ісповідання; хіба отримає на це розршення від святійшого престолу”<sup>\*)</sup>). Це показує що до того часу єпископами в уніятській церкві були також не-монахи; а що до часів замойського собору уніятська церква придержувалася в головному тих самих порядків, які існували в українській православній церкві, то треба припускати, що єпископи не-монахи були знані також в українській церкві.

Приходиться ствердити, що нові обставини, серед яких православна церква від якогось часу знаходиться, рішуче вимагають, щоб в єпископи допуска-

---

<sup>\*)</sup> Ця постанова замойського собору була пізніше скасована, і тепер в уніятській церкві, подібно як і в римо-католицькій, єпископи можуть бути як з монахів, так і з білого духовенства.

ти також кандидатів з білого духовенства. Дійсне, правдиве монашество, головню серед росіян і українців, фактично вимирає, а разом з тим висихає джерело допливу кандидатів на єпископські служіння. Це треба сказати головню про американський континент. Тут православних монастирів, в повнім значенню того слова, немає, і більшість, як не всі, з тутешніх монахів, ігуменів та архимандритів, включно з деякими архиереями, це фактично титулярне монашество, яке в монастирях не виховувалося, їх може й не бачило, і дійсного монашого чи монастирського життя не знає. А скоро може прийти до того, що й титулярного монашества не стане, отже не буде з кого єпископів вибирати, якщо церковні власті будуть вперто при тім стояти, що лише монах може стати єпископом, або що єпископ мусить бути монахом. Але яке б становище церковні власті в цій справі не займали, ми можемо бути певні одного: життя на місці не стоїть, і воно само у свій час знайде розв'язку цієї проблеми. Знайде її так, як знайшло тоді, коли проти рішень церковних соборів і проти церковного уставу заставляло з konieczности висвячувати єпископів з монахів.

## Висновки

Беручи під увагу все те, що дотепер обговорено, приходимо до таких висновків:

1. Твердження, що „єпископ обов'язаний бути монахом”, не має основи ні в церковних канонах, ні в давнім церковнім уставі; навпаки 2-ге правило царгородського собору 880 р. це виразно забороняє.

2. Теперішня практика, згідно з якою лише монах може бути єпископом, увійшла в життя і стала загальною в православної церкви вже тільки в пособорній добі; ця практика, подиктована вимогами церковного життя, зробила 2-ге правило царгородського собору, як також інші правила вселенських соборів у цій самій справі, недіючими, а разом з тим сама стала правилом, чи принаймні традицією. Ідучи за духом православного канонічного правотворення, яке допускає зміну канонічних постанов також дорогою церковної практики або традиції, ми приймаємо теперішню практику за канонічну.

3. Але хоч соборні постанови, які передбачують єпископів з білого духовенства, є тепер недіючі, то це ще не значить, що вони вже назавжди втрачено

силу діяння; вони її не втратили, бо ніколи не були соборами скасовані. А коли так, то їх можна знову практикувати, коли тільки церковне життя буде того вимагати. Це може зробити для себе кожна автокефальна церква, ухвалою свого собору. Як ми вже бачили, автокефальна церква має право виносити постанови у всіх справах, що відносяться до її устрою та дисципліни, тож вона тим самим має право постановити, що її єпископи можуть бути з білого духовенства. Це тим більше, що вона такою постановою не внесла б нічого нового, тільки **привернула б до ужитку старий церковний устав та відновила б занедбані правила вселенських соборів.**

4. Тому, що теперішня практика, згідно з якою лише монах може бути єпископом, вже стала віковичною традицією, її касувати не треба; лише треба привернути давні права кандидатам з білого духовенства, кладучи їх **нарівні** з кандидатами з монахів. Таким порядком єпископи могли б бути як з монахів, так і з білого духовенства, при чім кандидатів не-монахів прислужувало б право з власної волі вирішити, чи він перед хиритонією приймає монашество, чи ні. Такий порядок був би



вповні канонічний, та вповні відповідав би вимогам вже нинішнього часу.

Коли ця стаття вже була в друку, автор її отримав листа від одної особи, яка висуває такі аргументи проти єпископів з білого духовенства: 1. Нема вложеного такого чину хиротонії, згідно з яким можна б висвячувати на єпископів — священиків не-монахів. 2. Єпископ з білого духовенства не мав би права одягатись у клобук і мантию, “бо то ознака монашества”, отже як би то виглядало, коли б у церкві служили разом кілька єпископів і одні з них були б у клобуках і мантиях, а другі без них?

