

ПРАЦІ УКРАЇНСЬКОГО НАУКОВОГО ІНСТИТУТУ
PRACE UKRAIŃSKIEGO INSTYTUTU NAUKOWEGO
TRAVAUX DE L'INSTITUT SCIENTIFIQUE UKRAINIEN

ТОМ — XVI — VOLUME

Серія правнича, книга 2. — Serja prawnicza, zeszyt 2. —
Série de droit, livraison 2.

Проф. О. ЛОТОЦЬКИЙ

АВТОКЕФАЛІЯ

ТОМ I

ЗАСАДИ АВТОКЕФАЛІЇ

Prof. A. ŁOTOCKI

AUTOKEFALJA

ТОМ I

ZASADY AUTOKEFALJI

Prof. A. LOTOCKI

L'AUTOCÉPHALIE

VOLUME I

PRINCIPES DE L'AUTOCEPHALIE

ПРАЦІ УКРАЇНСЬКОГО НАУКОВОГО ІНСТИТУТУ
PRACE UKRAIŃSKIEGO INSTYTUTU NAUKOWEGO
TRAVAUX DE L'INSTITUT SCIENTIFIQUE UKRAINIEN

ТОМ — XVI — VOLUME

Серія правнича, книга 2. — Serja prawnicza, zeszyt 2. —
Série de droit, livraison 2.

Проф. О. ЛОТОЦЬКИЙ

АВТОКЕФАЛІЯ

ТОМ I

ЗАСАДИ АВТОКЕФАЛІЇ

Prof. A. ŁOTOCKI

AUTOKEFALJA

ТОМ I

ZASADY AUTOKEFALJI

Prof. A. LOTOCKI

L'AUTOCÉPHALIE

VOLUME I

PRINCIPES DE L'AUTOCEPHALIE

diasporiana.org.ua

Зредагував: Секретар,
Проф. Роман Смаль-Стоцький

Питання автокефалії ще й досі не має літератури, що се питання вичерпувала б, чи, принаймні, належно освітлювала. Такий стан дослідів щодо сеї ділянки церковного життя не лише неоправданий, але й навіть не досить зрозумілий. Ся тема, заглиблюючи увагу дослідника до самих засад церковного устрою, викликає перш за все інтерес теоретично-науковий, як одна з основних проблем церковного права взагалі і в першій мірі — права православної церкви. Питання автокефалії, в природі своїй — питання церковної конституції, має також і поважне значіння практичне, особливо в нинішніх умовах життя православної церкви. Од того чи иншого устрою церковного в значній мірі залежить взаємовідношення між церквою з одного боку та державою й суспільністю — з другого, а се знову визначає ролю церкви, як чинника громадського, в життю кожного даного народу. Всі ці обставини й спонукали нас докласти своїх скромних сил до освітлення справи, яка, зокрема, має таке кардинальне, а в нинішній момент — навіть гостре значіння в життю української церкви.

*Перша частина сеї праці — про засади автокефалії — друкувалася в мові польській (у виданні *Twa dla Badań Europry Wschodniej i Bliskiego Wschodu*), подаємо її з деякими змінами. Як конкретний висновок із сеї частини, додаємо тепер, у засадничих рисах, проект нормального статуту автокефальної церкви. Проекти сеї опрацьовано на основі як перед тим зазначених, у першій частині, засад теоретичних, так і того практичного досвіду, який подає життя церкви од початку її існування до нинішнього моменту, коли з посиленням напруження продовжується, на правних засадах православної церкви, процес пристосовання церковного устрою до обставин загального й церковного життя в нових державних організаціях. В третій частині нашої праці і подаємо історичний розвій ав-*

токефальної засади — од початкових автокефальних комірок церковних до тих форм устрою, в які втілюлася автокефальна засада в нинішніх автокефальних церквах.

З причин характеру технічного третя частина нашої праці друкується окремим томом (XXX-ий том „Праць Українського Наукового Інституту“).

А в т о р.

ВСТУПНІ УВАГИ.

Питання автокефалії — одно з найцікавіших питань устрою церковного, — цікаве не лише для фахівців церковного права та взагалі для людей, що спеціально справами релігії та церкви інтересуються. Релігія і церква стали чинниками життя громадського й державного і, хоч би як модерні держави старалися розмежувати та розірвати сфери життя держави й церкви і тим самим секуляризувати життя населення, — в повній мірі таке завдання доклати ледве чи можливо; принаймні, до сього часу спроби в тім напрямі не довели до поставленої цілі, — навіть у тій державі, що прибрала цілком протицерковний і навіть антирелігійний характер. Як показав досвід цілої історії людства, релігія становить надто глибоку та невикоріниму властивість людського духа, і релігійні успособлення, як відігравали раніше, так і відіграють та відіграватимуть значну роль в життю людської громади. Тому не можна пройти без уваги повз такі явища релігійно-церковного життя, що не лише впливають з суб'єктивних переживань почуття релігійного, але й відбивають у собі певний комплекс розумінь соціального порядку та разом впливають на соціальні розуміння, структуру й чинність сучасної громади.

До тих явищ релігійно-церковного життя, тісно звязаних із загальним життям соціальним сучасної людини, належать конфесіональні форми устрою сучасних християнських церков. У даному разі ми ставимо собі за завдання зясувати ту форму устрою православної церкви, що дістала назву автокефалії. В цій формі церковного устрою, можливо якраз тому, що релігія творить одну з найглибших властивостей людського духа, маємо дуже характеристичний наслідок цілого процесу життя християнської громади за всю християнську дэбу. Головні риси психології народів, що входили в той процес та активно брали в ньому участь, знайшли собі відбиток у двох головних формах церковного устрою. Були навіть моменти — доба середньовічна, — коли на боротьбі за ті форми зосереджувалися головніші духові течії тодішньої громади. Врешті витворилися такі форми церковного устрою, що одбивають риси духового успособлення головних поділів християнського людства — світу греко-славянського та романо-германського. Засада Риму — централістично-монархічна та засада Сходу — республікансько-демократична знайшли вираз: перша в устрою римо-католицької церкви, під головенством римського єпископа, друга — в соборно-автокефальному устрою східньої церкви. Згадану терміноло-

гію, запозичену з ділянки політичної, треба, розуміється, брати в сфері церковній релятивно, з засади: *comparaison n'est pas raison*; все ж такі терміни сі до певної міри виявляють характер того й иншого устрою

Кожна конфесія християнська розглядає факти церковної історії з свого, конфесіонального, погляду. Найбільшу різницю в тих поглядах помітно щодо фактів первісного життя церкви. Елементарність тих фактів дає кожній конфесії матеріал висвітлювати їх під кутом свого погляду. Зокрема і щодо церковного устрою елементи того устрою, як бачимо в перші часи християнства, розвивалися пізніш у кожній галузі церковного тіла різно. Врешті кожна церква дає своє розуміння того устрою з погляду своєї конфесіональної ідеології. Так само й ми трактуватимемо дану тему з погляду церкви православної, згадуючи аналогічні факти з історії та сучасності инших церков лише для порівняння, без оцінки їх щодо раціональності тої чи иншої підстави, а лише констатуючи самі факти у відповідності їх догмі устрою даної церкви.

Розуміння автокефалії має своїм змістом зовнішній устрій православної церкви.

Ісус Христос назвав церкву царством Божим на землі (Матф., XVI, 18). Се дефініція внутрішнього характеру церкви — її значіння, як чинника внутрішнього удосконалення громади вірних у цілях спасіння. Але поруч із тим Основатель церкви на землі означив і инший — зовнішній — характер церкви, як людської громади. Останньою, рішаючою інстанцією для суду над вірними визнав Він церкву: „Скажи церкві; коли й церкві не послухає, нехай буде тобі, як поганин та митник“ (Матф., XVIII, 15—17). В сих останніх словах вказує Христос на церкву, як на установу громадську, що, як і кожна така установа, підлягає певним впливам зовнішньої організації та мусить мати свій певний зовнішній устрій.

Устрій церкви римо-католицької дає зразок удосконаленої монархічної держави, яка управляється дисциплінованою ієрархією, що підлягає самодержавному голові. На чолі католицької церкви стоїть римський єпископ — голова церкви і намісник Христа на землі. Він своєю особою назовні представляє католицьку церкву перед державною владою всіх країв і йому належить вища влада в церкві — законодавча, адміністративна й судова. З огляду на таке значіння голови церкви, характер управління католицької церкви — послідовно централізаційний. Поодинокі краї не мають окремої, об'єднаної на місці, організації, в якій вірні даного краю підлягали б одній церковній крайовій установі. За певними лише винятками (східні католицькі патріархи та деякі краї, що склали з Римом спеціальні конкордати), католицькі єпископи стоять у безпосередньому звязку з центральною церковною владою; певну посередню ролю між єпископами

та Римом виконує архієпископ митрополит, але не для всієї церкви даного краю, а лише для певної церковної провінції, а таких провінцій буває в одній державі по кілька.

Церква протестантська не визнає за необхідне об'єднання окремих християнських громад зовнішніми формами устрою і, коли в інтересах практичної доцільности в деяких краях фактично провадиться централізація церковної влади, то ця централізація не виходить за межі окремої державної території.

Церква православна і з засади, що виявилася в її законодавстві, і самою практикою життя доводила й доводить необхідність існування самостійних, автокефальних церков. Розпросторена по цілому світі, церква, з православного погляду, складається з крайових церков, які повстають у різних народів, що, поруч із іншими своїми особливостями, головню національними, та ріжницями політичного устрою, утворюють окремі церкви з ріжним обличчям свого місцевого устрою та з незалежним управлінням. Ця незалежницька тенденція щодо устрою церковного виявляється ще на початках християнства, коли за доби апостольської закладалися окремі церкви серед різних народів, і переходить через усю історію східньої церкви аж до сього часу, прибравши форму автокефальности. Отож автокефальна форма церковного устрою се — питома ознака церкви православної. Автокефальна форма устрою тут утворилася, історично розвивалася і в наш час виявляє свою правну і фактичну чинність.

В першій половині нашої розвідки маємо на увазі подати засади автокефального устрою Східньої церкви, — частина друга має подаги історичне втілення автокефальної засади в життю окремих церков. Здаємо собі справу щодо труднощів сього завдання. Майже не маємо докладних попередників на сьому полі. Як се не дивно, таке важливе явище церковного життя православного Сходу здобувало собі лише принагідні уваги в працях каноністів східніх і західніх. До того ж, з огляду, що автокефальний устрій дає місце для боротьби різних чинників і в життю православної церкви, рівнож як і в життю громадському та державному православних країв, деякі сторони автокефальної справи трактувалося, та й досі не перестає трактуватися, в атмосфері полемічного завзяття, що здебільшого закриває об'єктивну суть справи мотивами сторонньої натури. Виходячи з розуміння конечної потреби, подаємо першу спробу систематичного огляду автокефального питання.

ДОГМА ЦЕРКОВНОГО УСТРОЮ.

ЄДНІСТЬ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ.

1.

Основи церковного устрою положив Сам Основатель церкви Господь Ісус Христос. Закладаючи церкву, Христос молився до Отця, щоб усі в ній творили одно-єдине („да всі єдино будуть“ — Йоан, XVII, 21). За клясичний вияв того девізу єдності можна вважати ті місця Діянъ Апостольських, де про христіян апостольського часу говориться, що „у множества тих, хто увірував, було одно серце й одна душа“ (IV, 32; VIII, 14; III, 44; IV, 34). Як царство Боже на землі, церква прагне стати одним духом, при участі усіх своїх членів, під проводом самого Христа. Ся засада єдності, в значінню взаємної любови та спільности, сягає до самих глибин ідеї і життя церкви, переймає собою всі сторони життя христіянської церкви апостольського часу, в тім і ті сторони, що по нинішній термінології ми називаємо церковною адміністрацією.

Призначена поширюватися по всьому світі, церква проте мала творити органічну духову єдність, один духовий організм. Передавши владу в церкві однаково всім апостолам (Матф., XVIII, 17—20; XXVIII, 19—20; Йоан, XX, 21—22), Христос задержав за собою головенство в церкві, назвавши Себе Самого єдиним верховним пастирем (Йоан, X, 14—16). Коли виникло серед апостолів питання, хто з них буде старший, Він осудив саму думку про се (Матф., XX, 22—27; XXIII, 8—12; Марк., IX, 34—35; X, 42—45; I Петр., V, 2—4). Як серед апостолів, коли засновано церкву, нікого не було призначено на голову церкви, так не було сього і між наступниками апостолів — єпископами. І не могло бути. Людина, що підлягає умовам земного життя, взагалі не може бути головою церкви — установи вічної й духової. Вічний і духовий голова благодатного царства церкви (Йоан, XVIII, 36; I Петр., V, 4; Євр., XIII, 20) — Христос. Під Його головенством об'єднується церква, як єдиний організм (Колос., I, 18). Як єдиний голова церкви, Ісус Христос, так і церква, що єсть тілом Його, має бути єдина¹⁾.

¹⁾ „Кто же изъ людей въ этомъ мистическомъ единствѣ, въ единой церкви можетъ считаться верховнымъ выразителемъ ея мысли и воли? Думается, есть только одно такое Лицо — Богочеловѣкъ Ісусъ Христосъ. Никто изъ людей не можетъ замѣнить того въ члѣнѣ Царя ся и быть въ теченіе своего верховнаго служенія церкви, хотя бы только въ дѣлахъ вѣры и нравовъ, постояннымъ выразителемъ мнѣнія ея, осуществляя въ себѣ какъ

Проте в дійсності члени церкви утворюють різні громади вірних. остільки одмінні одна од одної, що на зверхній погляд залишається враження непримиримої їх многости. В процесі історичного життя появилося кілька церков. Одні церкви різняться між собою віроісповідною — конфесіональною — наукою, — як церкви православна, католицька, протестантська. Існують різні церкви, юридично самостійні й незалежні, і на ґрунті однієї й тої самої конфесії, — як автокефальні церкви в православії, окремі церкви в протестантстві. Та кожна з церков вірить у саму засаду церковної єдності і навіть у сепарованому стані продовжує жити одним життям, заховуючи традицію єдності. Розділені формально, вони творять по суті й фактично одну християнську церкву, що повстала та існує на основі науки Христової, — з того, що брати ворогують, не значить, що вони не належать до однієї родини.

Але погляди різних конфесійних церков на церковну єдність дуже різняться між собою.

Католицька єдність — се юридична єдність усіх католиків світу, що зв'язані зовнішніми формами устрою, з підлеглістю одному видимому голові церковному, представникові й намісникові невидимого голови — Христа, наступникові ап. Петра, папі римському. Церква протестантська, засвоюючи право управління в церковних справах — державній владі, тим самим підлягає умовам зовнішнього розподілу церкви відповідно до розподілу політичного, і тому, як уже вгорі зазначалося, не визнає за необхідне об'єднання окремих християнських громад зовнішніми формами устрою.

Православна церква, не визнаючи потреби в одній зовнішній загально-церковній владі, бо єдиний голова церкви — Невидимий Голова, Христос, проте приймає і засаду єдності церковної, і на ділі залишається так само єдиною, як була за апостольської доби. Єдність та полягає не в зовнішній єдиній організації та не в єдиній адміністративній владі. Як апостоли дістали уповажнення од Христа не кожний зокрема, а всі разом та в рівній мірі, так і надалі повнота церковної влади належить цілому єпископатові, од якого влада вже переходить до окремих членів. Маючи уповажнення в рівній мірі, всі єпископи творять усесвітню церковну ієрархію, над якою стоїть невидимий голова церкви Христос. Виявляючи рівномірну участь в управлінні всією церквою на всесвітніх соборах, всесвітній

бы новое воплощеніе Христа. Такое ученіе было бы возможно развѣ лишь для тѣхъ, кто низводитъ Иисуса Христа на степенъ лишь учителя, одного изъ многихъ учителей (Будда, Конфуцій, Моисей, Магометъ и т. п.). Остается такимъ образомъ думать, что въ видимой церкви на землѣ высшею инстанціею въ основныхъ вопросахъ вѣры, жизни и устройства церкви можетъ быть только сверхчеловѣческое единство вселенскаго собора. — къ нему болѣе, чѣмъ къ какому либо другому собранію вѣрующихъ, примѣнимы слова Господа: „гдѣ двое или трое собраны во имя Моє, тамъ Я посреди нихъ“ (Мате. XVIII. 20). П. Лосскій, Ѡ единствѣ церкви.

єпископат через окремих своїх представників порядкує певними частинами території всесвітньої християнської церкви — місцевими національними церквами. В кожній місцевій церкві встановлено окремий вищий адміністративний орган, якому підлягають окремі єпископи. Згідно з 34 правилом апостольським (щоб єпископи кожного народу знали першого між ними, визнавали його за свого голову), на чолі кожної місцевої церкви стоїть старший її єпископ, який може називатися митрополитом, екзархом, патріярхом і ин. Мінімум єпископів, потрібний для утворення та продовження ієрархії місцевої церкви, — три єпископи, себто стільки, скільки правила вимагають (перше апостольське правило) для поставлення єпископа, коли увільниться єпископська катедра.

Таким чином, крім звязку з усією церквою Христовою, церквою всесвітньою, ближчі між собою церковні громади вступають ще в тісніший звязок між собою і творять так звані місцеві церкви.

2.

Факт існування окремих місцевих церков чи перечить основній zasadі єдності церкви?

Як уже завважалося, з погляду католицької церкви, зорганізованої на централізаційних основах, існування окремих церков — неможливе, бо воно руйнує саму систему організації цієї церкви. З погляду православного децентралізація — се необхідна і навіть основна риса церковного устрою. визнаючи духову єдність вселенської церкви, як установи духової, православіє не звязує з тим єдиної церковної організації. „Єдиний пастир“ та „одно стадо“, Христос і церква, в їх духовому звязку, звязку „жениха й невісти“, творять єдність вищу понад зовнішню організацію церкви під одним видимим персональним головою церкви. Між засадою єдності церкви та фактом існування окремих церков нема внутрішньої суперечности, як нема такої суперечности між засадою людства, вселюдською ідеєю, з одного боку, та фактом існування окремих народів, з другого. Людство одне й єдине, а народів багато, і кожен із них має свою національну вдачу та, здебільшого, свою державну організацію. Так само єдність церкви, з погляду православного, існує й додержується й за існування окремих церков — і навіть при конечності сеї останньої умови. Всесвітня церква не абстрактне розуміння, а реальна громада, живий організм, справжнє тіло Христове. А живе тіло складається не з однакових атомів, механічно між собою сполучених, а кожен атом стає певним мікрокосмом в єдиній живій цілості, — так само і в єдиній церкві всесвітній існують свої живі організми церковні, що ріжнородністю своєї духової влачі та ріжнородністю шляхів свого функціонування для досягнення єдиної мети лише збагачують життя та духове надбання церкви всесвітньої. Урівняння окремих автокефальних церков по одному канонічному шаблону через підпорядкування тим самим і назавсіди даним канонічним

нормам не відповідає б вимогам їх життя, що походять із географічних, етнографічних та інших властивостей¹⁾.

Існування окремих незалежних національних церков не виключає єдності церковного рішення та спільності певної християнської акції, — так само, як незалежність окремих держав не заперечує, а доводить необхідність спільних постанов міжнародного значіння. Єдність християнської церкви полягає на основах внутрішніх — на єдності науки віри й моралі, що з тої науки виходить, та порушується не многістю організацій церковних, а різницею ідеологічних засад церковної науки²⁾

3.

Сі засади стають для православної церкви підставою визнавати, що всесвітня (вселенська) церква се — цілокупність усіх місцевих церков, яка обіймає собою всіх православних християн, усі православні народи, всі громади вірних, без обмеження якоюсь територією та якоюсь нацією. Дійсність існування всесвітньої церкви виявляється в єдності догматичних вірувань, що однаково приймаються у всіх православних церквах, в єдності основ устрою та управління краєвих церков. Всі крайові автокефальні церкви — частини одної всесвітньої церкви Христової. Тому, хоч незалежні у своїх внутрішніх справах, автокефальні церкви заховують єдність із усіма іншими православними церквами, перебуваючи в догматичному та канонічному звязку з ними. Вони додержують одного й того самого ісповідання віри, що прийняте на давніх загально визнаних соборах, визнають

¹⁾ „Вселенская церковь и мыслима только, какъ система или гармоническое единство мѣстныхъ національныхъ или объединяющихъ нѣсколько національностей либо раздѣляющихъ органически одну какую-либо національность церквей. Во вселенской церкви не должно быть недостаточности церквей эмпирическихъ, но должна сохраняться абсолютно цѣнная и неповторяемая другими индивидуальность каждой изъ нихъ. Всякая церковь, какъ бы мала она ни была, хотя бы церковь домашняя, есть союзъ, или иначе единство любви, составляемой входящими въ нее и своими отличиями восполняющими другъ друга индивидуальностями. Такъ и вселенская церковь — единство любви, составляемое взаимодополняющими другъ друга высшими личностями или индивидуальностями, церквями помѣстными. Вселенская церковь объединяетъ многоразличное въ единое тѣло. Подобно ей, и помѣстная живетъ началами, объединяющими единый организмъ — царство ромеевъ, царство русское и т. д.“ (Л. Карсавинъ. О сущности православія).

²⁾ До церковного розєднання доводить саме отся різниця релігійної думки — різниця догми окремих церковних конфесій, внаслідок якої різниці повстають у лоні окремих конфесій тяжкі висліді, що кожна ниша конфесія втратила засоби для досягнення коєчної церковної цілі — спасіння своїх членів. Як царство Боже на землі, з Христом на чолі, церква непогрішима, але земні члени її і навіть широкі групи членів церкви можуть погрішати і блудити, оскільки вони лише частково виконують ціль і завдання церкви. Земні, незвершені умови думання в сфері богооткровенних істин доводять членів окремих конфесій до перебільшеної та нетерпимої оцінки чужих поглядів; проте коли апостол визнавав зерно істини навіть у релігійних розуміннях поган, то тим більше обєктивності вимагає оцінка поглядів кожної християнської конфесії.

ті самі основи церковного життя — устрою та богослужбового чину, що мають зв'язок із догматичною наукою. „Єдність віри в союзі згоди — се основна засада східної православної церкви“ (проф. І. Бердников).

Зовнішнім виявом тієї внутрішньої єдності стають взаємні зносини окремих церков між собою в справах, що мають загальне церковне значіння. та взагалі у взаємній спільності між церквами, що виявляється у взаємних молитвах за службою Божою, у правоздатності членів одної церкви брати участь у богослужбі й таїнствах іншої православної церкви. у матеріяльній взаємній допомозі, у листовних зносинах у різних випадках місцевого церковного життя (напр., коли вступає на катедру новий голова крайової церкви, коли змінюється форма її устрою і т. и.). Такі зносини між церквами мають свій початок ще з апостольського часу; найреальнішим способом таких зносин було розповсюдження по інших церквах правил та законів, що прийняті були в якійсь одній церкві, а звичайним приводом до них були непорозуміння в питаннях віри, питання канонічні, обрання та поставлення нового голови в тій чи іншій церкві. Як було в перші часи християнства, так було й після, — як скоро повставали важливі питання віри чи церковної дисципліни та коли треба було знати голос вселенської церкви. Справи загального церковного значіння стають об'єктом спільного обмірковування на соборах та соборних нарадах представників окремих церков. Історія православної церкви знає сім соборів представників усієї православної церкви — сім усесвітніх соборів. Вже більш тисячі літ не було всесвітнього собору православної церкви. але так сталося не з засадничої канонічної неможливості скликання нового всесвітнього собору чи нових соборів. Фактично обставини склалися для православної церкви так, що скликати всесвітній собор не було потреби чи можливості. В православній церкві не було таких ересів чи розколів, що схвилювали б усю церкву; розкол, напр., у московській церкві мав значіння місцевого, і на московських місцевих соборах справу того розколу обмірковано при участі східних патріархів. Спільною згодою східних патріархів ухвалено й символічну книгу митр. Петра Могили, де дано формуловку, якої раніше не було, деяким сторонам православної догматичної науки. Спільно всі східні патріархи дали відповідь на заклик голови римської церкви р. 1848 та склали постанови про охрещення, шлюб, присягу та деякі новозаведення в інших конфесіях. Виразний голос Східної церкви почули ми недавно, коли констатовано було неправність підпорядкування церкви української московській церкві та визнано автокефальність православної церкви в Польщі. Так на основі тієї єдності духа, що одушевляє всі церкви, приписи одного церковного законодавства, звичай й традиції, що перейшли ще з апостольської доби, приймаються та поважаються всіма церквами, крім постанов місцевого та тимчасового значіння.

4.

Під умовою тієї єдності вселенська церква визнає автокефальність різних місцевих церков, що повстали кожна в своїй країні на спільних для всієї церкви канонічних основах. Сі місцеві національні церкви й стають основною складовою частиною всесвітньої церкви. Місцеву чи помістну церкву становить цілокупність епархій, що об'єднуються історичними чи, здебільшого, національними умовами, на основі канонів вселенської церкви, під одною спільною церковною владою. Кожна місцева церква — се незалежна в своєму внутрішньому устрою громада православних християн і zarazом — складова частина вселенської церкви, що перебуває в звязку з иншими місцевими автокефальними церквами — через єдність віри та через основи церковного устрою, управління й канонічного порядку. Як узasadнену норму, з православного погляду, треба вважати, що кожен народ має свою національну церкву; скільки народів, стільки має бути церков, об'єднаних звязком любови.

Але, як видно з попередю сказаного, автокефальність окремих крайових церков се — не безумовна їх незалежність у складі цілої Східної церкви. Визнаючи самостійність національних церков, канони церковні, з огляду на єдність вселенської церкви, поруч із тим не дозволяють окремим церквам: 1) утворювати нову науку віри чи одкидати що од спільної науки вселенської церкви; 2) щодо устрою церковного не одступати од основних канонічних засад вселенської церкви; 3) увести що нове в те, що освячено апостольською традицією та що протягом історії визнано було церквою; 4) порушати духову єдність з иншими церквами та 5) нехтувати права й звичаї инших церков (єп. Никодим Милаш).

СОБОРНІСТЬ ЦЕРКВИ.

ТЕРМІН І РОЗУМІННЯ СОБОРНОСТІ.

1.

Крім ознаки єдності, другою надзвичайно важливою рисою православної церкви для означення її устрою єсть соборність. Се основне питання устрою православної церкви — підстава, на якій стоїть ціла система устрою церковного. Десятим членом символа віри ісповідуючи церкву як соборну, православіє в засаді соборности має й основу церковного устрою, й його зовнішні форми.

Та хоч яке важливе се питання, проте й досі не усталено самого розуміння терміну соборности. Щодо значіння сього терміну повстало багато змагань, які породили досить широку, але недокладну й перейняту згори повзятими тенденціями літературу.

Одна сторона, стоячи на тенденції поширення й посилення адміністративної влади єпископату, старалася усунути з терміну соборности елемент характеру громадського, елемент самодіяльності церковної громади в певних ділянках церковного життя; друга — старалася надати участі громадських сил у церковному життю надто широкого значіння.

Перша тенденція походила з джерел — як се не дивно на перший погляд — досить протилежних. Сюди належали, по-перше, ті богослови чи богословуючі письменники, ще в певній мірі черпали свої погляди з конфесіональної ідеології католицької. Для них натурально було в терміні *καθολικός*, який у славянському православному символі перекладено словом „соборний“, вбачати зміст обширу, як указівку на всесвітнє поширення християнської церкви; *καθολικός* — у даному разі — значило б „всесвітній“. Таке розуміння даного терміну утворює зовнішнє зближення православного символа до католицького визнання¹⁾. До такого ж тлума-

¹⁾ „Если в славянскомъ чтеніи символа вѣры церковь называется соборною, то это, какъ извѣстно, есть лишь архаическій переводъ греческаго слова *καθολική* и, слѣдовательно, означаетъ церковь, собранную отовсюду, церковь всеобщую, а никакъ не церковь, управляемую соборомъ епископовъ: для выраженія этого послѣдняго смысла по-гречески должно было стоять не *καθολική*, а *συνδική*. Опираясь на иное истолкованіе славянскаго перевода, какъ на аргументъ въ пользу соборнаго начала для всей церкви, было бы очень неправильно и въ особенности неудобно относительно православныхъ грековъ.“ (Собр. соч. В. С. Соловьева, т. V, 63).

чення даного терміну прилучилися й ті представники православної ортодоксії в колишній церкві російській, що продовжували в ній тенденції старого московського ладу церковного, в якому зовнішня влада церковної адміністрації пригнобила та поглинула будь яку самодіяльність церковної громади. Так розумінням терміну соборности в значінню всесвітности обширу затиралося значіння церкви, як самодіяльної громади.

Приклонники діяльної участі церковної громади в життю церкви доводили, що в основі церковного устрою має лежати соборна засада, як активна співучасть ієрархії й пастви в життю церкви. Виходив сей погляд із розуміння церкви, як Тіла Христового, де кожен член у свою міру служить цілості й сам живиться од неї. В живому, здоровому тілі не має бути мертвих членів; кожний член повинен брати участь у загальному життю організму; чи страждає один член, — страждають із ним усі члени; чи славиться один член, — із ним радуються і всі члени, каже апостол (I Кор., XII, 26). Тож не можна нікому з вірних одмовити в праві брати активну участь у церковному життю. Прихильникам сього погляду противники їх закидали тенденції протестанства, в якому активна участь вірних у життю церкви розвивається за рахунок прав ієрархічних; закид — ледве чи слухний, бо протестантство, хоч не визнає священства за благодатний дар, проте визнає управління церковне зосередженим у ієрархії — саме в її дуже широких адміністративних правах.

Противенство між сими двома поглядами особливо визначилося та загострилося на початку нашого століття, коли, в цілях переведення церковних реформ на заміреному крайовому російському соборі, утворено було Передсоборне Зібрання, що мало проєкт тих реформ виготовити. Тоді появилася досить численна, звязана з тими намірами, література, і між иншим в офіціальному органі російського Синоду оголошено було розвідку (анонімну) відомого російського богослова, який витолковував термін „соборность“ у значінню саме „всесвітність“¹⁾.

2.

Вказується на те, що в деяких старих славянських перекладах символа віри грецький термін залишено без перекладу та вжито в формах: „каеоличьскую церков“, „кафоликию“ і навіть „католическу“; а з огляду на те, що в патристичній літературі терміну сього вживають переважно в значінню — загальний, повсюдний, вселенський, всесвітній, — таке значіння надається й термінові „соборний“. Але ж із давнього часу славянські перекладачі вживали термінів „кафолика“ і „сѣборная“ разом,

¹⁾ Что значитъ „соборная“ (собственно „каеолическая“) Церковь символа вѣры? (Церковныя Вѣдомости, 1906, 2). Раніше до такого ж розуміння терміну „кафолический“, „соборный“ прийшов А. Гензен у своїй розвідці — Історія славянскаго перевода символу вѣры. С. П. Б. 1884.

поруч, а се дає підстави думати, що термін славянський був якраз поясненням грецького, при чому треба мати на увазі, що розуміння повсюдності, всесвітності означалося словом *οἰκουμηνικός*, — так, як уживається се слово в нинішньому титулі Константинопільського патріярха¹).

Ужите в нікейсько-царгородському символі слово „*καθολικός*“ походить од двох грецьких слів: од „*κατά*“ по — та „*δλος*“ — у весь, цілий. Останнє слово вживається в грецькій мові взагалі для означення органічно звязаної цілоти, — часто для означення такої тісно звязаної цілоти, що частини її неможливі поза нею; вживається „*δλος*“ ще в розумінню такої цілоти, що кожна окрема частина її одбыває на собі цілість усього, або в значінню такої цілокупної єдності, в якій нема недостачі²). Відповідно до такого значіння слів „*δλος*“, „*καθολική*“, прикладаючи слово „*καθολικός*“ до церкви, виявляємо ту думку, що церква — се — єдність усіх частин, єдність усіх в одній цілості. В такому розумінню характеризується церква в св. Письмі, де порівнюється її з організмом людини (I Кор., X. 14-26), називається її „єдиним тілом і єдиним духом“ (Єфес., IV, 46), „тілом Христовим“ (Єфес. I, 22-23), що „складається та скупчується через звязки, які скріпляють один одного“ (Євр., IV, 16). Таке розуміння грецького слова „*καθολική*“ дуже влучно передано в славянському перекладі символа словом — „соборна“, що так само означає повну єдність усіх в одному. Уживання терміну „*καθολική*“ в значінню всесвітності (*ἐκκλησία καθολική* — церква всесвітня або вселенська) се вже дальше, посереднє, хоч і цілком логічне, значіння сього слова (просто й безпосереднє означення характеру всесвітності церкви досягається, як уже зазначалося, словом „*οἰκουμένη*“).

Не можна одкидати, що переклад терміну *καθολικός* словом *с о б о р н и й* — сам по собі неточний. Але треба визнати, з погляду православного, правильним по суті те розуміння природи церкви, яке виявилося саме у терміні — *с о б о р н и й*. З розуміння кафолічності легше й послідовніше випливає розуміння соборності, ніж централізації.

Вже в самій назві церкви грецькою мовою — *ἐκκλησία* — криється ідея соборності. Назву ту для новоповсталой установи церкви вжито по аналогії з відповідним, уже готовим, терміном, що існував для означення установи громадської, — без аналогії з життям громадським видима, земна церква, як громадська установа, як об'єднання людей, взагалі існу-

¹) Назва *οἰκουμένη* виводиться з слова *οἰκουμένη (γη)* — залюднена земля. *Οἰκουμένη* в старі часи означало цілу римську державу: напр., євангеліст Лука пише: *ἔξηλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγουστῶν ἀπουράφειναι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* („всю вселенну“). Слово се, вжите відносно собору, означає характер „вселенськості“, яку повинен мати собор (Єп. Некодимъ Милашъ. Церквено право).

²) Mohler. Einheit in der Kirche. Цитовано за П. Лапіним — „Соборъ, какъ высшій органъ церковнои власти“, 187.

вати не може. Термін *ἐκκλησία* перенесено на церкву з грецьких народніх зборів. Тим терміном *ἐκκλησία* клясичні греки означали скликані через герольда головні збори вільних горожан (*ἐκκληστοί*). правящі народні збори грецької вільної держави, куди мали право та повинні були приходити члени народу для активної участі в справах, що тут вирішались. У після-клясичний час се ім'я було перенесене на всякі збори народу, а також і на саму масу народу, навіть просто на народній натовп. В усякому разі сею назвою підкреслювався народній елемент зборів. У тому ж значінню вживано цього слова в семидесятох та й після них. Сімдесят називали еклезією урочисто перед Богом: зібраний народ ізраїльський (жидівський кагал). В грецько-юдейському слововживанню еклезія се — ідеальна народня єдність Ізраїля перед Богом, обраний Богом народ, в якому виявляється сила Бога. Звідси ж і так само вживано цього слова і в християнській громаді. Еклезією тут називається новозавітний народ Божий¹⁾, — собор людей, обєднаних іменем Христа (Мф., XVIII, 20), в усьому складі членів, без обмеження того складу.

Тому й бачимо, що термін *καθολικός*, не вважаючи на певну слушність уживання його в значінню обширу, — в якому значінню й приймає його церква римо-католицька, — перекладено по славянському словом, що містить у собі ідею внутрішньої спільности членів церковної громади; тому бачимо серед членів православної громади таке свідоме переконання в правильності розуміння даного славянського терміну саме в сьому останньому напрямі. Таке розуміння поглиблялося до такої міри, що засаду соборности вважалося навіть за ознаку не лиш устрою, але й догматичного змісту церковної науки. Серед авторитетних приклонників соборної засади в православної церкві досить згадати таку людину глибокої православної свідомости, як О. С. Хомяков. Славянським перекладчиком символа віри, — писав він, — „і на думку не спадало визначити церкву географічно чи етнографічно. Вони спинилися на слові соборний; собор означає ідею зібрання не лише в розумінню виявленого, видимого сполучення багатьох на якому небудь місці, але і в загальнішому розумінню повсякчасної можливости такого сполучення, иншими словами: означає ідею єдности в многоті... Церква кафолічна єсть церква по всьому чи по єдності всіх, церква вільної однодушности, однодушности повної“²⁾.

¹⁾ Гидуляновъ. Восточные патріархи, стор. 51—52.

²⁾ За слушне вважаємо навести в цілості відповідний уступ із листа О. С. Хомякова до редактора „L'Union Chrétienne“ про значіння слів „кафолічеський“ і „соборний“: „Съ самага приступа къ дѣлу славянскіе первоучители возжелали подарить народу, который они призвали ко Христу, переводъ св. Писаній. Вѣроятно ли, возможно ли, чтобы они не перевели на первыхъ же порахъ символъ вѣры? Правда, мы не имѣемъ списковъ, имъ современныхъ, но не подлежитъ сомнѣнію, что самый переводъ дошелъ до насъ отъ нихъ. Они то для передачи греческаго слова кафолічеській избрали слово со-

Отже термін *καθολικός* у своєму безпосередньому значінню, ужитий щодо церкви, означає церкву в органічній єдності усіх її членів, у всій органічній цілості та органічній участі її членів у життю її. Такий зміст сього терміну якраз відповідає православному розумінню церкви. Визнаючи церкву як вселенську, всевітню, православна свідомість, свідомість членів православної церкви не могла обмежувати і не обмежувала розуміння кафоличности, соборности змістом самого лиш обширу. Коли церква християнська обмежувалася одним містом (Ієрусалимом) або опісля звужувала свої просторі межі (в добу поширення ісламу), церква все одно була вселенською й соборною. Властивість соборности церкви не стоїть у звязку з межами її обширу і взагалі з обставинами земної її долі, а з її внутрішньою суттю. Соборність се зеднаність і зібраність усіх во єдино, єдність не формальна й не зовнішніми ознаками доконана, але єдність органічна, нерозривна, як єдність членів одного організму, — „єдність

борний, так що до этого послѣднему слову можно судить и о томъ, какъ понимали они подлинное выраженіе. Можно бы привести нѣсколько такихъ словъ, но достаточно указать на два: всемірный и вселенскій. Этого достаточно, чтобы убѣдиться, что, конечно, не въ словахъ ощущался недостатокъ для передачи этого понятія. Первое изъ приведенныхъ словъ (всемірний) встрѣчается въ очень древнихъ нѣсполнѣняхъ; древность второго (вселенскій) также несомнѣнна; оно употребляется, говоря о церкви, для выраженія ея всеобщности (вселенская церковь) и говоря о соборахъ (вселенскій соборъ concille ecumenique). Итакъ, вотъ къ какимъ словамъ прѣблгли бы первые переводчики для передачи слова каѳолическій, если бы они придавали ему значеніе всемірности. Я, разумѣется, нисколько не отрицаю, что слова *καθολικός* изъ *κατά* и *βλα.ς* подразумеваемымъ *ἔθνη* — народы или другимъ однороднымъ существительнымъ, можетъ имѣть и значеніе всемірности; но я утверждаю, что не въ такомъ смыслѣ было оно понято славянскими первоучителями. Имъ и на мысль не пришло опредѣлить церковь географически или этнографически; такое опредѣленіе, видно, не имѣло мѣста въ ихъ богословской системѣ. Они остановились на словѣ *соборный*; *соборъ* выражаетъ идею собранія не только въ смыслѣ проявленнаго, видимаго соединенія многихъ въ какомъ либо мѣстѣ, но и въ болѣе общемъ смыслѣ всегдашней возможности такого соединенія, иными словами: выражаетъ идею единства во множествѣ. Итакъ, очевидно, что слово „*καθολικός*“ въ понятіяхъ двухъ великихъ служителей слова Божія, посланныхъ Греціею къ славянамъ, происходило не отъ *κατά* и *βλα.*, но отъ *κατά ἕλον*, ибо *κατά* часто выражаетъ тоже, что нашъ предлогъ *по*, напримѣръ *κατά Ματθαίου*, *κατά Μάρκου* по Маттею, по Марку. Церковь кафолическая есть церковь по всему или по единству всѣхъ, *καθ' ἕλον τῶν πιστευόντων* — церковь свободнаго единодушія, единодушія полнаго, церковь, въ которой исчезли народности, нѣтъ ни грековъ, ни варваровъ, нѣтъ различій по состоянію, нѣтъ ни рабовладѣльцевъ, ни рабовъ, та церковь, о которой пророчествовалъ Ветхій Заветъ и которая осуществлялась въ Новомъ Заветѣ, словомъ — церковь, какъ опредѣлили ее ап. Павелъ. Не посмѣю сказать: глубокое ли познаніе сущности церкви, почерпнутое изъ самыхъ источниковъ истины въ школахъ Востока, или еще вышнее вдохновеніе, висполанное Тѣмъ, Кто Одинъ есть „Истина и Животъ“, внушило передать въ символѣ слово „каѳолическій“ словомъ „соборный“, но утверждаю смѣло, что одно это слово содержитъ въ собѣ цѣлое исповѣданіе вѣры“ (Сочиненія, т. II. 312—313).

духа в союзі миру“ (Єфес., IV, 3). Зовнішні форми тої єдності в різні часи можуть бути різні, обшир зовнішнього поширення церкви так само може змінюватись, але суть діла в тому, щоб існував самий факт соборного єднання та спільности¹⁾.

В такому значінню сообрність єсть виразною властивістю православія. Віра, з погляду православного, єсть властивістю всіх вірних, і діяльна участь у справі охорони віри се — обовязок усіх членів церковної громади. Виразно сю думку висловлено в посланні Східних патріархів р. 1848 в одповідь на пропозицію папи Пія IX щодо унії: „У нас ні паріярхи, ні собори ніколи не могли ввести щонебудь нове у вірі, бо охорона пошани Божої (богопочитання) у нас — все тіло церкви, себто увесь народ, що завсїди змагає заховати свою віру незмінно та згідно з вірою батьків“.

ДОГМАТИЧНІ ОСНОВИ СОБОРНОСТИ.

1.

В тих змаганнях, що повстали в б. Росії біля засади соборности, сю засаду або формально одкидалося певним тлумаченням відповідного терміну символа віри, чи зводилося фактичне виконання її до такого мінімуму, що позбавляв її життєвого значіння, або навпаки, — надавалося їй значіння догмату.

В даному випадку маємо справу, що дуже виправдує тезу про істину в золотій середині. Засада соборности се властива — питома й дорогоцінна — ознака православної церкви. Одкидати чи хоча б ігнорувати її в теоретичних вислідах або зменшувати практичне її значіння — річовнеслушно та не було б на користь православної церкви. Але й надавати засади соборности значіння догмату та до її змісту зводити увесь устрій та увесь чин церковний — не більш було б слушно та навіть крило бн в собі порушення догматичної про церкву науки в її цілості. Те розуміння, що церковна свідомість вкладає в засаду соборности, навіть без кваліфікації її, як догмату, надає їй таке велике значіння позитивного чинника в церковному життю, а практика церковна так широко виправдала благодійні наслідки її життєвої чинности, що можливо широке переведення її в життя стає одним із важливіших завдань церковних взагалі і для нашої сучасності зокрема.

2.

Собрність — не догмат, але коріння своєї ідеї має в православній догматичній науці, головню — в науці про церкву.

¹⁾ С. Дурьлинь. Церковный соборъ и русская церковь.

Вихідну основу соборности вбачають у самому догматі триєдиного Божества (архієп. ризький Агафангел, „Отзывы преосвященных“, т. II). Висловлювалася в церковній літературі думка, що першу підвалину соборного устрою положив Основатель християнства словами: „Де двоє або троє зберуться во ім'я Моє, там Я посеред їх“ (Матф. XVIII, 201) і ще виразніше словами про церкву, як вищого суддю: „Коли ж не послухає їх, скажи церкві; коли ж і церква не послухає, нехай буде тобі як поганин і митник“ (Матф. XVIII, 15—17); на підставі сеї науки Христової свідомість церкви православної визнає за „крайнього суддю“, в сфері відносин церковних, церкву в складі всіх її членів.

Найвиразніше ж основу соборности заложено й розкрито в науці про церкву, як тіло Христове, — православне розуміння сеї науки має основне значіння для догматичної основи соборности. Ап. Павел у листах до римлян (XII, 4—5), коринфян (XII), ефесян (I, 22—23; IV, 16) означає взаємовідношення членів церкви, як органів тіла. Церква єсть тіло Христове, єдиний цілий організм, головою якого єсть сам Христос. Як у всякому організмі, так і в церкві єсть різниця членів, і кожному членові визначено „свою міру чинности“. Можуть бути чинності, що їх виконують окремі члени (у звязку з цілим організмом, бо без того окремий член не може діяти, одмірає), — сі чинності творять властивість окремих органів; але можуть бути й такі чинності, що їх виконує цілий організм, при живій участі всіх його членів „кожного в свою міру“. Тож, відповідно до того, вірні, що творять тіло Христове, не можуть ні в якій важливішій справі церковного життя розділятися, а мають творити одну цілість. „Не може око сказати руці: не треба мені тебе, або знову голова ногам: не треба мені вас. Ні, котрі члени здаються нам слабшими, ті тим більше потрібні“ (Кор. XII, 21—22). В сих словах апостола про взаємовідносини різних органів тіла природно буде одкидати думку про рівність, про однакове значіння окремих членів, але не можна одкидати їх конечну потребу та їх взаємочинність — в духовому організмі церкви, в порівнянні з організмом фізичним, яким єсть тіло.