Відповідь на це така:

В чині хиротонії єпископа, який тепер вживається в православній церкві, нема нічого такого, через що того чину не можна б вживати також для висвяти єпископа з білого духовенства. Посвячення в єпископи кандидат приймає не як монах і не в монашій одежі, але як **священик** в повнім священичим (іерейським) облаченню. Отже в сан єпископа посвячується не монаха, як такого, а священика, який, твердимо, може бути як з білого, так і з монашого духовенства.

Мантия монаша і мантия архиерейська, — це дві окремі речі, які різняться між собою як виглядом, так і символікою. Монаша мантия походить ще з тих часів, коли християни, покидаючи поганську віру, переставали також носити модну одягу, натомість одягались у дешеву чорну опанчу, яка по-латинськи називалася “паліум”, а по грецьки “мантия”. Погани за це насміхалися з християн, кажучи, що вони “з почесної одяги перейшли на одягу зневаги (*ex toga in pallium*). З бігом часу християни знову почали носити модні одяги свого часу й місця, а мантиї залишились одягою тільки для монахів. Мантия це рід чорної обгортки без рукавів, яка покриває ціле тіло монаха та сягає мало не до самої землі. Вона означає покору, німий послух, убогість та взагалі відречення від світу.

Зовсім інший вигляд і форму та інше значення має мантия архиерейська. Вона пошита з дорогої ясної матерії, має нашиті символічного значення оздобу та ззаду така довга, що коли архиерей одягається, то два іподиякони позаду нього її підтримують, щоб не волочкався по землі. Отже архиерейська мантия більше подібна і нагадує княжу мантию, або шлейф (по-англійськи

train), ніж мантию монашу. Вона означає достойність, почесть і звання архиерейського сану, а не вбогість, покору й послух, як мантия монаша. Коли єпископ-монах одягнеться в мантию, то він одягається в неї не як монах, і не в мантию монашу, але як архиерей — у мантию архиерейську. Отже ясно, що у архиерейську мантию може одягатися кожний єпископ, без огляду на те, чи він походить з монахів, чи ні.

Щодо клобука, то це справді ознака монашества в східній церкві, й тому єпископ з білого духовенства не міг би його носити. Але хіба це було б чимсь таким серйозним, коли б одні єпископи були в клобуках, а другі без них? Часто буває, що трьох і більше священників служать разом Службу Божу, при чім один одягає митру, інший камілавку, а ще інший не має ні одного, ні другого, отже служить з непокритою головою. Ми ще не чули, щоб хтось робив проблему з такої неоднотайности між священниками, отже чому її робити з приводу неоднотайности між єпископами через клобук?

Такі й подібні аргументи зовсім не оправдують становища, що тільки монах може бути єпископом, або що єпископ мусить бути монахом.

## Література

Книга Правиль святыхъ Апостолъ, святыхъ Соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ, и святыхъ Отець. Москва, 1886.

Енциклопедическій Словарь Брокгауза, т. 21, ст. 253—266; т. 22, ст. 663—665; т. 38, ст. 708—733; т. 59, ст. 38—42; т. 63, ст. 175.

Подія Єдиної Христової Церкви, Митрополит Іларіон, Вінніпег, 1953.

Прибавленія къ Церковнымъ Ведомостямъ, издаваемымъ при Святейшемъ Правительствующемъ Синоде, ч. 17 з 25 квітня 1909, і ч. 21 з 23-го травня, 1909.

Конспект лекцій по Церковному Праву в Українськiм університетi в Празi, 1923, Проф. О. Лотоцький.

Новая Скрижаль, или Объясненіе о Церкви, о Литургіи о всехъ Службахъ, С.-Петербургъ, 1908, Веніаминъ, Архіеп. Нижегородскій й Арзаасскій.

Автокефалія, т. I., Варшава, 1935, Проф. Олександр Лотоцький.

Неизменное и временное въ церковныхъ канонахъ, — Живое Преданіе, Парижъ, — Н. Н. Афанасьевъ.

Світовий рух за утворення живої народньої національної церкви, Тернів, 1921, Проф. І. Огієнко.

Постанови Синоду провінціального руского одбудшогося в місті Замостю року 1720.

Поместный Соборъ — свободный опытъ организации, Петроград, 1917, А. Осепкій.

Практическое руководство для священнослужителей, С.-Петербург, 1892, П. Нечаевъ.

The Eastern Church, — A. P. Stanley.

A History of the Church, Vol. II, B. J. Kidd.

The History of Christianity, — The Rev. H. H. Milman.

- General History of the Christian Church, —  
Dr. Augustus Neander.  
The Churches of the Eastern Christendom, —  
B. J. Kidd.  
The Old Church in the New World, New York,  
1930, — Archpriest Basil M. Kherbavi.  
A History of Christian Church, — Prof. Willis-  
ton Walker.  
Birkbeck and the Russian Church, — A. Riley
-