3.

Подане вгорі розуміння засади соборности в наведених словах св. Письма щодо науки про церкву, як тіло Христове, викликало гострі заваги, спрямовані властиво проти права рівної участі в соборі всіх категорій членів церкви. На думку проф. І. Бердникова („Журнали и протоколы Предсоб. Прис.“, I, 116) згадане розуміння церкви незгідне з наукою про склад церковної громади. Християнська церква ділить своїх членів на пастирів і пасомих, а перших іще на єпископів і клир. Для нормального життя й діяльності організму потрібно не те, щоб усі члени, забувши свої спеціальні функції, стали вмішуватися в чинність, що призначена для

інших членів, а навпаки, — щоб кожний член точно виконував те, що йому призначила природа; напр., коли б око виконувало функції вуха, го з цього вийшло б тільки зіпсуття зору й слуху. Так само проф. М. Суворов завважає (*ibidem*, 18), що не можна однобічно вибрати місця св. Письма, в яких говориться про ідеальне тіло Христове; не треба забувати ті місця, де ап. Павел говорить: „Чи всі апостоли, чи всі пророки?“ (I Кор. XII, 29).

Аргументи ці, хоч мають обмежену ціль — заперечити рівне право голосу всіх членів собору в усіх соборних рішеннях, проте надто поширюють свої висліди взагалі аж до справи активної участі мирян і клиру в діяльності церковній. Таке узагальнення не можна визнати за слушне. і воно не в стані одкинути засади соборности, що має в православній церкві й надто поважні ідеологічні підстави, і тривалу й проречисту традицію. Крім того, згадані учені, як се буває в запалі полеміки, ототожнюють (і таку думку накидають своїм опонентам) активну участь членів церкви в життю церковному з виконанням спеціальних, навіть ієрархічних („Чи всі апостоли, чи всі пророки?“) функцій. Скрайність цих випадів стає очевидною, коли мати на увазі справдешній зміст розуміння соборности, як се. напр., маємо в поміркованому поясненню такого розважливого каноніста, як еп. Никодим Милаш. „Перва, за наукою св. Письма. — каже він, — єсть одне тіло, що має багато членів. але всі вони. хоч їх і багато, творять все ж одне тіло; як і людське тіло буває здорове й почуває себе добре, коли всі його члени здорові, перебувають у належному взаємовідношенню, й кожний член виконує те, що йому призначено, так і в церкві, яка єсть тілом Христовим та якої Він єсть головою, буде все здорове й добре, коли всі члени її будуть мати повну життєву силу та коли поміж ними буде належний громадський звязок і єдність. Без такої єдности всіх членів церкви, без спільної чинности їх. з власного стремління до загального добра, конечно мусить постраждати хоч який будь із членів і, нарешті, саме завдання церкви не буде досягнуте. Тож потрібно, щоб кожний член церкви, без ріжниць свого становища в ній. сприяв своїми силами та здібностями загальній справі, для якої існує сама церква: з цього випливає, що така співпраця належить до обов'язків не лише ієрархії, але також і всіх вірних“.

4.

Змагання щодо засади соборности, які мають на увазі чи формально її ґрунтувати, чи, навпаки, її знехтувати, повстали властиво в час недавній, — після того, як традиція соборности була чинною протягом усієї християнської доби. А просте пояснення такої твердості даної традиції полягає в тому, що засада соборности натурально й необхідно впливає з православного розуміння церкви й те власне розуміння життєво успра-

ведливлює. Таке розуміння оперте на ту дефініцію церкви, що маємо її в православних книгах символічних.

Православна наука формулує, в православному катихизисі, церкву як богоустановлене товариство людей, що зеднані православною вірою, законом Божим, ієрархією й таїнствами. В цій дефініції припадає ієрархії роля об'єднуюча, а не виключна, оскільки не ходить про ті функції і завдання, що звязані з стисло-ієрархічним, богослужбовим становищем ієрархії, зокрема єпископів. Коли та чи инша група членів церковної громади здобуває виключне значіння в церкві, поза ієрархічно-богослужбовою стороною її життя, то се порушує конфесіональний характер православної церкви. Остання наближається тоді до тої чи иншої чужої конфесії, — до римо-католицької, коли ту виключну ролю засвоєно єпископатові, чи до пресвітеріянства, коли — священству, чи до протестанства, коли — мирянам. Православна церква стоїть поза цими розуміннями християнства, — вона не єсть ні самий єпископат, ні саме священство, ні самі миряни, але всі ті три елементи в спільності та в єднанні між собою¹⁾. В такому розумінню православна церква, — як висловилися східні патріярхи в посланні 1848 р., — „все тіло церкви, тобто увесь народ, що завсіди змагає заховати свою віру незмінно та згідно з вірою батьків“. Розуміння церкви, як тіла Христового, себто за всіх напрямків православного тлумачення, — діяльного срганізму громадського, не єсть розуміння абстрактне, а глибоко життєве, діяльне, — бо воно спричинює активну участь членів церковної громади в життю церковному — в міру чинности їх.

5.

Соборність у православній церкві, помимо означеного, так би мовити, загального свого значіння щодо всіх членів церковної громади, має ще значіння спеціальніше — для ієрархічного її стану.

Апостоли дістали уповажнення од Христа не кожний зокрема, а всі разом та в рівній мірі. Тому повнота церковної влади належить лише всьому єпископатові, од якого влада вже переходить до окремих членів, а не єпископові; тому й хиротонія належить єпископатові, тому один єпископ, хоч і ставить одноособово діякона і пресвітера, але не може ставити єпископа, — для сього (перше ап. правило) потрібна участь кількох, принаймні — двох єпископів. Таким чином, усі єпископи в рівній мірі уповноважені на управління всією церквою, — засада соборности проймає, насамперед, внутрішні взаємовідносини серед самого єпископату. Тому в православній церкві єпископи рівні один з одним між собою, — патріярх чи инший єпископ високої адміністративної гідности — лише перший серед рівних. Усі єпископи стаювають всесвітню церковну ієрархію, над

¹⁾ Осѣдкій. Помѣстныи соборъ.

якою стоїть лише невидимий Голова церкви — Христос. Звідси — соборність устрою церковного складу зсесвітньої соборної церкви з окремих, крайових церков. Соборність єсть для церкви джерелом найвищого, після Христа, та безумовного авторитету Христа, бо соборність — то одна з форм виявлення Св. Духа.

Ся риса ієрархічного устрою дуже одріжняє православну церкву од церкви римо-католицької. В католицькій церкві римський єпископ стоїть надмірно вище од залежних од нього інших єпископів; до того ж, коли говорить він *ex cathedra*, то він незалежний і од собору.

III.

СОБОРНІСТЬ, ЯК ЧИННІСТЬ ЦЕРКОВНО-ГРОМАДСЬКА.

(ІЄРАРХІЯ І ПАСТВА).

1.

Церква, як громада, складається з осіб; як установа, — з громадських союзів. В отьому розділі, де в нас мова про церкву з погляду громадської її природи, будемо мати на увазі членів церкви, як учасників церковного обєднання, громади.

Єсть риси, що спільні для всіх вірних у церкві, еднають їх як членів одної громади церковної. Всі члени церкви — брати, що однаково дорогу віру прийняли по правді Бога нашого і Спаса Ісуса Христа (II Петр., I, 1), народ Божий, люди святі, що всі разом становлять одне священство (Єфес., IV, 12, I Петр., II, 9—10). Але разом із тим у церкві, як у кожній громаді, існує певний поділ між її членами — відповідно до обовязків їх та прав. З сього погляду — з погляду прав та обовязків — члени церкви поділяються на два головні стани: на ієрархію та на мирян.

Ієрархія, чи клир¹⁾, у складі трьох степенів — єпископської, священничої та дияконської — через тайну священства дістає уповноваження проповідувати науку віри, уділяти благодатних дарів та духовно управляти паствою. Остання риса впливає з розуміння церкви, як установи публичної з основою ієрархічного устрою. Розуміння те нагазує визнавати в ній стосунки переваги прав одних членів перед другими, стосунки управління й підлеглисти. Наукою св. Письма, отців церкви та церковними соборами ті стосунки зовнішньо формуловано. Згідно з вислідами тої науки, без єпископа, в абсолютному розумінню, не може ніщо започатися чи вчи-

¹⁾ *Κληρος* жереб, лат. *sors*. Блаж. Ієронім так пояснює сей термін: „*ministri Dei propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus*“ (єп. Никодим Милаш. Церквено право).

литися ні в якій ділянці церковного управління, і навіть ті права, що припадають у церкві народові, пастві, обумовлено владою єпископською.

Установлюючи твердо владу єпископату в церкві, догматична й канонічна наука означають разом характер та межі тієї влади. Єпископи, як і інші ієрархічні члени клиру, в тайні священства посвячені на службу в церкві. Зокрема, в змісті обов'язків єпископських розрізняються уповажнення священодіяння, які єпископ не може делегувати іншим особам, та уповажнення управління; ці останні можуть бути делеговані нижчій ієрархічній особі, а деякі навіть мирянинові. Отже служба єпископа, по-мимо сторони благодатної, містеріяльної, має ще інший, правно-громадський характер у церкві, як установи громадській, при чому певну участь у виконанні сих останніх обов'язків можуть брати й інші члени клиру та миряни.

Мирянин — се кожний член православної церкви, що не належить до клиру. В тайні охрещення миряни дістають свою правоздатність, певні права горожанства в церкві. Маючи право й обов'язок належати до певної церковної громади — парафії, мирянин таким способом входить у зносини та має спільність з іншими членами церкви, як духового організму, та осягає цілі, з належністю до того організму зв'язані. Крім задоволення своїх релігійно-моральних потреб, член церковної громади бере в певній мірі участь у справах тієї громади, використовуючи своє право та виконуючи обов'язок. Ті права й обов'язки мирян виходять із розуміння церкви, як громадського організму, в якому всі члени беруть участь у його життю.

2.

Та співучасть чинности в церкві всіх складових частин її — ієрархії та пастви, в міру їх канонічного значіння, оперта на основах церковного права. Один із авторитетних каноністів православних, єп. Никодим Милаш, так резюмує канонічні засади щодо співпраці ієрархії та мирян у церкві: „Права ієрархії і права мирян визначено в церкві самою основою церковного устрою, а се тим самим визначає також і співвідношення між правами тих і інших. Ієрархія, яко така, одержала владу свою в церкві з божого права, отже без цієї влади не могло би бути й самої церкви; але оскільки владу сю дано церкві не для неї самої, а для церкви, яку творять вірні разом із ієрархією, при чому миряни мають бути живими й діяльними членами церкви та в міру своїх сил і здібностей працювати для добра її, то ієрархія має визнати й права їх у всіх справах, що належать до церкви. Згідно з характером конечности ієрархічної влади в церкві, відповідно до прав ієрархії має бути визнано й права мирян у церкві, і як першу покликано кермувати, так других — сприяти всьому, що належить до церкви. Духові православної церкви відповідає тільки спільна, в точно накреслених межах, чинність у ній ієрархії та мирян.

Східні патріярхи, проголосивши в своєму посланії, в травні 1848 р. православним християнам усього світу, „що сторож благочестія — саме тіло церкви, тобто самий народ“, висловили сим основну істину православної церкви й визначили все значіння права народу в церкві“.

Співучасть мирян у чинності ієрархії виявляється навіть у тій сфері, що належить до права й обовязку ієрархії. „Владу ієрархії в церкві. — каже той самий каноніст, — засновано на божому праві, і тільки апостолам та їх наступникам належить у церкві право учити, священодіяти та духовно кермувати. Але божі засоби не виключають і засобів людських, і божа чинність у церкві не тільки не погіршується від людської співпраці, але прямо вимагає того для більшого успіху діла Божого на землі. Якщо вірні миряни й не мають права бути органами божої чинности в церкві, то, як люди й християни, вони розпоряджають тими самими засобами й силами для добра, як і пастирі церкви; тому вони можуть і мусять уживати своїх сил у всьому, що торкається добра церкви“.

Ієрархія всю свою діяльність, на яку її уповажнено посвяченням, провадить неподільно од громади, яка в певній мірі й формі приймає участь у тій діяльності. Влада священодіяння належить ієрархії виключно, але в церкві всі її вірні — святі й живі члени тіла Христового та, яко такі, всі вірні, разом із ієрархією, становлять одно священство (I Петр., 2, 9).

Служба Божа одбувається не лише в присутності вірних, але й за їх участю і допомогою. Разом із священниками вони молитовно просять підчас літургії Духа Святого на принесені дари, моляться про дарування Духа Святого кандидатам священства, — з сього погляду, — каже проф. І. Бердников, — прості вірні називаються причетними до творення християнського священодіяння (I Петр., II, 5).

Так само не позбавлені вірні права допомагати членам ієрархії в справі церковного учительства. Кожний мирянин може виконувати сей обовязок як учитель у школі, батько в родині, при виконанню різних життьових своїх обовязків. Історія церкви дає багато клясичних прикладів учительства в церкві, dokonуваного мирянами. Напр., Ориген, ще не маючи посвячення, коли жив у Палестині, проповідував у церкві та пояснював св. Письмо. Тут залишився в силі старий юдейський звичай, що кожний член громади мав право слова за службою Божою; коли єпископ александрійський Димитрій запротестував проти такого порядку, то палестинські єпископи, відповідаючи йому, навели досить прикладів із церковної практики. Постанови апостольські наказують, що учитель, хоча б мирянин, коли він знає слово Боже та доброго життя, нехай учить, бо всі будуть научені Богом. Отже щодо potestas magisterii поруч із єпископами вчили й миряни.

„Право офіційного учительства в церкві, — каже професор-каноніст А. Павлов, — належить, безумовно, тільки ієрархічним особам (Трульськ., 64). Але це не означає, що миряни не мають жадного голосу в справах віри, як учить католицька церква; навпаки, оскільки релігійна віра належить усім вірним, а не самій ієрархії, то тим самим миряни не тільки мають право, але й обов'язані одкидати науку, що незгідна з догматами церкви, хочби його проповідувала якась духовно ієрархічна особа... Взагалі православна церква не сполучає права релігійного навчання з ієрархічним саном так, щоб мирянин жадним чином не мав сього права: світські особи з богословською освітою не тільки мають право викладати закон Божий у народніх школах, але навіть виголошувати проповіді в церквах із дозволу єпархіяльної влади“ (Курс церковного права, 230—231). Думка й право мирян у справі учительства найбільше підкреслюється тим, що — як каже проф. І. Бердников — „і простим вірним не ставиться в вину, коли вони не слухатимуть науки своїх пастирів, що противна слову Божому та преданню (апост. пр. 19, двукр. 13)“.

Так само можуть миряни приймати участь і в справах церковного управління, — церква завжди визнавала тут участь з боку вірних мирян. Ця участь, як про те докладніше говоритимемо далі, виявляється головним чином у виборі членів ієрархії та в розпорядженню церковним майном. Обрання певної особи на службу церкві, розршення від гріха, церковна кара, — все се вирішала церковна громада. З розвитком єпископату правительствена влада стала належати єпископам. Але практика додержувала того, щоб давала свою згоду громада.

3.

Ся близька, тісна співучасть православної пастви з її ієрархією і стає підставою твердження східніх патріархів у їх листі, в травні 1848 р., що „сторож благочестя — то саме тіло церкви, себто самий народ“, — розуміються тут не лише самі представники ієрархії, але й усі члени церкви в повному складі. Тому думка про існування двох церков, з яких одна учить і править, друга — учиться і слухається, — се думка не православна. Проф. І. Бердников, далекий од тенденції поширювати права мирян у церкві, проте констатує, що правила й форми канонічної спільности в церкві вимагали участі церковної громади. Всі акти церковного життя в парафії, єпископії, митрополії і т. д. освячувалися канонічною спільністю. Священиків і єпископів обірали громади, і се було з їх боку формою канонічної спільности з новообраним пастирем. Коли б єпископа чи патріарха призначено було поза обранням, то громада проте мала яким будь способом виявити свою згоду на те. Взагалі, всі акти церковного життя од великих до малих потверджувалися канонічною спільністю („Журнали и протоколы Предс. Прис.“, I, 119).

Необхідність участі клиру й мирян у церковному управлінні пройшла і в свідомість ієрархів російської церкви, — як се виявилось незадовго до революції в тих меморіях єпархіальних архиєреїв, які подавалися з приводу проєктованого скликання крайового російського собору. „По примѣру временъ апостольскихъ и по образцу древне-русскихъ братствъ, — писав один із архиєреїв, — мірянамъ должно быть представлено дѣятельное въ своей мѣрѣ участіе во всѣхъ сторонахъ церковной жизни — въ выборѣ духовенства, до патріарха включительно, въ церковномъ управленіи, судѣ, учительствѣ: имъ должно быть передано завѣдываніе, подъ наблюденіемъ діаконовъ, священниковъ и епископовъ, церковнымъ имуществомъ и хозяйствомъ, благотворительными и просвѣтительными церковными учрежденіями; мы же, пресвитеры и епископы, по примѣру апостоловъ, въ молитвѣ и служеніи слову пребудемъ“ („Отзывы пресвященныхъ“, т. I, 334). „Проведеніе принципа соборности — писав другий єпископ, — состоящаго въ широкомъ взаимодействіи и живомъ общеніи всѣхъ членовъ церковнаго организма, указываетъ на необходимость правильно организованнаго представительства мирянъ“ (ibidem, 80). І далі: „При сильномъ, возбужденномъ нынѣ во всѣхъ классахъ русскаго народа стремленіи къ общественности и самоуправленію, кликальній принципъ можетъ... повести къ тому, что не только наша интеллигенція, наполовину уже отшатнувшаяся отъ церкви, но и тѣ еще православные слои, которые не потеряли связи съ церковью, охотнѣе будутъ искать удовлетворенія своимъ религіознымъ потребностямъ въ разнаго рода сектантскихъ общинахъ, съ ихъ широкимъ самоуправленіемъ и компактной организаціей, чѣмъ въ изолирующей ихъ отъ себя церкви“ (ibidem, 99).

4.

Там, де справа йде про владу й підлеглість та повстає питання про розмежування прав, завсіді і всюди виникали змагання щодо міри прав та обовязків тої й другої сторони. Не уникла того, як ми вже почасті бачили, й земна церква в своїх земних стосунках, хоча б і на тлі життя церковного.

Золота формула св. Кипріяна, що церква — *plebs, episcopo suo aduata*, не завсіді знаходила належний вияв у дійсності. Маємо досить в історії фактів, коли з опасування, аби не умалено було значіння ієрархії в церкві, та з людського бажання піднести те значіння, намагалося ідею соборности підмінити ідеєю єпископальности, перейшовши ті межі влади, за якими вже криється порушення науки Христової про смиреніє (Матф., XX, 25—28; Марк., X, 35—45; Лук., XXII, 24—27; Йоан, XII, 12—15).

В історії було таких тенденцій досить, особливо там, де організація церкви набувала форми одноособової патріяршої влади. Патріяршество

найбільше провадило до посилення централізації та повело до ослаблення засади соборности. Як зауважив один церковний історик, патріяршество есть прояв зросту ієрархії у височінь. Той зріст найбільшої осягав височини у таких патріярхів, як візантійський Михаїл Керуларій (влучно характеризований, як візантійський папа) та московський Никон, що своєю чинністю намагалися затерти межі небесного й земного, церкви й держави. На тлі таких тенденцій розвивалася боротьба, історію якої подаємо в окремому розділі. Тут зупинимося коротко на фактах тої літературної полеміки, що повстала в справі активної участі мирян у церковному життю.

Об'єктивно резюмує результати тої полеміки єп. Никодим Милаш. „Над цим питанням, — каже він, — за новіших часів працювало й продовжує працювати багато людей, особливо в місцевих церквах, де з боку ієрархії виявлено в більшій мірі піклування про свої права або де з боку мирян визначилося стремління до тісного активного зв'язку з церквою. Як у кожній справі, коли перейдено встановлені межі, доходять до роздратованости, так сталося і в справі про взаємовідносини поміж клиром та мирянами: одні одним дорікають перебільшенням, хоча, взагалі кажучи, се зовсім не оправдане. Мужню оборону своїх прав з боку ієрархії противна сторона кваліфікує назвою ультрамонтанства, або точніше, клерикалізму; домагання ж з боку мирян дістати більшу участь у справах церкви противлежна сторона називає протестантизмом. Через се в церкві повстають змагання не на користь спільну. Нема жадного ультрамонтанства чи клерикалізму у тім, що ієрархія обстоює свої права, застережені канонами, як нема й нічого протестантського в тім, що вірні миряни домагаються працювати для спільного добра церкви, бажаючи бути активними членами тіла її. Те, що не противиться духові церковного устрою, якого основи заложено самим Основателем церкви, виправдано практикою довгих віків, починаючи з найпершого, але що через зловживання, може, дістало тепер іншу форму, — се потрібно було б за вірець мати, вирішуючи справу взаємовідносин поміж клиром та мирянами. За приклад щодо сього могли б стати кращі римо-католицькі каноністи новочасні, яких у жадному разі не можна запідозрювати в прихильності до протестантизму, та які, проте, говорять про тісні взаємовідносини поміж ієрархією й вірним народом у всьому, що належить до добра й поступу в церкві (див. F. Walter: Kirchenrecht 46—47). Думку Вальтера поділяє багато інших і навіть такі крайні куріялістичні письменники, яким був, напр.. Т. Philips (Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux, I, 189—195). В Росії також повстає се питання, а до якої однібічної думки можна дійти в ньому, — див. великий трактат В. Ковалевського під назвою: „Имѣють ли каноническія и общеправовыя основанія притязанія мирянъ на управленіе церковными имуществами?“ („Вѣра и Разумъ“, 1887, I), де знаходимо, напр., таку рішуче висловлену думку: „В сій пр-

вительственно-церковній справі, управлінні церковним майном, миряни не мають ж а д н о ї участі. Мирянин, чи будемо собі його уявляти як колективну цілість — громаду, чи як окрему істоту, однаково єсть щодо церкви (властиво — до ієрархічної влади) особою, що з о б о в'яз а н а у в с і х в и п а д к а х безумовно коритися їй приписам“.

З новою силою запалилася полеміка, з приводу участі мирян у церковному життю, на Передсоборному Зібранню російської церкви в 1906—1907 рр. Голоси вчених та ієрархів, особливо перших, різко поділилися, і провадився правдивий бій між представниками протилежних поглядів. Типово негативну в даній справі висловив позицію проф. Алмазов, який, наводячи слова Христа про покликання апостолів на проповідь, робить звідси вислід: „Соборністю, какъ необходимымъ признакомъ въ дѣлѣ управления церковью, по евангелію, обнимаются соборныя дѣйствія только ея предстоятелей — епископовъ, не включая сюда, какъ существенное и необходимое, активное участіе еще клириковъ и мірянъ“. Князі церкви, почувавши за собою зовнішню оборону, виявляли найбільше нехтування опінією презирливо трактованого „громадянства“, демагогічно покликуючися на „народ“, на масу, що наче б цілком стоїть на їх позиціях. „Насъ запугиваютъ общественнымъ мнѣніемъ, — казав архієп. херсонський Димитрій, — но мы знаемъ, какъ фабрикуется это общественное мнѣніе. И намъ нечего смущаться этими дурными предсказаніями. Угрозы расколomъ, такъ часто повторяемыя, — пустые пугала, китайскіе драконы. Никакія угрозы неприятіємъ собора не страшны церкви. Если бы даже только два или три епископа остались вѣрными истинѣ, церковь вселенская существуетъ. За нее станетъ православный народъ, хотя бы отшатнулось „общество“. Это, конечно, было бы печально, но церковь уже пережила побѣдоносно такіе страшные историческіе кризисы“. Те, що сталося через десять років, не виправдало таких самовпевнених вигуків. „Китайські дракони“ безбожної влади дістали таки досить реальне значіння для церкви, і „народ“, знову таки, далеко не увесь став в оборону офіційної церкви.

Стороні, що обстоювала право участі мирян у чинності церковній, закидалося так багато щодо вірності канонам і самій науці церкви, що треба було досить горожанської мужности, аби в тій атмосфері та в тих обставинах твердо устояти в спроневірених поглядах. Відновлено та особливо спопуляризовано закиди в неправославії. Деякі противники діяльної участі мирян у справах церковних старалися викрити в таких поглядах впливи протестантські. Спроба, не кажучи вже про її моральний підклад, неслухна, бо річева ріжниця між православієм та протестантством полягає в тому, що останнє, в противність догматам православнич, не визнає священства за дар благодатний, а не в формах управління та не в мірі ієрархічної влади. А щодо форми церковного управління та

міри влади ієрархів у церкві, протестанство, навіть і не визнаючи священства за дар благодатний, зосереджує управління церковне в ієрархії — з визнанням широких її прав адміністративних¹⁾.

¹⁾ „Эти уставные ієрархія носять нерѣдко даже наименованіе епископовъ, какъ это видно изъ Аугсбургскаго исповѣданія. Глава Аугсбургскаго исповѣданія *de ordine ecclesistico et de potestate ecclesiastica* не оставляютъ желать большаго тому православному канонисту, который въ исключительности епископской власти желалъ бы усматривать суть православія. Нерѣдко въ этомъ отношеніи подъ знаменемъ православія отстаиваются именно принципы, сложившіеся на почвѣ западныхъ теорій — протестантизма и римскаго католицизма. Въ шведской церкви и теперь синоды состоятъ изъ однихъ только епископовъ, изъ чего вовсе не вытекаетъ сравнительно большаго близости ея къ православію. То же надо сказать и о датской церкви. Поэтому смѣшивать благодатные дары епископовъ съ ихъ административными правами неосновательно. Въ первомъ случаѣ участіе мірянъ было бы отступленіемъ отъ православія, во второмъ же случаѣ — въ административной дѣятельности могутъ принимать участіе вмѣстѣ съ епископами и пресвитеры и міряне безъ всякаго нарушенія основъ православія“ (Аксаковъ. Церк. Вѣдомостя, 1906, № 25).

ФОРМИ СОБОРНОСТІ.

Соборність, як засада церковного устрою та чинности церковної, має певні форми свого конкретного виявлення в церковних установах та в способах церковного чину. Найтиповіші вирази соборности се — спільна участь членів православної церковної громади в рішенню важливіших справ по взаємній згоді на періодичних чи спеціально скликуваних зборах, з наданням вищої влади в церкві соборам; многість ієрархічних єпископських посад із певною рівновагою, по апостольській традиції, між ними, так що один єпископ, хоча б найстаршого адміністративного становища, не може своєю владою ні поставити, ні усунути иншого єпископа; многість окремих крайових церков як „сестер о Христі“, так само з рівновагою влади між ними, так що жадна окрема церква не може засвоїти собі влади над иншими церквами; тісні стосунки між автокефальними церквами й, зокрема, обмін між представниками їх листами в справах церковного життя; спільна участь членів церковної громади в діяльності різних церковно-громадських установ, у виборі членів клиру, в управлінню місцевими церковними справами й, зокрема, церковним майном, та взагалі тісна спільність між пастирями й пасомими.

СОБОР.

РОЗУМІННЯ СОБОРУ.

Головна й найхарактеристичніша форма виявлення церкви, її соборної засади — собор.

Всі християнські церкви, хоч і незалежні, єднаються в Христі — основі й Голові церкви. Але як установа земна, як людська громада, церква мусить мати зовнішній вияв свого об'єднання — єдності свого устрою та спільности голосу. Як завершення соборної засади, собор се — всецерковний голос християнської громади-церкви й разом — основна форма церковної організації та управління. Собори, а не які окремі представники церкви, утворили єдність православної науки, судили й осудили порушителей тої науки — єретиків. У соборі втілюється основна засада церковного устрою — спільности церковної громади. В соборі виявляється провідна влада церковна, в установі собору всесвітнього — влада загально-церковна, в соборах крайових — провідна влада

кожної національної церкви. Тému ще на початках існування церкви встановлено було, щоб одбувалися собори, які постановляли б правила щодо церковного життя; постанова про скликання соборів уважалася за постанову Божого права, і її часто поновляли як вселенські, так і крайозі собори. Вселенськими соборами називаються збори представників місцевих церков для спільного встановлення єдиних основ науки віри, устрою та дисципліни православної церкви, соборами крайовими — збори представників крайових церков для вирішення так само справ віри, устрою та дисципліни на основах, встановлених всесвітніми соборами.

Собор — вища влада й всецерковна (собор всесвітній) і крайово-церковна (собор крайовий). Вища влада чи вище управління собору полягає в провідному і — в першу чергу — законодавчому його значінню; функцій управління виконавчого характеру він не провадить, а наглядає за діяльністю виконавчих органів і ту діяльність контролює. З сього погляду можна сказати, що собор не управляє, а законодавствує, і коли приймає до свого розгляду справи адміністративні, судові, господарські, то як вища інституція — надзінрна, апеляційна, контрольна¹⁾.

Обсяг компетенції собору означає собору VII правило 6-те, як „справи канонічні й євангельські“, — отже як цілий комплекс справ церковної дисципліни та науки віри.

Інстанція з повнотою влади в церкві, собор — всесвітній і крайовий — мав би бути періодичним. Але всесвітні собори були явищами винятковими, викликали їх особливі обставини, і вони не могли одбуватися часто та регулярно. А більш тисячі літ вселенські собори й зовсім не одбуваються, і з того часу, як уже згадувалося, звичайно формою виявлення спільності вселенської церкви стали зносини місцевих церков у таких випадках, що в перші часи християнства ставали приводом для скликання вселенських соборів. За сучасних обставин ці форми зносин між собою ріжних національних церков можуть привести до порозуміння в тих справах, для вирішення яких скликалися раніше собори. Але се не значить, що соборів всесвітніх уже не може бути після історично відомих сімох вселенських соборів; з погляду засадничого се цілком можливе, і навіть не раз виникали спроби скликання таких соборів.

Згідно з духом канонів православної церкви і для нашого часу собори — се найкращий спосіб для виявлення церковної правосвідомости

¹⁾ Найстарший у київській митрополії приклад контрольної, в вищому розумінню, влади собору дають записи Володимирського собору 1274 р. Митр. Кирил III доводить до відома собору: „Многа убо видїніємъ и слышаніємъ (дїзнав я) неустроенія въ церквахъ, ово сиде держача, ово инако, несогласія многа и грубости, или неустроеніємъ пастушськимъ, или обычаємъ неразумія, или неприхоженіємъ епископъ“. У самих постановках собору читаємо: „Приде бо во слухи наша, яко... божественныя книги писцы пишутъ съ неправедныхъ переводовъ, а написавъ не правятъ, описъ къ описи прибываетъ и недописи и точки не прямые, и по тѣмъ книгамъ въ цервахъ Божіихъ чтутъ и поютъ“.

всіх православних християн. Церковна догма в православній церкві установа і не вимагає дальшого усталення, яке могло би статися тим самим, що й давніше, способом; по сімох соборах всесвітніх, од кінця VIII ст., на Сході не було ересів, що викликали б конечність скликання собору. Але, стоючи на традиції соборного вирішення засадничих церковних справ, православна церква може скликати й навіть тепер уживає способів до скликання всесвітнього собору.

Що ж до соборів крайових, то вони, хоч і не регулярно (по канонам церковним — ап. пр. 20 і 37, пр. соб. I, 5; IV, 19; VI, 8; VII, 6, — мали б відбуватися двічі або принаймні раз на рік), все ж і по соборах вселенських відбувалися в окремих крайових церквах у міру конечної потреби та фактичної можливості, — коли зовнішні обставини церкви в тій чи иншій країні не ставлять перешкод до того. По великій війні такі собори відбувалися в церквах московській, сербській, румунській, українській. а тепер підготовлюється скликання крайового собору православної церкви в Польщі.

ДЖЕРЕЛА СОБОРНОЇ КОНСТИТУЦІЇ.

Церковне законодавство не дає нам повних і точних постанов щодо соборів. Установа соборів так натурально й послідовно виходила з самої соборної засади церкви, що фактична сторона повстання й організації соборів, їх практика, попереджала сторону формальну, й для законодавства в цьому напрямі не було реальної потреби й навіть просто місця; церкві залишалося лише використовувати прецеденти тої практики, починаючи з перших, апостольських соборів, які повстали з волі самих апостолів безпосередньо й стали прецедентом та основою для дальших соборів. Життя йшло попереду законодавства, — практика попереджала його чи усувала його потребу формальними прецедентами та традицією. Тому не можна в самому законодавстві церковному шукати відповіді на всі питання в соборній справі — щодо організації собору, щодо його складу, повновасти окремих складових його елементів і т. п. Одновіди на ці питання не можна шукати лише в позитивному канонічному праві того часу, бо життя не висувало приводу для установа всіх конкретних норм, звязаних із соборною справою; шукати її належить у загальних догматичних та канонічних засадах, що впливають із розуміння церкви.

Цінним матеріалом для вирішення питань згаданого обсягу може бути історична практика соборів, — ті факти з історії соборів, що їх можна вважати за прецеденти для нашого часу й наших обставин. Але в виборі тих чи інших фактів для наслідування вимагається великої об'єктивності та обережності. Обязковість мають лише ті факти, що походять або з конкретних приписів церковного закону, або одбивають у собі ті засади, що лежать в основі церковного життя, — виходять, хоча б побіжно;

з норм церковного права. Без такого, хоча б посереднього, звязку з канонічними засадами факти самі по собі можуть приводити до висновків цілком протилежних — у залежності од тих тенденцій, які згори їм надаються. В Передсоборному, напр., Зібранню російської церкви різко визначилися дві протилежні течії, що однаково покликалися в своїх вислідах на історичні прецеденти. Одна визнавала, що в крайових соборах мають брати участь самі єпископи, друга — що мають бути також клирики й миряни з правом рішачого голосу. І та, і друга сторона покликалися на однаково правдиві історичні факти, бо в історії були собори і з самих єпископів і також із єпископів, клириків та мирян. Так само одна й друга сторона наводять однаково категоричні й ясні свідчення отців церкви, не беручи на увагу, що той чи инший отець церкви в тім чи иншому випадку мав на цілі підкреслити певну, властиву сторону факту чи думки й тому надавав своїм виразам одмінного одтінку. Історія старих соборів цінна, як історично-канонічна довідка, яка стверджує, що певні факти чи думки були в дійсності, але оцінювати той матеріал належить лише під кутом самих засад канонічних. Рівно ж не можна ігнорувати тих річевих змін в умовах церковного життя, які утворилися од часу всесвітніх соборів. Тому не можна обмежитися фактами і взагалі аргументами лише з попередньої старої практики вселенської церкви. І в добу всесвітніх соборів, як і до неї, мали чинне значіння і навіть були в значній мірі загально узнані певні церковно-правні норми крайових церков. Протягом тисячі літ по всесвітніх соборах життя крайових церков утворило свої норми в дусі традицій вселенської соборної церкви. Кожна крайова церква має свої норми і — в більшості — свої кодекси, витворені на тій загальній основі. Тож щодо правної сторони справ, звязаних із соборами в тій чи иншій крайовій церкві, треба також брати на увагу як традиції тої церкви, так і приклади инших автокефальних церков, рахуючися також і з вимогами сучасного життя даної крайової церкви.

Отже конституція соборів усталилася не лише шляхом законодавства, але також — і здебільшого — практикою і традицією. Саме останнім матеріалом і можна поповнити неповноту позитивного церковного законодавства та, при умові згаданих коректив, належно використати для потреб сучасности.

СКЛАД СОБОРІВ.

1.

З погляду соборної засади, яку власне маємо на увазі, як підставу автокефальности, поважне значіння має для нас питання складу соборів.

Конституція соборів не знайшла собі повного виявлення в церковних правилах, — згадується тут про собори лише побіжно. Говориться про реченці скликання соборів. про конечність їх збирати, накладається кари

на тих, що не скликають, чи не прибувають на собори, але про склад соборів не говориться, — правдоподібно тому, що справа складу соборного вважалася за річ усталену та добре всім відому. З сього факту одсутности в канонах ясных позитивних вказівок щодо складу соборів повстають ріжні, цілком протилежні, висновки. З факту, що нема канонів, які установлювали б точно склад соборів, одні виводять, що миряни не мають права участі в соборах, коли те право в канонах не означене, інші при ходять до висновку, що раз про се канони не згадують, то й нема заборони клирикам та мирянам брати участь у соборах. Отже доводиться питання се вирішати в загальному комплексі канонічних та історичних — як загально-церковних, так і місцево-крайових — даних, під тим, головню, кутом погляду, оскільки та чи инша практика одповідає духові православної церкви, її засадничим традиціям догматичним і канонічним.

2.

Установа соборів, впливаючи з основної засади соборности православної церкви, творилася й розвивалася в історії послідовно. Почавшися з апостольського часу, собори, як зібрання церков для спільного вирішення справ, переживають певну еволюцію в своїх формах і досягають що-далі більшого розвитку своєї організації в м'ру того, як зорганізовувався устрій церкви і — зокрема — доходив до свого усталення стан ієрархічний у церкви.

Основоположниками соборів на основах, даних Господом Христом, були апостоли. До церкви антиохійської, коли там були Павел і Варнава, прийшли люди з Юдеї та стали учити: коли не обріжетеся по закону Мойсейовому, то не можете спастися. В церкві стався спір і немале змагання у Павла й Варнави з тими, що прийшли. По довгих змаганнях „постановили“ (*ἔταξαν*), щоб Павел і Варнава пішли в сій справі до апостолів і пресвітерів в Іерусалим. Вираз „постановили“ вказує на те, що уповноваження на посольство не було рішенням самих лиш апостолів, а постановою всіх присутніх на зборах, — постановою всієї церкви антиохійської в усім її складі (Діян., XIV, 26—28; XV, 1—2).

Та сама засада ще ясніше виступає на апостольському соборі в Іерусалимі. Опис сього собору в Діяннях (XV, 3—23) стає надзвичайно важливим джерелом церковного права щодо соборів. Коли з доручення антиохійської церкви прибули в Іерусалим Павел і Варнава, щоб засягнути рішення в питанню про значіння Мойсейового закону для тих, що стали християнами з поганства, в Іерусалимі одбувся з того приводу собор. Була тут уся іерусалимська церква — не тільки апостоли й пресвітери (в тодішніх умовах — старші предгавники родин чи окремих груп), але й прості вірні (в пізнішій термінології — миряни), бо ап. Петр звертається до Зборів: „Мужі і брати“, звертається „до довгому обсуджу-

ванню“. По промовах апостолів соборне „рішення постановили апостоли й пресвітери з усією церквою“ (22). Отже в соборі бере участь уся церква (*βλη ἡ ἐκκλησία*), всі основні елементи її: поруч із апостолами в обміркуванні справи приймали участь пресвітери (22) і братія — *ἀδελφοί* (23). Наведено лише дві промови самих апостолів, але слова: „Тоді замовкла уся громада (*πλήθος*) і слухала Варнаву й Петра“ (12), показують, що до того збори приймали активну участь в обсуджуванні справи; „замовкли“, — значить, до того часу не мовчали. Промови не були однозгідні, бо „по довгому обсуджуванню“ Петр, уставши, сказав (7). Навіть остаточне рішення собору сталося не без згоди братії: „Тоді апостоли й пресвітери з цілою церквою розсудили, вибравши зпосеред себе“ (22). Тому й саме послання з соборною постановою пишеться в імені „апостолів, старших і братії до братів, сущих в Антіохії“ (23). Така кваліфікація певної групи учасників собору, як „братія“, „множество“, поруч із згадкою про „всю церкву“, дає підстави до висновку, що в соборі приймали участь і миряни, — ті вирази в звязку з наведеними обставинами перебігу собору навіть говорять про те, що миряни були не простими, лише пасивними свідками, але й діяльними учасниками собору. На се вказує й знаменна формула на початку постанови: „Зволилось бо Св. Духові й нам“ (ст. 28), — кому се нам і чие се рішення засвоюється Св. Духові, діючому в церкві? Чи не тим, власне, особам, про які говорить в попередньому тексті (ст. 22), — апостолам та пресвітерам з усією церквою?¹⁾

Приклад ієрусалимського собору має незрівняно-високий авторитет, бо одбувся він за життя апостолів та під їх проводом. Се єдиний собор, про який свідчить нам саме св. Письмо, — тож має він бути першим джерелом та прототипом соборної конституції²⁾. Зокрема бачимо в обставинах сього собору приклад тої спільности, якої належить додержувати між усіма членами церкви, як частинами одного тіла. „Трудно та ледве й можливо, — каже проф. Н. Заозерський, — вишукати у вчинках апостолів хочби натяк на те, щоб вони діяли коли небудь секретно від вірних, уживали яких способів, не порадившись попереду з усією церквою даного

¹⁾ Російський екзегет єп. Михаїл у „Толковому Апостолі“ дає таке пояснення даного уступу: „Тогда, послѣ предварительныхъ разсужденій, повѣствованій Варлавы и Павла и рѣчей Петра и Іакова, разсудили: точнѣе — положили опредѣленіе, — греческое слово, употребленное здѣсь, употреблялось о формальныхъ рѣшеніяхъ сената, народныхъ собраній, судебныхъ приговорахъ и т. п. Разсудившими или положившими рѣшеніе были, во-первыхъ, апостолаы, во-вторыхъ, пресвитеры, въ-третьихъ, вся церковь, и именно въ полномъ составѣ ея членовъ“.

²⁾ „Хотя апостольскій соборъ, имѣя много своеобразнаго, и не стоятъ въ непосредственной историко-генетической связи съ послѣдующими церковными соборами, однако онъ получилъ для нихъ значеніе руководственно-авторитетной нормы, идейнаго, типологическаго образца“ (А. Покровскій).

місця; навпаки, в Діяннях Апостольських маємо багато свідощів про те, що вони розкривали перед вірними свої пляни й виконували їх по пораді з ними та за їх допомогою“.

3.

Собори апостольські стали прецедентами і основою для дальших соборів після-апостольської доби. Церковний історик Євсевій подає відомості, що коли стала ширитися наука Монтана (в II ст.), то „вірні стали часто та в багатьох місцях Азії збиратися з того приводу і, дослідивши нову науку, оголосили її за нечестиву й одкинули, як еретичну, а прихильників її одлучено од церкви та позбавлено спільности з нею“. Очевидно, не самі єпископи називаються вірними, — тож треба думати, що на тих соборах значну участь брали клир і миряни, які разом із єпископами вирекли осуд ересі. В кінці II ст. повстали в справі часу святкування Великодня собори, які Євсевій називає „соборами й нарадами єпископів“. Але з тих листів, якими обмінювалися собори, видно, що там брали участь не тільки єпископи. Иринеї ліонський пише соборні послання „в імені гальських парикій“ та „підлеглих йому братій“, — отже в ліонському соборі брали участь не лиш окремі члени церковних громад, але й цілі громади. Єпископи аравійського собору (р. 244), з приводу ересі єп. Берила, самі покликали з Кесарії пресвітера Орігена, і той переконав еретика визнати істину православної науки. Соборні засідання з диспутом відбувалися в присутності „парикій“ — церковної громади єп. Берила, — отже на соборі брав активну участь Оріген і присутня була місцева паства. Так само успішно диспутував Оріген на другому аравійському соборі з приводу ересі гіпносихітів, — в обох випадках його аргументи заведено до соборних актів.

В III ст. одбулися собори картагенські, на яких провідна роля належала св. Кипріянові. Собори ці мали характер всецерковних зборів картагенської церкви, як се видно з становища св. Кипріяна щодо складу соборів. Поставивши собі за принципіальну засаду „нічого не чинити без ради пресвітерія та без згоди народу“ („*nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis*“), він пише послання до картагенського та римського пресвітерія, плянуючи скликати собор, в якому мали б прийняти участь „єпископи, пресвітери, діякони, ісповідники й ті, що встояли у вірі, миряни“ (*collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis confessoribus, pariter et stantibus laicis*); всі ці особи можуть подавати свої ради („*consilia*“) і обмірковувати („*tractare*“) справу. Така „спільна рада“ („*consilium commune*“) — не випадкове явище на соборі, а творить необхідний момент соборних засідань, бо й сама постанова не може бути твердою, коли виявиться, що не визнано її більшістю („*nec firmum decretum potest esse, quod non plurimorum videtur habuisse consensum*“). Самий собор одбувся справді з участю

єпископів, клиру, ісповідників та мирян. Описуючи собор з приводу прийняття до церкви „падших“, єп. Кипріян оповідає, що прийняттю їх уперто і твердо противиться частина „братій“, себто, мирських людей, що йому трудно буває прихилити тих братій до терпимости, що братія висловлює незадоволення й противиться, що доводиться силою приневолювати їх, — отже видно з сього, що миряни були так само повноправними членами соборів, як і особи ієрархічні. В кінці свого оповідання єп. Кипріян признає, що миряни в своєму негативному відношенню до де кого з „падших“ були далекоглядніші, бо ті опісля не виправдали довіря, що було їм уділене. Про другий картагенський собор за часів того ж єп. Кипріяна відомо, що на тім соборі (коло 256 р.) було велике множество народу („maxima pars plebis“), не зважаючи на те, що справа собору була суто церковна і навіть казуїстична (чи треба перехрещувати єретиків, що вступають до церкви).

На крайових соборах другої половини III ст. — в Римі (приводом був розкол з причини появи двох пап — Корнелія й Новата) та в Антіохії (три собори з приводу науки та поступовання місцевого єпископа Павла Самосатського) присутні були не лиш єпископи, але й клирики та велика кількість мирян. Перед римським собором сталася, для попереднього обговорення справи, нарада при участі єпископів та місцевого пресвітерія, і та нарада постановила всю справу внести на розгляд народу („omnis hic actus populo fuerat insinuandus“). Після собору, що відбувся внаслідок тої постанови, — „ми (єпископи), — пише Корнелій, — згідно з голосуванням великого множества народу („cum ingenti populi suffragio“) простили тих, що покаялися“. На соборах антіохійських (264—269 pp.), як свідчить Євсевій, були „тми єпископів разом із пресвітерами й діаконами“, соборне ж послання пишеться в імені єпископів, пресвітерів і церков Божих (*αἱ ἐκκλησίαι*) — останній термін, поруч із зазначенням участі єпископів та пресвітерів, свідчить про участь мирян на соборі. Аналогічний опис собору в III ст. подає єп. александрійський Діонісій, а саме собору в Арсиної, в Єгипті, з приводу хіліазму — науки про тисячолітнє царство Христа з вірними. Єп. Діонісій оповідає, що він розглянув сю науку всенародно, в присутності братій, які бажали взяти в тому участь, та як він „радувався, бачучи основність та любов до істини, увагу та тямучість братій“.

Клир і миряни приймають участь і в соборах вселенських. Євсевій кесарійський пише, що на першому соборі „було множество єпископів — числом більш 250, а з ними їх пресвітерів, діаконів, ченців, а багато інших не можна було злічити“. Виступали тут навіть поганські філософи. Єпископи на сьому соборі становили ледве шосту частину всіх присутніх. На третій собор св. Кирила александрійський прибув із великим числом клириків, „єгипетських корабельників та азійських селян“. Несторій, як оповідає

Сократ, прибув так само *σύν πολλῇ δυνάμει δούλων* — з великою силою на-товпу. Перед четвертим собором імператриця Пульхерія видає указ, що забороняє пускати на собор тих клириків та мирян, які не мають імператорського запрошення чи дозволу єпископського, — отже решта клиру й мирян, що одповідала згаданим умовам, могла брати участь у соборах¹). Зокрема деякі клирики приймали дуже активну участь у справах соборних. На першому вселенському соборі диякон александрійський Афанасій викрив блуди єретичної науки Арія, на шостому всесвітньому соборі змагався з монофелітами пресвітер Теофан, на сьомому соборі змагалися з іконоборцями прості ченці.

Все ж у добу всесвітніх соборів, коли з огляду на зміну зовнішнього становища церкви в державі, змінилося становище церковної ієрархії, роля клиру та мирського елемента на соборах підупадає. Але з упадком візантійської імперії, за нової — чужовірної (мусульманської) — влади, роля клиру й мирян, особливо останніх, знову відновлюється й зростає не лише в діяльності соборній, але й у загальній адміністрації церковній. Зміна цих умов вплинула на розвиток громадських течій і в інших крайових церквах Сходу, раніш залежних од царгородського патріярхату.

4.

Великого й навіть найбільшого в усій історії та на всьому просторі православної церкви розвитку досягли громадські течії в церкві українській. Позначилося се явище і в участі клиру та мирян на соборах. Тож уважаємо за слушне докладніше спинитися на участі клиру й мирян у соборах української церкви²).

Про перші собори в старій Русі маємо лише випадкові відомості, що вони одбувалися, та досить скупі літописні вказівки про справи, що на ті собори попадали.

У добу домонгольську, — каже проф. Є. Голубинський, — митрополити-греки, додержуючи добрих звичаїв своєї батьківщини, розуміється, і без регулярних соборів у певній мірі додержували духа колегіальности й братерства між єпископами та духа порадливости в церковній адміністрації; але після перенесення митрополичої катедри до Москви, за інших людей та інших впливів, почався той дух розеднання та розбрату, що його могли б припинити хіба загально-церковні собори: „коли б Москва наслідувала од Київа звичай щорічно радитися в справах церковних, то, мабуть, чимало чого доброго напридумувала б вона на користь церкви“. На Україні обста-

¹) Н. Добронравовъ. Участіе клира и мирянъ на соборахъ въ первые девять вѣковъ христіанства („Богословскій Вѣстникъ“, 1907, II).

²) Докладніші відомості про українські церковні собори подаємо в своїй розвідці „Українські джерела церковного права“.

вини були інші, для соборної справи сприятливіші, то й одмінні були наслідки заховання соборно-громадської засади з справах церковних.

Першу літописну звістку про загально-церковний зїзд українських єпископів маємо з року 1051, коли ки. Ярослав Мудрий, зібравши єпископів, поставив у св. Софії Іларіона на митрополита. Церковні собори української церкви опісля не раз скликувано, — принаймні „Правило“ митр. Йоанна II-го (1077—1089 р. р.) вже висловлює догану тим єпископам, що не одвідують соборів, які скликає митрополит у випадках потреби. Ясну вказівку маємо на скликання такого собору в половині XII ст., а саме 1147 р. — для постановлення на київську катедру митрополита Климента. Р. 1168 одбувся в Київі собор, на якому розглядалося справу утворення окремої митрополічної катедри в Суздалі та справу додержування постів у певні свята. Р. 1274 київський митр. Кирил III скликав у Володимирі на Клязьмі собор, постанови якого мали велике історично-канонічне значіння. 1284 р. митр. Максим, повернувшись з орди татарської, скликав на собор у Київ усіх єпископів київської митрополії. На жаль, літопис подає про се лише саму голу звістку („позвани быша єпискупи вси рускія въ Кієвъ къ Максиму митрополиту кієвскому и всея Руси“), не зазначаючи ні приводу соборного скликання, ні змісту церковних нарад.

Як бачимо, згадані собори мали склад єпископський, при чому на перших трьох соборах провідне значіння мала влада великокняжа.

Особливе значіння в історії української церкви має собор 1415 р., на якому вперше обрано окремого митрополита для українських єпархій литовської держави. Собор сей скликапо з ініціативи вел. ки. литовського Витовта, що запропонував зібратися не тільки єпископам, але й архимандритам, ігуменам, ченцям та священникам, а також князям литовським, вельможам, боярам та „по згоді всіх тих осіб“ обрати на київську катедру окремого митрополита — голову окремої української церкви. Отже на цьому соборі участь клиру та мирян позначується виразпо.

В самому початку XVI ст. — 1509 року — одбувся у Вільні собор, що мав дуже важливе конструктивне значіння для української церкви. Собор сей, скликаний митрополитом Йосифом Солтаном, тривав від 25 грудня 1509 р. до 18 січня 1510 р. Автентична постанова собору писана на пергамені й мала 8 „завѣшневых“ печаток — митрополічу та тих 7 єпископів, що брали участь у соборі й почислені в початку сеї памятки. На соборі присутні були, крім митрополита, ще 7 єпископів, 6 архимандритів, 6 ігуменів, 7 протопопів і, крім того, багато „нигѣхъ ту будущихъ честныхъ священниковъ“. — правдоподібно, крім священників, ще нижчих клириків — кандидатів священства. Про участь мирян не згадується, — можливо, що їх тут і не було з огляду на спеціальний пастирсько-канонічний характер собору.

Маємо неясну згадку щодо собору 1514 р. з приводу канонізації препод. Єлисея Лавришевського; в соборі тому, крім єпископів, брали участь „кілька архимандритів та инше духовенство“, про осіб світського стану не згадується, очевидно, з тої ж причини, що й раніше: собор має спеціальний характер пастирсько-канонічний. Так само неясні чи неповні відомості маємо про собор 1540 р. в Новогрудку (де, крім митр. Макарія II, присутні були шість єпископів та чотири світські особи) та про собор 1546 р. Собор 1558 р. скликав митр. Сильвестр Белькевич для нарад у справах „віри й закону християнського“. Перед скликанням собору митрополит просив короля видати наказ „усім єпископам, архимандритам, предложим духовним стану закона грецького зїхатись на собор“; коли ж один із архимандритів, на собор покликаних, не зміг прибути з причини „великої старости та зешлости віку“ свого, то все ж зобов'язався прислати замість себе „духовнаго науचनाго, прикладнаго и богобойнаго, давши и поручивши ему здане свое“. В серпні 1589 р. у Вільні та в листопаді того ж року у Тернополі одбулися собори з приводу перебування патр. царгородського Ієремії на терені православної церкви в Польщі; на віленському соборі обрано нового митрополита. Собори сього часу одзначалися значною участю елементу світського¹⁾.

Для дальшого часу центральне значіння в історії нашого церковного права мають собори Берестейські 1596 р., якими українську церкву на дві конфесійні частини поділено. Справу, що прийшла до розв'язання на тих соборах, поволі підготовлялося на соборах 1590 р. — в Белзі та в Бересті та головню на соборах рр. 1591, 1593 та 1594. Собори сі мали завданням „рядъ и справы духовныя въ стародавній добрый светый порядокъ привести, о справахъ церковныхъ обмышляти, о школахъ, наукахъ, шпиталехъ и о иншихъ добрихъ справахъ“. В складі собору 1590 р. були „ієреи священныє“, крилошани берестейського собору та багато світських осіб. На соборі постановлено, щоб усі владика приїздили, нічим не одмовляючися, під грошовою карою, навіть під страхом „скинення зъ столицы“, — привозили з собою видатніших духовних, „въ письме божьмъ поучоныхъ“.

Справа унії православної церкви з Римом вирішалася на Берестейському соборі 1596 р. Собор сей перевершує всі попередні українські собори щодо складу й численности своїх учасників. На собор прибули з боку православного: два патріярші екзархи — од патр. царгородського Никифор, од александрійського — Кирил Лукарис, два єпископи — львівський Гедеон Балабан та перемиський Михайло Копистенський, з ними 9 архиман-

¹⁾ „Міряне давно уже принимали дѣятельное участіе въ дѣлахъ западно-русской церкви. Но во время пребыванія патріарха въ Литвѣ участіе мірянъ обнаружилось въ полной силѣ и какъ бы узаконено было съ учрежденіемъ братствъ“ (Коллывчъ. Литовская церковная унія, I, 82).

дритів, між якими був київо-печерський Никифор Тур, багато иншого духовенства — протоіереїв, священників, ченців — по одному свідoctвy до 106, по другому більш 200, багато державних достойників, між ними сенатори кн. К. Острозький, воевода київський, із сином Олександром, воеводою волинським, каштелян новгородський Олександр Полубенський, стольник волинський Андрій Боговитин, суддя земський луцький Чаплин, суддя гродський володимирський Павлович та ін. Депутатів прислала шляхта з воевідства київського (3), руського (2) і осібно од перемиської землі (2), од воевідства волинського (10), брацлавського (2), пинського повіту (1), од трибуналу вел. кн. литовських — як депутацію вел. князівства литовського (2); крім того приїхало багато православної шляхти без мандатів; прислало депутатів міщанство важливіших міст та деяких другорядних; особливо значні були делегації од міст Вільна й Львова (окремо од міст та од братств) і Більська; делегати попривозили з собою інструкції од своїх виборців. З боку католицько-уніятського прибули: митрополит київський Михайло Рогоза, єпископи: володимирський Інатій Потій, луцький Кирило Терлецький, полоцький Герман, минський Йона Гоголь, холмський Діонісій Збіруйський з кількома архимандритами (відомо 3), послы од папи — арцибіскуп львівський Ян Соліковський, біскуп луцький Бернард Мацієвський, біскуп холмський Станіслав Гомоліцький, із ними 4 єзуїти, серед них знаменитий Петро Скарга, послы од короля — гетьман литовський кн. Христофор Радзивил, канцлер литовський Лев Сапіга, підскарбій литовський Дмитро Халецький та багато инших осіб.

Звернути увагу треба, що берестейський собор у сьому складі прийняв постанови найважливішого — догматичного — порядку: чи залишатися церкві православною, чи змінити своє конфесіональне становище. І на ґрунті постанов сього собору православна церква стоїть і до сього часу.

В актах соборних і в тій численній полемічній літературі, яка повстала наслідком собору, підноситься справа канонічності того чи иншого, православного чи уніятського, табору на берестейському соборі. Сторона православна наводила, поміж иншими, той аргумент на доказ неканонічності акту проголошення унії, що згаданий акт видано без участі світської сторони православної церковної громади. Сям аргументом констатувалося правні основи соборного устрою української церкви, який стало розвинувся й установився в церкві українській, як одна з важливіших підвалин її внутрішнього та зовнішнього життя. Стародавні соборні традиції християнської церкви знайшли ґрунт для себе в народоправному вічовому укладі староруського життя й опісля піддержані були конституційними засадами та звичаями Річи Посполитої; врешті участь у церковних справах цілої церковної громади, як духовенства, так і світської суспіль-

ности, стала не лише практикою, церковним звичаєм, але й традиційним законом української церкви, що не раз знайшов собі визнання з боку усіх східних патріархів, які звичайно підкреслювали слухність і навіть необхідність такої риси устрою української церкви (наприклад, у патріярших грамотах, адресованих до братств та до окремих світських діячів церковних).

Прихильники унії стояли на протилежному погляді, — одкидали правність церковно-громадського устрою української церкви, стоячи на тому, що справи церковні покликана вирішати виключно церковна ієрархія та що справу унії мали право вирішувати тільки єпископи, за іншими ж, церковно-громадськими, елементами собору таке право не визнавалося.

По соборі 1596 р. перед православною ієрархією та церковною громадою стали широкі завдання щодо дальшої оборони церковних прав та впорядкування церковного життя. Се викликало потребу в соборі і взагалі в соборах помісної української церкви. Починається на Україні широкий соборний рух, що позначився цілою низкою соборів. Початком того руху був собор у травні 1621 р. в Києві. Митрополит Йов Борецький звернувся до духовенства та громадянства з закликом прибути на загальний собор у Київ. Про сей собор мало маємо відомостей. Як свідчить один із сучасників, відбувся він при участі „великого числа духовенства та людей релігії грецької“.

Затим іде низка спроб з боку католицько-уніятського скликати спільний собор із представників православія й унії, без участі світських осіб, для взаємного порозуміння. Православні в тих спробах участі не брали, і собори відбувалися при участі самих уніятів. Один із таких уніятських соборів — собор 20 січня 1624 р. в Новогрудку литовському — післав послів до Києва з інструкцією, в якій зазначалося умови, що на них мали провадитися наради про згоду; серед основ для таких нарад звертає на себе увагу проєкт заснування українського патріярхату, „абы былъ ново-фундованый въ нашихъ краяхъ, яко и въ московскихъ, патріарха на добрахъ певныхъ духовныхъ, который бы на добрахъ тыхъ на вси потомные часы пребывалъ и по благословеніе нигды не посылалъ“. Інструкція собору знову нахилиє до того, щоб православні владики „безъ выразной пленіпотенции отъ братствъ своихъ зносилися“ та врешті запрошували б світських на спільні наради як найменше. Успіху ці пропозиції не мали, бо надто перечили традиціям української церкви.

На соборі у Києві р. 1627 присутні були єпископи, інші особи духовні та світські, між ними Петро Могила, тоді ще світська людина. На собор 1629 р. митрополит Йов Борецький розіслав запрошення „всѣмъ посполите російского рода, такъ въ коронѣ польской, яко и у великомъ княжествѣ литовскомъ всякого достоинства духовнаго и свѣцкаго высокого шляхен-

кого и низшого посполитого стану людемъ церкве святое восточное греческое благопослушнымъ сынамъ“ Не послано було запрошення на собор запорожцям, але вони, вважаючи за свій обовязок всюди й завсїди обороняти інтереси своєї віри, постановили на раді — вибрати зпоміж себе двох уповноважених та шлати їх на київський собор, щоб вони уважно стежили за соборними нарадами і, коли будуть уважати за потрібне, вимагали припинення собору¹⁾.

Коли почулися на соборі голоси, що скликано його в цілях запровадження унії, зпосеред козацького елементу собору повстало велике незадоволення. Маршалок вимагав, щоб сі непрошені на собор особи покинули собор, але його домагання успіху не мали, і засідання не відбулося. Другого дня повторилося те саме, а при тому представникам ієрархії, в тім і митроп. Йову Борецькому, довелося вислухати досить докорів з боку ревного в обороні віри козацтва. Четвертого дня представники собору зібралися в Пустинно-Миколаївському монастирі, аби оголосити урядово, що собор не може одбутися.

Велике конструктивне значіння в українській церкві мав київський собор 1640 року, скликаний митрополитом Петром Могилою. Про склад собору та про зміст його праці маємо лише загальні відомості — або уривкові, або тенденційні — з противної сторони, уніятської. Проте відомо, що на соборі були представники духовні й світські, як київської митрополитанської єпархії, так і єпархій луцької, перемиської, львівської, мстиславської, післанці монастирів, міст. Маршалком собору був учений архимандрит луцький Самуїл Шцирик, писарями — київські учені: ректор київської колегії Йосип Кононович, ректор гойської колегії Інокентій Гізель.

Собор 1640 року був останнім помістним собором української церкви до сполуки її з церквою московською. З того часу відбувалися загально-

¹⁾ Ось лист запорозького війська до митроп. Й. Борецького: „Преосвященный въ Бозѣ пелебный и намъ милостивый и велце ласкавый Господине Отче Митрополите. Уничжены и на всемъ повольныя послуги наши рыперскія залецаемъ яко найпильней ласце и молитвамъ вашей святительской велебности. Копия зъ универсалу его кр. милости и зъ листу писаного В. М. до всего народу христіанского въ вѣрѣ нашей православной, за порогами насъ отъ товариства нашего зъ городовъ дошла, зъ которого универсалу и листу В. М. зр-зумѣлисмо, ижъ есть часъ терминъ близко назпачоный, то есть на день св. Петра лъ зъеханисе, яко постановлено, въ Кіевъ; ачъ впрежде до себѣ отъ В. М. писання жадного не мѣлисмо, единакъ жевуи православными вѣры своей, въ которой есмо народили, для взята певное вѣдомости, шось тамъ дѣлаеть, посылаемъ двоухъ товарищовъ вашихъ Андреа Лагоду и Сапрона Сосимновича, и пилие покорне просимъ, абысмо презъ оныхъ всемъ вѣдомость могли мети, бы што противного было, абысмо завчасу старане мѣли такъ, якобы противникъ помехи не одержать, кгдажъ то есть повинность наша и каждого христіанна за вѣру умрети. Затымъ и повторе ласце и молитвамъ Вашей Святительской милости отдаемось. Данъ за порогами у Осмяноцѣ, юня 25 дня, 1629“ (С. Голубевъ. Кіев. м. Петръ Могила, т. I. Приложеніи, ст. 370).

церковні у нас собори для спеціальної мети — обрання митрополитів. Між постановами таких соборів найбагатший церковно-правний матеріал мають постанови київського собору 1686 року — для обрання митрополита на смерті митроп. Йосипа Нелюбовича-Тукальського. Справа цього вибору і матеріал, з нею зв'язаний, мають особливий інтерес з огляду на те, що це був вибір митрополита, який — перший із українських первоієрархів — піддався під владу московського патріарха.

Українські собори мали велике конструктивне значіння для православної української церкви та дуже прислужилися інтересам української нації. Вони зєднали розпорошені сили православної ієрархії, монастирів, братств та широких мас народніх, і всі ті елементи якраз на соборах творили одну українську церковну громаду і тою громадою дійсно себе почували.

Головна риса українських православних соборів була та, що на них присутні й чинні були не самі лише єпископи, але й представники од духовенства, білого й чорного, та од усього православного народу. Ся умова вважалася за таку конечну, що коли не цодержувалася, то собори не визнавалися церковною громадою та й просто навіть не могли одбутися.

5.

Підпорядкування української церкви московській приводило до підпаду соборної засади в українській церкві, бо на Московщині представництво мирської сторони церкви, згідно з звичаями та державно-громадським устроєм тут, брав на себе великий князь, опісля — цар, оточений боярами. З клиру присутні бували архимандрити, ігумени, протопопи та уславлені свого часу окремі духовні особи (Паїсій, Нил Сорський, Йосиф Волоцький). В такому складі одбулися в Москві собори в рр. 1490, 1503, 1504, 1551, 1654, 1667.

Скоро після підпорядкування української церкви московському патріархові скасований був патріархат у Росії і заведена церковна реформа, що остаточно зафіксувала тут систему цезаропапїзму та врешті привела до „паралїжу церкви“. За такого режиму, що поборював усякий вияв громадської ініціативи, в тім і вияв засад соборности, не могло бути мови про скликання собору, що представляв би голос церковної громади. Проте справа скликання собору, по двох століттях церковного „паралїжу“, таки виникла, але з ініціативи не церковної та з мотивів власне не церковного, а більше загально-державного значіння

27 грудня 1905 р. царський рескрипт визнавав за властиве завести „деякі реформи в устрою церковнім“, тому доручалося Синодові призначити час для собору; але вже в самому проєкті помістний собор російської церкви мав бути собором самих єпископів і позбавлений був участі елементів цер-

ковно-громадських. Та й такий собор на ділі не одбувся, — церковна дійсність російська надто була багата всякими церковно-правними аномаліями й наражувала на такі поважні небезпеки, що, з погляду безумовного додержання системи цезаропалізму в російській церкві, міродайні чинники врешті відмовилися од думки скликати собор. Проте невдатлива ся спроба полишила по собі досить багатий матеріал у працях шістьох одділів т. зв. „Предсоборнаго Присутствія“, що мало опрацювати матеріал для майбутнього собору та встановити його конституцію. В „Журналах и протоколах засіданій“ передсоборного зібрання знаходимо цінний матеріал щодо складу собору, ролі в нім його членів — клиру та мирян.

Помістний собор української церкви став можливий лише з національно-державним визволенням України; але й в умовах того визволення малися щодо справ церковних такі моменти, що перешкодили нормальному ході життя української церкви та зокрема на початку української державности виключили можливість соборного голосу української церковної громади на перших, так званих всеукраїнських соборах. Що ж до представництва клиру й мирян, то сей елемент переважав на соборах.

УЧАСТЬ ЄПИСКОПІВ У СОБОРАХ.

На соборах присутні насамперед єпископи. Церковно-догматичні погляди щодо сього знайшли собі характеристичний вираз у тому, що назва соборів означалися просто числом єпископів, які брали там участь, — напр. перший всесвітній собор називано „собором 318 отців“, другий всесвітній собор — „собором 150 отців“, і т. д.

Щодо джерела в даному випадку, права єпископського, то нестемнене се право має для себе основу не в повноваженню благодати, яку дістається в тайні священства (*potestas ordinis*), в даному разі — єпископства, а в повноваженнях правительственных (*potestas jurisdictionis*). Слушно вказується, що право своє єпископи виконували не завжди особисто, а через заступників, які не мали єпископського сану, — на деяких соборах підписувалися, за відсутністю своїх єпископів, особи нижчого клиру, навіть ченці; ці уповноважені мали таке значіння на соборах, яке мали б самі єпископи, коли б були присутні. Крім того, в єпископському складі соборів бачимо єпископів наречених — ще не хиротонісованих, — себто, осіб, що дістали владу правительственную, а не дістали сугубої єпископської благодати.

Джерело єпископського права на соборах бачать у праві апостольського преемства, яке належить єпископові в церкві. Слідом за проф. Ф. Мищенком, таке пояснення дає архієп. Олексій¹⁾. Пояснення лише належить доповнити,

¹⁾ Къ вопросу о составѣ нашего церковнаго собора и о значеніи на немъ епископовъ. Варш. 1930.

виразніше зазначивши саму внутрішню природу цього права. Сам високо-преосвящений автор вияснює, що „наука про апостольське преемство — не догмат“, а лиш „освячене древніми соборами та канонами право переважного значіння єпископів на соборах“ (стор. 24). Переважне значіння те має в даному випадку характер знову таки не сакраментальний, а адміністративний, — походить із джерела правительственої влади апостолів у церкві.

Таким чином єпископське право на соборах має для себе основу в уповноваженнях правительствених. Участь єпископів у соборі виходить не з їх сану, а з їх обовязків щодо єпархії. Присутністю на соборі кожний єпископ виконує своє право лиш як провідник і представник („ягол“) певної церкви. Тому всі єпархіяльні єпископи конче мають прибути на собор чи прислати правомочних заступників із членів свого клиру (I, 5; IV, 19; VI, 8).

Щодо того права певні суперечки викликає власне питання виключности того права—участи в соборах самих лиш єпископів¹⁾. Як на основу для цього вказується на те, що собори називаються „соборами єпископів“. Дійсно, назва „собор єпископів“, „собор стількох єпископів“ стає (напр., у Євсевія) звичайною назвою, якби технічним терміном церковних соборів. Але така термінологія говорить тільки про те, що як що-йно згадувалося, єпископи займали на соборах видатне становище, порівнюючи з рештою клиру та з мирянами. „Ся назва ніколи не значила того, щоб на соборах присутні були с а м і лиш єпископи: розуміти се так було б у такій самій мірі безпідставно, як напр. нинішній вираз „архієрейська служба“ слушно було б розуміти в змісті, що в тій службі не бере участі клир та одбувається вона без народу. Говорячи про собори, Євсевій уживає виразів свого часу, а не характеризує склад соборів. Старі джерела, на основі яких писана історія Євсевія, зазначають участь і мирян у соборах“ (Ф. Мищенко, цитована праця). До того ж поруч із згаданою термінологією вживається й инша, — собори називаються святими, звершеними, всесвітніми, крайовими, митрополитадльними, патріяршними і т. д., або ле мають пнякого епітету²⁾.

¹⁾ „Никто, кроме епископов, не должен быть допущен на собор“ (арх. Антоній Храповицкий, „Церк. Вѣд.“, 1906. № 6).

²⁾ „Канонические кодексы обыкновенно составъ каждого изъ вселенскихъ соборовъ опредѣляютъ въ цифрахъ, напр., первый вселенскій соборъ есть „соборъ 318-ти св. отецъ“, второй — „соборъ 150 отецъ“ и т. д. Напротивъ, исторические источники, а также и самыя дѣянія этихъ соборовъ несомненно свидѣтельствуютъ о томъ, что въ дѣйствительности на каждомъ изъ этихъ соборовъ кроме „отцовъ“ его было и еще такъ много другихъ лицъ, принимавшихъ дѣятельное участие въ соборныхъ совѣщаніяхъ и разсужденіяхъ, что каждую изъ цифръ кодекса должно увеличить по крайней мѣрѣ втрое, чтобы получить исторически вѣрное представленіе о численномъ составѣ каждого изъ вселенскихъ соборовъ“ (Н. Заозерскій. О средствахъ усиленія власти высшаго церк. управленія. „Богосл. Вѣстникъ“. 1903, № 4).

Як бачимо, спроби довести на ґрунті історичному виключність єпископського права присутності на соборах не виправдуються самими вже історичними фактами. Так само трудно довести се аргументами догматичного та канонічного порядку і ще менш — аргументом доцільности в інтєресах церкви.

В православії церква, як тіло Христове, не зникає в ієрархії. Ми вже мали нагоду зазначити глибоке значіння того, що маємо в писаннях апостольських, виразного образу церкви, як тіла Христового (I Кор., XII, 14—30; Єфес. I, 23; IV, 12; Кол. I, 24), — головний сенс науки, що з того образу випливає, полягає, поза сакраментальним та провідним значінням ієрархії, у взаємочинності всіх членів церкви, в неможливості усунути одних, бодай найменше значних, членів на користь інших. У системі рїжних звязків, що існують і діють в організмі церкви, єсть ієрархія, як срган провідний, єсть паства, прості вірні, — але джерелом життя тіла церкви не може бути якийсь один, навіть центральний орган тіла, бо те єдине джерело — голова, Христос. Єпископи, поставлені для служення церкви, самі по собі церкви не творять. Як не можна розуміння держави ототожнювати з розумінням влади, так не можна зливати церкву з ієрархією, бо церква се — союз людей, що вірують у Христа, а не одна верства того союзу, навіть облагодаственна особливими дарами та провідна з погляду управління. Діставши преємство від апостолів на рівних правах, єпископи, в цілій соборній установі єпископату, користуються вищою владою в церкві, превалюючи на соборах, маючи провід у церковному управлінню. Але соборність, що розуміється як концентрація єпископської влади, не повинна переходити в клерикалізм. Останній не єсть ознакою православної догми й устрою. В православії голос самого єпископату не єсть голосом усієї церкви. Слушно з сього приводу завважалося, що в російській церкві до зборів єпископів у Казані та в Києві якось не пристав терміц — собор, — називалося їх зїздами. Знову таки пригадаймо глибокий і мудрий сенс послання східних патріархів, де вжито того самого незрівняного апостольського образу церкви, як тіла, організму¹⁾.

¹⁾ „Архієрейскій соборъ“, какъ замкнута дѣйствующая отъ прочихъ членовъ церкви коллегія, являлся въ значительно позднее время: появленіе его можна объяснить чисто-историческими причинами, напр., отсутствіемъ интереса въ народѣ къ чисто духовнымъ или вообще церковнымъ дѣламъ, его невѣжествомъ, необузданностью, недисциплинированностью, или подражаніемъ со стороны ієрархіи формамъ управления, излюбленнымъ государствомъ въ данное время; но признать идеальной по канонически такой формы собора нельзя. Духъ замкнутой коллегіи, — „секретовъ“ или „консисторій“, — былъ совершенно чуждъ церкви апостольскаго вѣка, равно какъ и слѣдующихъ вѣковъ; онъ проникъ въ церковное управление по подражанію формамъ государственнаго управления обѣихъ половинъ греко-римской имперіи, хотя и могъ быть вызванъ достаточно основательными мотивами“ (Н. Заозерскій. „Богосл. Вѣстн.“, 1903, № 4).

ПРИСУТНІСТЬ КЛИРУ И МИРЯН НА СОБОРАХ.

Оборона виключного права єпископів на участь у соборах рівнозначна запереченню того права у мирян. Заперечення те прибирало форми надто нетерпимі¹⁾, а синодальні каноністи старого часу старалися знайти для нього правну підставу. Один із синодальних урядовців, колишній професор-каноніст, одріжняючи церкву, як збір вірних, од собору, який є виразом і органом церковної влади в трьох її галузях (влада вчити, судити та давати певні норми), одкидав право мирян на участь у соборах, бо як, мовляв, непопикані до канонічного судження, підвладні, можуть брати участь у владі?²⁾ Ми вже наводили раніше засадничі погляди православних каноністів щодо участі мирян у різних формах церковної влади, й спинятися на цьому не будемо. Так само не будемо повторювати думок отців церкви, що (як, напр., св. Кипріян) „мали за правило нічого не діяти лише по власній своїй уподобі, без порад із клиром та без згоди народу“. Не будемо знову наводити історичних даних, про те, що собори склалися не з самих єпископів, бо інакше не представляли би церкви³⁾.

Собор не повинен бути замкнutoю колегією єпископів. Необхідно поширити склад собору, поза єпископатом, участю клиру й мирян, бо соборність православної церкви не вичерпується соборністю єпископату⁴⁾.

В даному випадку досить зазначити догматичну різницю поглядів між православієм та іншими християнськими конфесіями, — і се вже само по собі вирішає роль клиру та мирян на соборах.

Доктрина католицька, що виходить із догмату головенства папи, як основного елементу в устрою римо-католицької церкви, надає всю церковну владу в усій повноті лише духовенству, при чому під категорію управління (*potestas jurisdictionis*) підпорядковується все, що належить

¹⁾ Найбільш нетерпиму форму ся течія знайшла в поданому Синодові меморіалі архiep. Антонія Храповицького: „Я думаю, — писав він про деяких публіцистів, але поширюючи свої висліди взагалі на інтелігенцію, — что если бы для участія на соборѣ пригласить въ подномѣ составѣ любую каторжную тюрьму, то она не могла бы въ такой степени опозорить нашу святую вѣру и прогнѣвать Бога, какъ подобные кандидаты въ члены помѣстного собора“ („Церк. Вѣд.“, 1906, № 6).

²⁾ „Журналы и протоколы Предсоб. Присутствія“, II, 430, 465.

³⁾ „Помѣстный соборъ каноническаго типа есть сосредоточеніе лучшихъ силъ церкви даннаго мѣста и времени, представляемыхъ іерархією, клиромъ, монахами, мирянами. Вселенскіе соборы были не только такимиъ сосредоточеніемъ, но и совмѣщеніемъ въ себѣ всѣхъ государственныхъ элементовъ. О нихъ можна сказать, что они были моментами, когда все византийское государство вмѣщалось въ церкви“ (Проф. Н. Заозерскій, цитована праця).

⁴⁾ „Въ вопросахъ о вѣрѣ участвуютъ одни епископы, но церковь есть общество, и устранять кого либо изъ этого общества невозможно“ (Прот. М. Горчаковъ. „Церк. Вѣд.“, 1906. № 5).

до життя церкви, як адміністрація, законодавство, суд і т. ин. Тож із засадничого погляду католицької церкви, в якій клир творить окрему класу, систематично й строго зорганізовану, виключність правительственных прав духовенства, властиво єпископату, на чолі з римським єпископом, — річ послідовна й природна. Доктрина ж православна виходить, щодо влади правительственной, не з абсолютистичного погляду, а з засади соборности. Духовні особи в православній церкві — не лише виконавці божого призначення церкви, але й представники релігійної свідомости громади — того тіла церкви, про яке говориться в посланні східних патріархів і од якого дістають вони уповноваження в обранню. Миряни в православній церкві, стаючи її членами, дістають особливі права й обов'язки, що походять із основ догматичної науки східної церкви й своє конкретне втілення мають у різних формах соборности, як самодіяльності й взаємодіяльності церковної. Тому участь православної пастви в справах церковних цілком законна, бо вона впливає з основ, з духа православної науки. А участь у соборі — одна з основних форм соборности й тим самим — одно з елементарних прав православного мирянина.

В установі собору маємо найвиразніший вияв соборної засади, — се, так би мовити, конденсація, самий фокус тої засади. Тож слушно вважається собори за такі акти церковного життя, в яких повинні брати участь усі члени церковного тіла: і єпископи, і клир, і миряни. Собор, по слову Тертуліяна, єсть представництво всього тіла християнського (*representatio totius nominis christiani*). Тому з основ догматичних і канонічних православної церкви з необхідністю випливає, що голос собору має бути голосом усієї церкви, — не лиш єпископів, але й клиру та мирян. Церква, як одно живе й чинне тіло, що живе одним життям, не може роздвоюватися на мирян та ієрархію.

ГОЛОС ІЄРАРХІВ ТА МИРЯН НА СОБОРАХ.

Справа участі в соборі всіх складових частин церкви — засаднича справа православної науки, й вирішення її мусить бути позитивним уже тому, що инше вирішення порушало б засаду соборности — одну з основних засад устрою православної церкви. Голоси негативного напрямку в даному випадку, цілком неслушні з погляду права православної церкви, повставали з мотивів не принципіальних, не з основ церковного права, а з міркувань суто практичних — з побоювань та запідозрень щодо можливости перебільшення та надужиття права з боку не-єпископського складу собору, отже фактично — з неясности чи неусталености міри прав певних категорій соборного складу. Справа, таким чином, полягає головню в тому, якими правами користуються на соборі клир та миряни в відношенню до права єпископату. Питання се, помимо свого ближчого,

безпосереднього значіння, має ще значіння ширше, конкретизуючи відповідь на засадниче питання, в чому і як має доконуватися соборність, у православно-християнській її нормі, в церковній дійсності взагалі. Отже треба накреслити шляхи, формальні й практичні способи взаємодіяння на соборі двох чинних сил церковного складу, єдиного церковного тіла — ієрархії й пастви.

Перше питання, яке повстає тут, — справа дорадчого чи рішального голосу мирян і клиру на соборах.

На соборах перших віків християнства і далі — на соборах усесвітніх не повставало питання ріжності між дорадчим чи рішальним голосом для ріжних груп, що присутні були на соборах. Справу ту, як і більшість інших справ соборної конституції, вирішувала практика й засвоювала традиція певної крайової церкви. Зокрема, як про те мова буде далі, в церкві українській практика та розвивалася в напрямі рішального голосу всіх членів собору. Принципіально питання рішального чи дорадчого голосу певних груп на соборі повстало на Передсоборному Зібранню російської церкви, обмірковувалося в одному (першому) з одділів сього зібрання, викликало великі й напружені суперечки й вирішене було більшістю голосів (12 проти 7) в змісті дорадчого голосу для клиру й мирян.

Одсутність сталих директив із доби старо-християнської чи властиво неясність старо-християнської практики не пересуджує справи в негативному напрямі на всі дальші часи та на всі, що повстали пізніше, крайові церкви, в історичних умовах їх існування, а головне на весь комплекс справ, що стають об'єктом соборних нарад. У наш час і в наших умовах питання права голосу на соборі має особливе значіння, й вирішення його в тому чи іншому напрямі матиме глибокі життєві наслідки. В основі того права з боку мирян лежить традиційна рівність церковної громади щодо інтересів церкви, а з боку чинників, що намагаються обмежити право тої громади, — так само традиційне, що склалося в умовах існування російської церкви, недовіря до громадської чинності взагалі, а в діялці церковній — зокрема й особливо.

Найприродніше в вирішенню сього питання керуватися тими директивами, що впливають із догматично-канонічних засад православної науки. Ми вже мали нагоду зазначити усталений законами поділ справ, що підлягають вирішенню на соборах, на дві основні категорії: справи церковної дисципліни й справи віри (Пр. ап. 37; VII, 6).

Перша категорія — справа дисципліни, справи канонічні — з своєї природи не може належати до виключної компетенції єпископату. Се — не ті церковні справи, що зв'язані з сакраментальною стороною єпископського сану, але справи характеру в широкому значінню адміністраційного, в яких клир та миряни й компетентні, бо їм справи ті властиві, й мусять бути правосильні, бо ті справи торкаються їх близько, як членів цілої

церковної громади — установи, що має їх як своїх членів та накладає на них певні обов'язки й права. Не конкретизуючи обсягу цих справ, що мають належати до компетенції клиру й мирян на соборі, як і поза собором, скажемо взагалі, що се звичайні справи церковного ладу, церковної дисципліни, церковних та церковно-цивільних відносин, нарешті справи характеру господарчого. Йде тут нарешті про справи характеру правових відносин церковної громади та про справи, що торкаються вірних, як громадян держави. Коли ті самі громадяни мають голос у таких справах у громадських та парламентарних установах цивільних, то нема рації позбавляти їх голосу в церкві в тих справах¹⁾.

Справи другої категорії нарад соборних — справи віри.

¹⁾ Досить аргументів щодо цього маємо в тих опініях, що їх подавали єпархіальні чинники на запит російського Синоду (в рр. 1905—1906) з приводу задуманого скликання російського крайового собору. Комісія архангельської єпархії писала: „Въ виду болѣе прочнаго единенія церкви учащей — всѣхъ архипастырей и пастырей между собой, желательно дать рѣшающій голосъ и представителямъ клира, а въ вопросахъ административныхъ и церковно-практическихъ (но отнюдь не въ вопросахъ, касающихся вѣры, богослуженія и церковной дисциплины) предоставить рѣшающій голосъ, наравнѣ съ епископами и духовенствомъ, и мірянамъ“. Аналогічну думку подає олоонецька духовна консисторія: „Въ виду современныхъ нуждъ церковной жизни и всѣми сознанный потребности обновленія ея, при убѣжденіи, что эта жизнь создается общими усиліями всѣхъ вѣрующихъ, что для своего успѣха она требуетъ большихъ и мелкихъ услугъ и что только дружная работа всѣхъ членовъ церкви можетъ явить міру ея величіе, жизненность и мировое значеніе, — признано необходимымъ, чтобы епископы собора непременно предоставили духовенству и мірянамъ право голоса при рѣшеніи всѣхъ вопросовъ, касающихся церковнаго управления — въ предѣлахъ церковно-правительственной власти; въ вопросахъ же ученія, богослуженія и пастырства, гдѣ проявляются полномочія священной власти по воздѣйствію исключительно на духовный міръ каждаго отдѣльнаго члена церкви, рѣшающее значеніе должно быть предоставлено голосу епископовъ и клира“. Поруч із голосомъ дорадчихъ єпархіальнихъ установ таку думку їх поділяють і єпархіальні єпископи: „При одностороннемъ представительствѣ на церковномъ соборѣ можетъ быть не принята во вниманіе вся полнота нуждъ церкви, — нише еп. нековський Арсеній, — въ силу чрезвычайнаго разнообразія нуждъ церковныхъ, кои посему должны имѣть возможно болѣе разнообразныхъ своихъ выразителей. Таковыми, кромѣ епископовъ, являются прежде всего представители блага духовенства, ближайшіе и непосредственные пастыри церковнаго стада; они могутъ представить богатый и цѣнный матеріалъ для соборныхъ сужденій о дѣйствительныхъ нуждахъ церкви. Также справедливымъ и желательнымъ представляется присутствіе на соборѣ и вѣрныхъ мірянъ“. Ту саму думку висловлює архієп. Сергій у спеціальній праці: „Апостолы имѣли всѣ права на безусловное довѣріе своей первенствующей паствы и пользовались имъ: однако, когда „у эллинистовъ произошелъ ропотъ“, апостолы ни мало не колебались предоставить „попеченіе о столахъ“ избраннымъ отъ церкви діаконамъ. На будущемъ же Соборѣ вопросъ о „столахъ“, т. е., о распредѣленіи церковныхъ суммъ и контроль надъ ними, и будетъ однимъ изъ главныхъ... Тѣмъ болѣе, слѣдовательно, оснований не оставлять безъ вниманія вполне корректнаго и естественнаго желанія лучшихъ людей имѣть свой голосъ въ дѣлахъ церковныхъ, отъ которыхъ цѣлыхъ два столѣтія они были въ сторонѣ“ (Архієп. Сергій. О составѣ ожидаемаго чрезвычайнаго помѣстнаго собора русской церкви).

Основні істини — догмати — віри належать до обсягу справ соборів всесвітніх. Компетенції соборів крайових догмати віри не підлягають. Але й крайові собори в певній мірі можуть займатися питаннями віри, хоч і не в засадничому їх вирішенню, а з погляду тих висновків, що випливають із визнаних доктрин догматичних у відношенню до нових питань, які повстають у релігійній свідомості сучасної церковної громади.

В справах догматичних, у засадничому їх вирішенню на соборах усе-світніх, компетенція може належати лише тим, хто з преемства од апостолів дістав владу учити, — єпископам, власне єпископатові в цілості. Але і в сих справах не-єпископська частина церковної громади, клир і миряни, не позбавлена права своєї думки та певної практичної акції. По слову апостола, „коли б ми, або янгол із неба проповідував вам більш того, що ми вам проповідали, нехай буде виклятий“ (Гал., I, 8).

Тому клирики й миряни противились ересям своїх єпископів — не лиш окремих осіб, але й цілих соборів. Було се не тільки в давнішу добу християнства, але й значно пізніш — у добі іконоборчих змагань. Те саме бачимо на Україні в час підготовки до заведення унії. Головним чином клир та паства повстали тоді проти догматичних змін у православної церкви, запроваджуваних більшістю єпископату з головою церкви — митрополитом — на чолі. Саме клирики й миряни висували тоді в полемічній літературі засадничі підстави православної догматики, обстоювали та й оборонили чистоту православної науки. Клирики й миряни на берестейському соборі, при участі лише двох єпископів, винесли рішення, — проти більшості єпископату, про незмінність догматичних позицій своєї православної церкви. І таку чинність клиру й мирян східні патріархи урочисто стверджували.

Отже, повторяємо, основне правило щодо голосу в справах догматичних полягає в тому, що голос той правосильно належить єпископам, власне — єпископатові в цілості. Але сторожем чистоти догматичної науки, по слову східних патріархів, єсть і ціле тіло церкви, — не лиш ієрархія, але й „народ“, паства. Сей останній чинник виступає тоді, коли в земних умовах життя церкви наступають обставини виключні, коли чинники, уповажені, з преемства апостольського, на учительство, учать незгідно з основами православної науки. В умовах нормальних, з норм права, голос і чинність клиру й мирян, без участі єпископату, хоча б і мали форму соборної постанови, не можна вважати за голос собору, бо без єпископату, як провідного органу церковного тіла, не може бути собору. Як самі обставини, так і голос та чин у даному випадку мають характер надто виключний, уживаючи мирського виразу в церковних справах, — революційний, і не належать до норми церковного поступовання, а потребують зазначення лише з огляду на фактичну їх, у певних умовах, наявність.

Щодо тих питань, які повстають у розвитку догматичної науки та торкаються зовнішньої сторони віри, то виключати ці справи з компетенції мирян, тим більше клиру, на соборах було б так само неправно, як усувати ті елементи церковної громади взагалі од установаженого Церквою співробітництва з єпископами щодо учительства, священодіяння та управління. До таких, напр., справ у нинішній час могли б, з погляду актуальності, належати: точний і приступний виклад православних догматів у відношенню до догматичних формул інших конфесій, як критерій у розрізненню їх, виклад церковної науки щодо віри й атеїзму, щодо взаємин науки й релігії, або свободи совісти, відносин церкви й держави, щодо справи рідної мови св. Письма та боогслужби, і т. и. Се ті справи, що, по слову св. Кипріяна, потребують „спільної ради“ (*commune consilium*).

За зазначеного розподілу справ на соборах, з погляду компетенції їх вирішення, кожний член церкви бере участь „у міру свого діяства“. „Кожна, з основних груп церковних організацій — єпископи, клир і миряни, — каже проф. Ф. Мищенко, — беруть участь у соборних постановках у міру діяства свого“ (Єф. IV, 16), себто не з рівними, а з різними правами та різним способом. Одкидати факт тієї різниці — значило б одкидати церковну ієрархію; єпископ залишається єпископом, клирик — клириком, мирянин — мирянином і на соборі, і кожен діє відповідно до своїх уповноважень на участь у справах церкви. Тут можливе велике хитання — од повного вирішування справ ієрархією до повного урівнення щодо права голосу з єпископами (як у Новоконстантинопільській церкві). Але як справам самої єпископської компетенції натурально вирішатися в порядку єпископського управління, а справам суто мирським — мирською владою, то до компетенції собору, як органу кафолічної церкви, повинні належати справи, що, як казав Кипріян, потребують „спільної ради“, себто такі, в яких можуть прийняти участь не лише заінтересовані, але й усі члени церкви — й ієрархія, й народ — кожен „у свою міру діяства“. Єпископи, як вища влада церкви, задержують при тому провідне значіння. Так і в історії здебільшого бувало, тому й звичайний порядок соборного діловодства означається формулою: „єпископи вирішають за радою та за згодою клиру й мирян“.

У згадуваних опініях російських єпископів висловлювалися погляди й рішучішого змісту щодо позитивного значіння голосу клиру й мирян на соборах. Єпископ полтавський писав: „Представителямъ клира, монашества и мирянъ предоставитъ право рѣшающаго голоса на соборѣ. Основаніи для сего: во 1-хъ, предположенный соборъ не вселенскій, на котомъ выработываются догматическія опредѣленія, а помѣстный для рѣшенія церковно-практическихъ вопросовъ; во 2-хъ, практика собо-

ровъ русской церкви допускала участіе архимандритовъ и протопоповъ именно съ правомъ рѣшающаго голоса, какъ показываютъ ихъ подписи подъ опредѣленіями соборовъ; въ 3-хъ, практическія соображенія говорятъ за рѣшающій голосъ и не епископовъ: а) бѣлое духовенство несетъ на себѣ всѣ тяготы приходской жизни, оно болѣе знаетъ приходскую жизнь, чѣмъ высшая іерархія; б) сектанты постоянно указываютъ на рознь, существующую въ православной церкви между пастырю и пастырями, лишать бѣлое духовенство и мірянъ права рѣшающаго голоса значило бы какъ бы подтверждать эту рознь“ („Отзвывы“, II, 307)¹).

РЕЦЕПЦІЯ СОБОРНИХЪ ПОСТАНОВЪ

Уважливости до голосу пастви на соборахъ вимагає особливий характеръ церковної влади, в тім і соборного законодавства. Характер тої влади не лише формальний, але головно — релігійно-моральний: ідеал взаємн епископа й клиру знаходимо в науці ап. Петра епископам пастви стадо Боже, „доглядаючи не по неволі, а добровільно, не як володар над вибраними“, — себто не так, щоб бути панамі клиру (I Петр. V, 1—3). Тому акти церковної влади мають за передумову внутрішнє їх приняття членами церкви. З сього погляду міру значіння голосу клиру й мирян на соборах не можна оцінювати теперішнім формально-правним розумінням голосу дорадчого й рішаючого. Теперішнє, напр., розуміння дорадчого голосу ні до чого владу не зобов'язує, — вона вільна вирішити справу чи згідно з тим голосом, чи в протилежному напрямі. Що ж до практики соборів, то хоча за думкою клиру й мирян не можна визнати значіння рішаючого в сучасному розу-

¹) Менш категоричну, але по суті ту саму думку висловлює архієп. Сергій фінляндський: „Для предстоящаго исключительнаго собора весьма важно, чтобы всѣ его участники собрались во едино, чтобы они лучше могли познакомиться съ своимъ взаимнымъ настроеніемъ, со взглядами, нуждами и желаніями различныхъ группъ и мѣстностей. Поэтому на соборѣ не нужно было бы и вопросовъ вѣры и чисто каноническихъ (исключая, конечно, напр., суда надъ кѣмъ либо и т. п.) изымать изъ обсужденія мірянъ и клира, если такіе вопросы будутъ предложены собору. Будущій чрезвычайный соборъ по своему составу долженъ быть одинъ и засѣданія его — общія для всѣхъ участниковъ, при чемъ всѣ послѣдніе имѣють одинаковое право участія въ обсужденіи и рѣшеніи, безъ различія степеней и званій. Если бы дѣло дошло до голосованія (что, конечно, предлагается лишь въ исключительныхъ случаяхъ и по прямому требованію собора), то отъ подачи голоса устраниются лишь люди, явившіеся на соборъ по собственной инициативѣ, а не по должности и не по избранію отъ епархій. Въ дѣлахъ вѣры и вообще догматико-каноническаго характера... достаточно одного голоса, будетъ ли онъ исходить отъ епископа или простаго мірянина, чтобы признать протестъ состоявшимся и дѣло передать епископамъ. Такой порядокъ сохраняетъ основной каноническій принципъ, — постановленія въ концѣ концовъ дѣлаются епископами или прямо, когда дѣло передается ихъ исключительному суду, или же ихъ согласіемъ съ постановленіями общаго собора“ (II, 282—3).

мінню, але й без згоди їх не могло бути рішення¹). Щоб собор був виявом голосу всієї церкви, щоб його постанови зустріли повне довіря, увійшли в життя, стали важними й чинними, — не вистарчає самого формального голосування. Для правосильности соборних постанов потрібно, щоб члени церкви, тіло її, прийняли їх до своєї свідомости. Отже необхідно, „щоб ухвали собору прийняв увесь клир і народ церкви. Ся остання умова особливо важлива тому, що торкається вона цілого складу церкви і, засвідчуючи однодушне визнання й святість соборних ухвал, разом із тим переносить їх із ділянки теорії до життя церкви та засвоює їхнім членам без ріжниць їх становища в церковному організмі“ (єп. Никодим Милаш, „Церквено Право“). Для дійсності постанов церковних реально значіння має згода, що фактично прибирала характер апробати, potwierдження з боку церковної громади — її клиру та мирян. Без додержання такої умови сі постанови не можуть бути ділом усїєї церкви. „Напр., де-які соборні постанови, — каже той самий каноніст, — можуть однодушно ухвалити всі зібрані на соборі церковні представники, але якщо їх не ухвалять увесь клир та народ, то вони не здобудуть вселенського значіння, рівнож як і собор, що ухвалить їх, не може вважатися за вселенський. Бували собори еретичні, як, напр., той, що на ньому був складений пів-аріянський символ, або такі, що під їх актами підписалося значно більше єпископів, ніж під актами V вселенського собору, або навіть такі, що їх постанови підписували патріархи й імператори. Та все ж сі собори не визнано за вселенські саме через те, що вірний народ не міг визнати їх постанови за дійсний голос церкви“. Тут стикаємося з характеристичним явищем соборного устрою церкви — необхідністю рецесії соборних постанов з боку церковної громади²).

¹) „Качественное различіе голосовъ не сознавалось въ то время ясно и не было формулировано, но епископы руководились на соборѣ здоровымъ тактомъ, который никогда не позволилъ бы имъ рѣзко разойтись съ мнѣніемъ большинства присутствующихъ на соборѣ клириковъ и мирянъ и принять рѣшеніе, не соответствующее желаніямъ своихъ пасомыхъ“ („Богословскій Вѣстникъ“, 1906. 2, ст. 271).

²) „Обсуждать вопросъ о томъ, имѣли ли или нѣтъ миряне въ древнее время, если они присутствовали на соборахъ, право голоса въ новѣйшемъ смыслѣ, было бы своего рода анахронизмомъ. На соборахъ тогда не довольствовались простымъ лишь большинствомъ голосовъ, но стремились достигнуть такъ или иначе единогласія. Для присутствовавшихъ на нихъ мирянъ было достаточно, если они вліяли болѣе или менѣе на исходъ рѣшенія. Епископы высказывали по окончаніи соборныхъ разсужденій свои мнѣнія именно, какъ представители пасомыхъ. Затѣмъ, обычно общее рѣшеніе утверждалось черезъ восклицанія присутствующихъ, черезъ что устранялись послѣдніе слѣды оппозиціи. Наконецъ, это рѣшеніе было подписываемо епископами или ихъ делегатами; но подпись была лишь засвидѣтельствованіемъ сдѣланнаго постановленія и не означала подачи голоса. Подпись императора должна была давать рѣшенію собора лишь силу гражданскаго закона. Однако если соборы и состояли болѣею частью изъ епископовъ и послѣднимъ принадлежало право рѣшающаго голоса, — ихъ рѣшеніе необходимо предполагало хотя бы безмолвное согласіе

Факт рецесії соборних постанов церковною громадою має своє коріння в догматичній науці православної церкви. Дару цепомилности православна церква за єпископським саном не визнає, сей дар, а значить і рішайучий голос залишає вона за собою. Непогрішима тільки вся церква, взята в цілому своєму складі. Се значно ріжнить православну доктрину од римо-католицької, — ся ріжниця послідовно впливає з поглядів обох конфесій на значіння ієрархії.

Необхідність прийняття паствою соборних постанов проходить через усю історію соборів, змінючи лише форми, якими констатувався факт народньої згоди чи, навпаки, незгоди. Єпископам належало рішення, означення постанови, згідної з волею Божою, народові — рецесія, вислів згоди, що думка єпископів єсть дійсно вираз волі Божої. Сам по собі собор не має способів для примусу вважати своє рішення за вислів волі Божої. Звідси — кожне соборне рішення, щоб дістати фактичну силу, потребувало церковної рецесії й лиш оскільки було рецесоване, діставало обовязкову силу. До часу вселенських соборів церква взагалі не виходила з певних місцевих меж, і собори місцем своєї діяльности мали великі міста. — тож громадам великих міст і стала належати рецесія соборних постанов, а звідси рішення соборів ставало законним та обовязковим для всієї місцевости. Присутні на соборах миряни своєю згодою з оголошеними рішеннями виявляли окликами. Ся згода не була самою формальністю. „На кожному соборі, — каже проф. Гидулянов, — мала бути присутня християнська громада (мирян) з своїм клиром, бо рішення самих єпископів само по собі не мало ніякої правної (канонічної) сили. Все залежало од рецесії (приняття), бо рецесія певного рішення з боку міської громади (мирян) була передумовою, що його прийме вся церковна округа... Без участі ж громади в особі її представників на соборі не могло бути в повній мірі авторитет-

съ ними всего прочаго состава церкви, и клира и мирянъ, и только въ такомъ случаѣ оказывалось дѣйствительнымъ. Этимъ согласіемъ въ концѣ концовъ опредѣлялось значеніе и вселенскихъ соборовъ. Но вообще активное по возможности участіе въ церковной жизни всѣхъ ея членовъ, безъ уничтоженія различія отъ мирянъ и полномочій клира съ епископомъ во главѣ, требуется самымъ понятіемъ о церкви, какъ активномъ организмѣ. И, если хотя бы послѣдующее и безмолвное согласіе клира и мирянъ всегда безусловно необходимо для соборовъ епископовъ, то при условіяхъ настоящаго времени, когда епископы въ гораздо меньшей степени, чѣмъ прежде, могутъ быть признаны представителями своей паствы, тѣмъ болѣе цѣлесообразнымъ было бы совмѣстное обсужденіе церковныхъ дѣлъ на соборахъ съ представителями отъ клира и мирянъ. Церковная жизнь чрезъ это могла бы быть приближена до нѣкоторой степени къ идеалу апостольскихъ временъ, обязательность котораго въ теоріи не можетъ быть оспариваема, какія бы препятствія ни встрѣчало на дѣлѣ его осуществленіе въ послѣдующія времена. Вопросъ можетъ быть единственно лишь о наилучшемъ способѣ организаціи собора съ участіемъ духовныхъ лицъ не-епископскаго сана и мирянъ примѣнительно къ современнымъ условіямъ“ (Проф. Бриллиантовъ, „Отзывы“, III, 102).

ним рішення якої будь загальнішої справи, — важливіших справ практики, дисципліни, суду, особливо в випадках деградації єпископів та прийняття до церкви тих, хто був виключений. Без ухвали церковної громади не обходилися й справи догматичні, — рецепція народу і в цих справах була критерієм навіть для вселенських соборів“.

Собори всесвітні по зовнішніх ознаках не мали нічого такого, чого не було б на інших соборах; але постанови їх дістали признання через ухвалу церкви. І навпаки, собори, які були скликані щодо способу скликання й складу, як вселенські (а таких було теж не менш сімох), проте не дістали значіння вселенських, — бо не здобули рецепції з боку церковної громади. Не всі, напр., вселенські собори були численні, — перший мав 318 отців, другий — лише 150; а з другого боку собор ефеський 440 р., якого постанови мали під собою значно більше підписів єпископських, залишається в історії церкви з репутацією „розбишацького“ собору; аналогічна була доля й царгородського собору 754 р. Таким чином, вселенський собор, як і кожний крайовий собор, діставав рецепцію од присутнього там народу. Звідси — роля народу щодо значіння й чинности соборних актів.

В необхідності рецепції з боку народу щодо постанов соборних полягає й джерело вищої церковної влади візантійського імператора, що рецепував владу елементу світського — народу. На соборах вселенських, що мали бути соборами всієї римської імперії, виступали з одного боку єпископи всієї церкви на терені імперії, з другого — миряни на чолі з імператором, як представником миру всієї імперської церкви. Постанови єпископів, як і раніше, потребували рецепції. Громади, що представляла б вірних усієї держави, не було. Представником миру всієї церкви римської імперії могла бути лише та установа, колективна чи персональна, що взагалі представляла державу, а саме імператор. „На вселенських соборах участь мирян вилілася в форму правительственну, а не громадянську. Візантійські імператори, визнаючи себе за голову мирської половини вселенської церкви, вважали за свій обовязок взяти на себе всі ті права та обовязки, які належали мирському елементові собору: вони не лише клопоталися про зовнішній порядок собору та брали участь у соборних нарадах — особисто чи через комісарів, але й накладали санкції свого визнання на соборні постанови, надаючи їм таким чином силу державних законів“ (Ф. Мищенко). На сій підставі другий вселенський собор просив імпер. Теодосія I „затвердити постанови собору, щоб як ти (Теодосій I) пошанував церкву посланням, яким скликав нас, так ти ж своїм затвердженням і поклав би край нашим нарадам“. Так імператор в очах християн став представником мирян у церкві і тим самим набув право рецепції соборних постанов (Гидулянов). Те саме право автоматично набували правителі інших православних держав — Болгарії, Сербії та в найсильнішій мірі — Московщини.

На Україні, де голова держави, після втрати самостійности, належав до іншої конфесії, представництво громади не сполучалося з становищем голови держави. Іновірність голови держави приводила православну церкву на Україні до того формального становища (з погляду взаємовідношення складових чинників церковної громади), в якому церква була перед визнанням її з боку держави. Тут оновилося самодіяльність громадських сил у церкві, і до церковної громади — тіла церкви — традиційно перейшло те значіння, яке мала вона в добу старохристиянську, в тім і право рецесії. З підпорядкуванням української церкви московським патріархам та цареві повторилася ситуація візантійсько-московських порядків. Ся ситуація стала в б. Росії, як колись у Візантії, справою не лише самого факту, але й правним способом оправдуваною нормою. Російський цар, по силі основних законів, став головою церкви, і російські православні каноністи старалися науково виправдати таке його становище¹⁾. Отже в церкві російській цареві належала влада й *eo ipso* — рецесія постанов і того собору, що намірявся бути, але не одбувся. У відродженій незалежній польській державі православна церква оновила своє традиційне, в старо-християнському напрямі, становище в своїх суто церковних справах, а разом церковна громада набирає тут свого традиційного — старохристиянського та староукраїнського значіння. Церковна громада в цих умовах творить із себе чинне тіло церкви, правдивого сторожа віри, і оновлює своє традиційне право церковної рецесії.

Отже не лише в голосах та в підписах єпископів полягає твердість постанов соборних, а в тому, щоб постанови собору знайшли однодушний відгук у свідомості вірних.

Згода клиру та мирян — се наче б колективний рішачий голос пастви. Сей голос у церковному праві визнавалося за необхідну умову канонічної „твердості“ соборного декрету („угодно бысть“ кн. Діяній Ап., „*nes firmum potest esse decretum*“ св. Кипріяна карт., слова св. Афанасія В. про „народ, що виявляє свою волю“, „народ — сторож благочестія“ в посланні східних патріархів). Думка про необхідність такої згоди червоною ниткою проходить через усю історію вчення православної церкви. Фактично ся церковна правосвідомість виявлялася в тому, що: а) єпископи на соборах приступали до соборного вотуму не раніше, як визначалося співчуття більшости складу собору до певного рішення;

¹⁾ „Высшая правительственная власть... въ русской православной церкви принадлежит самодержавному императору. Этотъ принципъ, выраженный ясно въ основныхъ законахъ российской имперіи (по новому изд. 1906 г. ст. 63—65), есть послѣдовательный выводъ изъ всей исторіи развитія церковнаго устройства, какъ на греческомъ востокѣ, такъ и въ нашеѣ отечествѣ. Верховная власть русскаго императора содержитъ въ себѣ и государственную, и церковную власть“ (Н. Суворовъ. Учебникъ церковнаго права, ст. 210).

б) коли представництво якої групи на соборі було неvistарчальне, а справа важлива, та авторитет рішення залежав од дальшого визнання; в) ніяке рішення не могло дістати канонічної сили проти волі клиру й мирян (берестейський собор) і рішення могло переводитися хіба поліцейськими способами й було б позбавлене морально-канонічної основи. Право народу бути „сторожем благочестя“ часто було в історії головною основою оборонців православія, напр., у Візантії, підчас аріяньських заколотів, коли більшість єпископів схилилася до аріяньства та іконоборства (Ф. Мищенко). В церкві українській ся засада мала багато прикладів свого оправдання.

Соборні постанови — акт однодушного рішення всіх учасників собору. Церква, по натхненому означенню св. Амвросія медіолянського, се — спільне право для всіх. Тож коли „тіло церкви“, „сторож благочестя“, „самий народ“ не бере участі в рішеннях соборних, у сьому вияві всецерковного голосу, то ті рішення не мають значіння всецерковних рішень. „Совершеніший собор“, — як висловився автор „Апокрисиса“, — не єсть судилище самих тільки єпископів“. Негування клиру й мирян запровадило б таку різницю між єпископами й рештою членів церкви, що здержувала б розуміння й значіння цілої церкви: все тіло Христове, яке не з одного члена складається, врешті зводилося б до одного члена, — все тіло було б головою або оком (проф. Я. Светлов).

Незалежно од сторони правної, про яку мова була вгорі, усталення згаданих негативних позицій доводило б до прикрих практичних наслідків, особливо з огляду на нинішнє становище церкви й релігії взагалі. Становище те диктує взяти під увагу непереможні вимоги часу. Сучасне громадянство дуже агресивно обстоює свої права в ділянках політичній та соціальній, то тим більше безсумнівні для його права його релігійно-церковні, освячені православною традицією соборности, себто в засаді перейняті громадським характером. У таких обставинах покликатися на букву канонів (що, як ми бачили, і не дають підстав для неґації громадського елементу), нехтуючи дух і засади права православної церкви, значило б оціжувати комаря і нехтувати питомими й глибшими інтересами церкви.

Один із найчуткіших ієрархів б. російської церкви, єп. могилівський Митрофан, висловив щодо сього дуже поважні міркування, звертаючи увагу на конечність рахуватися з правом і потребами церковної громади, й його голос може звучати для всіх сучасних православних церков, як розважливе *memento* ¹⁾.

¹⁾ „Что касается каноновъ, то послѣдніе не могутъ быть разсматриваемы и понимаемы внѣ фактовъ исторіи церкви, сопровождавшихъ самое составленіе каноновъ. Между тѣмъ, свидѣтельства древнихъ церковныхъ писателей и факты церковной исторіи, услѣвшіе сдѣлаться уже общезвѣстными, говорятъ о неизмѣнномъ присутствованіи не только на помѣстныхъ, но даже и на вселенскихъ соборахъ, до VII включительно, вмѣстѣ съ епископами „саповниковъ“, „множества мопавовъ и др. духовныхъ лицъ...“ Если участіе въ со-

БРАТСТВА.

Типовою й виразною формою соборної чинности церковних громад були в минулому та залишилися в сучасному — братства.

Походження організацій типу братств сягає ще в старо-християнську далечинь¹⁾. Найбільшого ж розвитку ці церковно-громадські організації досягли на Україні та Білорусі. Коріння їх треба вбачати в основній формі народного тут побуту — в громаді. З християнством храм притяг до себе громадські сили, і наслідком того утворилася парафія — релігійно-морально настроєна одиниця громадська (А. Папков. Древне-руській приходъ). На сім релігійно-церковному ґрунті розвинувся та модифікувався в старій Русі звичай братчини. Полягав він у святочних сходинах, де учасники складалися грішми чи матеріялом; частина складчини призначалася на свічку чи на принос до церкви, частина на обід із медом і пивом, частина на добродійні справи в парафії. На Московщині звичай братчин скоро зник, як і інші елементи громадянського життя, в міру того, як міцнів там централізм державний і церковний та державна опіка над церквою параліжувала життя церковної громади. На Україні той звичай повернувся в постійні союзи-братства, що мали собі тут реальну основу в самій організації торговельних та промислових клас (цехи). Як союз постійний, вони вже вимагали певного уставу. По своєму устрою та завданням братства мали характер подвійний — релігійних та цехових організацій. Вони дбали про потреби своїх парафіяльних церков і шпиталів, ховали мертвих і чинили інші добродійства та разом у певні свята справляли обіди, даючи своїм членам змогу сходитися в братському домі, радитися в своїх приватних справах та приємно проводити час. Такий загально-людський чи загально релігійний характер братств найкраще підкреслено тим фактом, що братства приймали в члени й на свої збори, крім православних, також і чужовірних осіб, навіть духовних. До половини XVI ст. братств було ще не

боръ клира и мірянъ канонамъ не противно, то, по условіямъ современной жизни паствы русской церкви, оно болѣе чѣмъ благовременно. При сильно возбужденномъ нынѣ во всѣхъ классахъ русскаго народа стремленіи къ общественности и самоуправленію, клерикальный принципъ можетъ новести къ тому, что не только наша интеллигенція, на половину уже отторгнувшаяся отъ церкви, но и тѣ еще православные русскіе слои, которые не потеряли связи съ церковью, охотнѣе будутъ искать удовлетворенія своимъ религіознымъ потребностямъ въ разнаго рода сектантскихъ обществахъ съ ихъ широкимъ самоуправленіемъ и компактною организаціей, чѣмъ въ изолирующей ихъ отъ себя церкви“ (От з ы в ы, I).

¹⁾ „Повстали вони за глибокої давнини, і повстання їх можна лучити з аганами перших віків християнства, коли, якщо й не існувало братств у сучасному вигляді, проте помітно було колективну діяльність в одному напрямку — задовольняти загальні потреби. Громади ці часом розвивалися та множились, особливо за несприятливих для церкви зовнішніх обставин, коли на допомогу ієрархії приходили вірні, щоб спільними силами досягати певних церковних цілей... У IV в. вже бачимо наслідки таких братств у так званому аскетеріон, якого члени дбали про християнський похорон померлих“ (єп. Никодим Милаш).

багато, — лише по великих містах — у Львові та у Вільні; з половини цього віку появляються вони вже по менших містах, навіть у містечках (відомий, напр., устав братства у м. Вишні з 1563 р.), а в кінці того ж віку вони вже широко розповсюджені по всій Україні та Білорусі.

Зріст кількості братств у сей час викликали насамперед внутрішні умови життя української церкви, що переживала тоді тяжке становище підпаду через надужиття вищого духовенства, через понижене становище духовенства нижчого та через байдужність української шляхти до своєї церкви. Треба було щільніше єднатися церковній громаді, щоб спільними зусиллями дбати про інтереси й місцевих парафіяльних церков та про інтереси всієї української православної церкви взагалі. Звідси повсталала думка про реформу братств, аби приладити їх до служби ширшим завданням. Перше здійснило сю думку львівське братство, що, скористувавшись з перебування на Україні антіохійського патріарха Йоакима, подало йому 1580 року на затвердження новий братський устав, що став від того часу зразком для інших братств. Новий устав львівського братства (старий не заховався) має багато спільного з старими уставами інших братств, як устав львівського братства при церкві св. Миколая на краківському передмісті, затверджений 1544 р. єпископом Макарієм Тучапським, як устава братств Благовіщенського львівського (1542 р.) та Свято-Троїцького вишенського (1653 р.). Порівнюючи, напр., новий устав із першими двома уставами, бачимо, що в обох тих статутах вступне визначено в сумі 6 грошей, членами можуть бути люди всякого стану; тіло померлого брата всі члени провадять до могили; хто не прийде, не оправдавши своєї неприсутности, платить фунт воску кари. Багато спільного єсть і в регламентації внутрішнього устрою братств. Важливіші з адміністративно-організаційних точок уставу такі. Місцеві братчики сходяться що-чотири тижні й кожного разу повинні давати по пів-гроша. Кожного року обирають брати зпоміж себе чотирьох старших братів до завідування справами братства та для звіту в кінці року про свою діяльність то про грошові обороти. Скринька братська має бути у старшого братчика, а ключ у молодшого. Одмовлятися од уряду старшинства без слушної причини не можна під карою трьох безмінів воску. За різні провини (коли братчик образить брата, не прийде на засідання або на похорон брата) призначалася кара — виплата якоїсь кількості (камінь, фунт, безмін) воску або й сидження на дзвіниці. Братчики повинні заховувати таємність братських нарад. Старші братчики „чести ради“ зазнають за свої провини в два або в три рази більшу кару, ніж молодші. Судяться братчики своїм судом підчас засідань; коли б хто одмовився підлягти присудові, священник того по чотирьох тижнях одлучає од церкви; такого не може навіть сам єпископ благословити, поки не покориться братству; хто обставав би за таким одлученим, має сам бути так покараний. У випадках слабости або зубожіння

братство дає своїм членам матеріальну поміч. На засіданнях братчики читають св. книжки та скромно між собою розмовляють. Кожний брат вписує імена своїх родичів у братський помяник, а священник церкви Успіння вичитує сей помяник на ранній і вечерні в дні пам'ятні та у великий піст по уставу церковному. Кожного року має бути дві літургії за все братство — „заздоровная и памятная“.

Але бачимо в реформованому уставі й цілком нові елементи. Новий устав уже не обмежує братство спеціальними релігійно-добродійними цілями, а надає йому характер загально-церковної установи, що має завданням служити інтересам усієї української церкви. Відповідно до того братство тратить свій спеціальний напів-цеховий характер і стає всестановою спілкою, в якій беруть участь і міщани, й шляхта й посполиті та взагалі „люде всякого стану, як тутешніє, так і сторонніє“, однакovo чоловіки й жінки. Не одмовляючись од попередніх добродійних цілей (допомога церкві й шпиталям, бідним, покривдженим долею), братства тепер ставлять собі головним завданням — засновувати та удержувати школи, друкарні, виховувати молодь, підготовлювати учених та зручних оборонців віри й церкви, видавати потрібні книжки. Для пляномірності роботи всіх братств у сім напрямі утворюється братська спілка на чолі з львівським братством, що набірає права навіть де-якої контролі над діяльністю інших братств.

Братство таким чином стає новою церковно-громадською силою й для осягнення своїх цілей дістає відповідні права, зазначені в уставі. Братство мало вгорі згадуване право церковного суду над своїми членами та право навіть виключати винуватих із церкви через свого священника, після чого вже ні протопоп, ні єпископ не могли благословити виключеного, поки він не покориться братству. Компетенція братства розтягалася на осіб світських і на духовних, що й не були його членами, а саме: 1) „коли братчики побачать або почують, що при якій церкві у своєму або в чужому місті живуть не по закону миряни або духовні—протопопи, попи, діякони або церковні слуги, то повинні завважити таким усно, або на письмі, а коли вони не перестануть, то донести про них єпископові“; 2) так само й кожне инше правно засноване братство обов'язане наглядати за життям священників і мирян як свого міста, так і сусідніх міст і сел, та, звертаючи увагу на порушення закону, не таїти, а доводити про се до відома єпископа“; 3) „коли й єпископ пішов би проти закону правди та почав би правити церквою не по правилам св. апостолів та св. отців, наvertsаючи праведних до неправди й піддержуючи беззаконників, то нехай усі протівляться такому єпископові, як ворогові правди“. Щоб забезпечити братчиків од помсти й переслідування з боку єпископського суду, постановлено правило, що якби кого з братства обвинувачено перед єпископом, то він не має ставати перед ним на позов, поки не стане з ним братство: тоді братчики разом, при єпископі, повинні досліджувати обставини обвинувачення й судити

по правилам св. отців. Врешті устав містив такий уступ: „Сьому праву, що ми дали на вічні роди, єпископ не може противитися або ставити проти його якісь права, набуті од царства земного, а мусить його слухати без найменшої суперечки. А коли б хто противився сьому та порушив духовне право, чи архієпископ, чи єпископ, чи піп, чи хто з князів і простих людей, то на такому нехай буде прокляття всіх чотирьох вселенських патріархів“.

Реформований устав львівського братства вперше легалізує такі прерогативи світських людей і стає опісля зразком для інших братств. Слідом за львівським братством прийняли новий устав братства віленське, перемиське, минське, могилівське, случьке та багато дрібніших, як дрогобицьке, рогатинське та ин. Пізніше виникли братства сільські — з їх школами й шпиталями — й густою сіткою вкрили Україну.

Такі церковно-громадські установи, як братства, надавали нашому церковному життю й нашій церкві справжній характер традиційної старохристиянської соборности. Се була загально прийнята у нас традиція, якою переймалися всі члени церковної громади, незалежно од тих поступових чи консервативних течій, якими визначалися різні представники нашої церковної громади в XVI—XVII ст., крім тодішнього єпископату, що змагався проти активної участі світського елемента в церковних справах з огляду на перебільшення деякими братствами своїх прав та своєї ролі. Навіть такий яскравий консерватор, як Іван Вишенський, що одкидав із засади всяке новаторство в церкві, і той написав ледве чи не найсильнішу апологію участі світського елемента в справах церковних, зокрема апологію прав братств і братчиків.

І братства дійсно виявляли енергійну діяльність в інтересах церкви¹⁾. Той звязок між усіма елементами єдиного церковного організму, що впроваджувався та додержувався через діяльну участь церковної громади в життю церковному, забезпечив нашій церкві надзвичайну традицію духовної

¹⁾ Ось як, напр., писало львівське братство до членів берестейського собору: „Боголюбезния честнии отцы, православия наставницы, учителя и предстатели, иже вселенския церкви строители и стражи наши, — со всіми, иже по чину святыня о Душь Святоюх сошедшимъ во градъ Великій Берестя, со благочестивымъ и христілюбивымъ во святомъ крещеніи нареченомъ Василии Константиновиче, княжатемъ Острожскимъ, началѣйшимъ воеводою матери градовою Кіева, маршалкомъ земли волынской, старостою Владимера и прочая, со вельможными и благородными паны и всіми благочестивыми христіаны! Мы убогие — о Христь братство — послалимы отъ братства нашего на той Берестийский соборъ, отъ старшихъ братии нашихъ: (далі йдуть назвища), а отъ младшихъ: (визначені назвища), давши имъ зуполную моць, абы во всемъ церковномъ предании восточныя вселенския Церкви крѣпко и неподвижно стояли и въ чемъ не отлучаючися послушенства и власти вселенского патриарха Константинопольского, якъ есмы ся съ початку вѣры... видимому Пастыру Сыну чловѣческому прилучилисмя и члонкомъ тѣла Его сталисмя, и якъ Христь голова наша телесная стался, такъ мы тѣломъ Его сталисмя, и якъ Тѣло Его правдиве поживаемъ и Кровь Его пиемъ, такъ тѣло и кровь свою за Него оѣруемъ, и якъ

сили. На жаль, в умовах напруженого церковного життя XVI — початку XVII ст. не могли ті здорові правні основи церковної соборності розвиватися спокійним еволюційним шляхом, а зовнішні обставини надто прискорювали той розвиток і вносили в його моменти в певній мірі деструктивні. З цього погляду в першу чергу треба зазначити участь у братському руху чужинецьких елементів в особах східних патріархів, що, хоч узагалі прислужилися нашій церковній справі дуже позитивними наслідками, проте зокрема в справі вилучення братчиків згід з єпископської юрисдикції пустилися на крок дуже перозважний; сим способом вони загострили конфлікти між єпископатом та братствами, а се знову сталося навіть одним із поважних мотивів, що спонукали декого з єпископів шукати виходу з конфліктів — в унії. Такі факти давали привід ворогам церкви, як знавий одступник Касіян Сакович, закидати з приводу діяльності братств, що в церкві православній „non clericus populum, sed populus clericum dirigit“. Але ті закиди були в значній мірі тенденційною полемічною пересадою. Братства, що так енергійно обстоювали інтереси православної церкви, добре розуміли ролю в ній та необхідність авторитету ієрархії, піклувалися, щоб ієрархія стояла на високому рівні своєї гідности, але одмовляли послуху таким її представникам, що понижали свою гідність поступованням неморальним чи непевністю своїх православних поглядів. І хоч православні ієрархи боролися з перебільшенням прав із боку тодішніх братств, але разом визнавали велику позитивну ролю братської діяльності²⁾.

Опъ за насъ кровь Свою проливалъ и плетью умиралъ и душу Свою положилъ, такъ и мы о Немъ и за Него готовыเสมอ всегда умирати и душу свою положить, нѣгды не отступаючи... але при единомъ каволицкомъ т. есть соборной и апостольской церкви, ведлугъ признаны вѣри со всеми благочестивыми христіанаи стоимо, и тѣло и душу свою при истинѣ покладасмо конечно. Што и писанемъ сивъ нашимъ ствержаемо и печать всего церковного братства нашего на листь сей прикладаемъ и посполитымъ титуломъ церковнымъ нашимъ подписуемося“ (Архивъ в Юго-Западной Россіи, ч. 1, т. X, ст. 112—114).

¹⁾ „Петръ Могила прекрасно сознавалъ значеніе братствъ и высоко цѣнилъ ихъ заслуги для православія въ тяжелую годину для западно-русской церкви. Не могъ онъ не видѣть и того, что широкія права, которыми пользовались наиболѣе выдающіеся (ставропигіальныя) братства, и непосредственная ихъ зависимость отъ константинопольскаго патріарха при шатости релігіозныхъ убѣжденій недостойныхъ владыкъ конца XVI в. была и одной изъ причинъ успешной ихъ борьбы съ иновѣрною пропагандою. Если бы — писалъ П. Могила С. Коссову — въ братствахъ не сохранился до настоящаго времени сей клейнотъ (драгоценность) Ставропигіи, уже давно бы апостаты съ своею возникшею унією всюду поразвѣяли хоругви“. О благотворномъ значеніи для православія братствъ П. Могила неоднократно говорилъ и въ своихъ, издаваемыхъ имъ подтвердительныхъ и благословенныхъ грамотахъ, ограждавшихъ братскія права. Но П. Могила строго различалъ дозволенное церковію отъ недозволеннаго; недозволеннымъ же онъ считалъ именно превышеніе власти мірянъ, вмѣшательство ихъ въ управленіе духовными дѣлами: вмѣшательство въ то, „что Архіереемъ Божиимъ и шафаромъ таемницъ его“ принадлежитъ“ (С. Голубевъ. Митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники, II, 502).

ВИБОРЧЕ ПРАВО ЦЕРКОВНОЇ ГРОМАДИ

ВИБОРЧА ЗАСАДА В ЦЕРКВІ

До найхарактеристичніших форм виконання соборної засади належить право мирян вибирати кандидатів на духовні посади.

Виборний порядок обсаджування церковних посад лежить глибоко у самому дусі православної церкви, безпосередньо впливаючи з засади соборности. Порядок сей має значіння не лише формально-правне, але й моральне. Маючи обовязок сприяти загальному добру й успіхові церковного життя під проводом ієрархів, миряни найдоцільніше виконують сей обовязок в обранні своїх пастирів, бо таким способом покликається до пастирства людей, що найкраще відповідали б своїм завданням, досягається тісної спільности й згоди між ієрархією й народом та самий устрій церкви наближається до свого ідеалу. Усувати мирян од участі в обранні своїх пастирів неможливо, не входячи в суперечність із православним розумінням церкви, в якій усі вірні — живі части тіла Христового.

Як традицію найдавнішого часу, вказівки на участь народу в обранню настирів маємо в самому богослужбовому чині посвячення в духовний сан. Поклик діякона: „Повели“, „повелите“ — не що инше, як традиційний заклик до такої участі. Коли єпископ в урочисту хвилю промовляє: „*ἄξιος*“, то за ним повторює ту формулу клир, а в старовину повторював народ, як своє засвідчення про відповідні прикмети кандидата¹⁾. Се вказує на колишнє право та на ті форми, в яких виявлялася участь народу в обранню кандидатів на церковні посади згідно з канонами та традиціями церкви. Отже вибір, як спосіб обсадження духовних посад, має глибоке коріння в церкві. Священиків і єпископів обирали громади, і се було формою канонічної спільности їх із новообраним пастирем. Коли б посаду було обсаджено поза обранням, то громада все ж могла й мала яким будь способом виявити свою згоду на те, хоча б при самому акті посвячення.

Участь мирян в обранню кандидатів священства має свою міру й межі. Обрання кандидата має характер свідоцтва про добрі прикмети кандидата, як його рекомендацію, як бажання мати на духовній посаді дану особу.

¹⁾ Сліди старого порядку посвідчення церковної громади щодо кандидата на священство знаходимо і в „Уставѣ Духовныхъ Консисторій“, що вимагає передавати справи ставлення до консисторії „для собиранія свѣдѣній о мѣстѣ и лицѣ, такъ и для прочаго, по существу и обстоятельствамъ сихъ дѣлъ, производства“.

Голос мирян за свого обранця має силу не примусу, а ради для добра церкви, і єпископ, чи єпископи не можуть примусово підлягати фактові обранню. Єпископові належить виконання Божої тайни священства, і він несе відповідальність за посвячення в духовний сан („руки скоро не покладай ні на кого“, I Тим., V, 22). „Права народу щодо обрання одріжняються од прав ієрархії. Народові належить обирати й пропонувати певну особу в стислому розумінні, а ієрархічній владі — визнати вибір і висвятити запропоновану особу на певну гідність духовну, або навпаки, ієрархія пропонує певну особу, а народ висловлює свою опінію щодо сеї особи й згоду або незгоду на те, щоб вона служила церкві. Народові належить щодо свого *votum consultativum, testimoniale* і взагалі *consensum*, але ніколи жадний канон не позбавляв народ права брати участь в обиранні ієрархії“ (єп. Никодим Милаш).

ВИБОРЧА ПРАКТИКА СТАРО-ХРИСТІЯНСЬКА ТА ВІЗАНТІЙСЬКА

Право мирян щодо обрання на церковні посади ґрунтується передовсім на прикладі апостольської церкви. Обрання апостола на місце Юди Іскаріота одбувається не з влади самих апостолів, а соборним способом — через обрання на зборах, де були всі вірні (Діян., I, 15—26). Подано тут і самий процес виборів: коли апостоли скликали всю ієрусалимську громаду, ап. Петро пояснює ціл зборів, громада обирає двох кандидатів, апостоли, по молитві, кидають жереб, що падає на Матвія, і посвячують його. Тим способом обрано сімох перших діяконів (Діян., VII, 2—6): апостоли скликають „множество учеників“ та, запропонувавши перед зборами установити діяконську посаду, зазначають прикмети кандидатів, а народ приймає пропозицію апостолів та обирає кандидатів. Аналогічними рисами описується (Діян., XIII, 1—3) покликання Варнави й Савла до особливого служення в церкві. Акт цей одбувався при участі цілої групи пророків та вчителів антіохійської громади: „вони, сотворивши піст і молитву та поклавши на них (Варнаву й Савла) руки, одпустили їх на призначене служення“.

Приклади ці мають надзвичайне церковно-правне значіння, бо належать до церковної практики самих апостолів і подані в св. Письмі¹⁾. Се значіння даного прикладу виразно підкреслюють отці церкви, що брали

¹⁾ „Приведенные факты тѣмъ знаменательнѣе, чѣмъ выше авторитетъ, которымъ были облечены апостоли, и чѣмъ безпрекословнѣе могло быть повиновеніе ихъ собственнымъ рѣшеніямъ, единоличнымъ ли то (того или другого апостола), или коллегіальнымъ, но они хотѣли употреблять и употребляли свой авторитетъ не на подавленіе, а на возвышеніе и расширеніе религіозной свободы и дѣятельности всѣхъ членовъ общества“ (А. Лебедевъ. Объ избраніи въ епископскій санъ въ древней вселенской и русској церкви, ст. 54).

Його за зразок для своєї практики. „Чому (ап. Петр) не од себе самого просив Христа дати йому кого замість Юди? — пише св. Йоан Золотоустий. — Або чому апостоли не вибирають самі од себе? Але поглянь, як Петр усе робить за спільною згодою та не порядкує всім самовільно, як начальник. І він не сказав просто так: на місце Юди ми обираємо такого, але зауваж, як починає він свою промову“. З того ж погляду уваги до голосу пастви одінує апостольський приклад і св. Кипріян картагенський. „Ми знаємо, — пише він, — що Богом установлено („de divina auctoritate descendere“), щоб священика обирати в присутності всього народу, на очах усіх, та щоб його гідність і здатність стверджені були через громадське засвідчення та присуд. Отже в книзі Числ Господь наказує Мойсееві перед усім народом поставити священика, себто вчить і показує, що поставлення священика не инакше повинно одбуватися, як з відома присутнього народу, щоб присутні могли й виявити злочини злих, і оповістити заслуги добрих та щоб таким способом поставлення було справедливе й законне, як засноване на спільній подачі голосу („suffragio“) та присуді („iudicio“). Те саме з Божої науки бачимо й опісля: в Діяннях апостольських читаємо, що Петр, коли треба було поставити єпископа („ordinando episcopo“), звернувся з промовою до народу: „Петр, вставши, — сказано, — посеред учеників, сказав..... а був народ укупі („turba in uno“) Того самого, як бачимо, додержували апостоли при поставленню не лиш єпископів та священиків, але й дияконів, про що й написано в їх Діяннях: „коли дванадцять покликали множество учеників, сказали“... (Діян., VI, 2). Так уважно та обережно доконано сю справу на зборах усього народу для того, аби хто негідний не став па служення до віттаря та на святе місце. Тому слід додержувати та пильнувати того, що має основу в Божому преданню та апостольській zasadі („de traditione divina et apostolica observatione“) , що й додержується „як у нас, так і по всіх краях“. Сі канонічні норми, що їх висловлюють св. отці, як приклад та desiderata, фактично виконувалися в дійсності. Св. Климент зазначає як норму, яку встановили ще апостоли, що в обранню бере участь уся громада чи церква. Тертуліян пише, що в християнських громадах владу мають особи, які дістали сю честь не за гроші, а з загального засвідчення („testimonio“). Св. Амвросій, звертаючися до народу, каже: „Ви мої батьки, бо возложили на мене священство“¹⁾.

Значіння елементу громадського в обранню членів ієрархії особливо виразно виступає при обсаджуванню посади єпископа. Обрання одбувалося голосом клиру й народу того міста, для якого обиралося єпископа; для законности справи конечним було, щоб єпископа обрано на громадських зборах та щоб на обрання його буда згода народу.

¹⁾ О. Мпщенко. О составъ всероссійскаго собора. — Выборы (Богословская Энциклопедія, III). Порівн. пр. 7 Теофіла, архієп. александрійського.

Порядок обрання установлено вже до соборів вселенських. „Повинно додержувати те, що з Божого предання та з апостольського прикладу додержується у нас в усіх майже провінціях, — писав св. Кипріян, — щоб до того народу, для якого поставляється єпископ, сходилися єпископи ближчих провінцій, і єпископ вибраний був у присутності народу („deligatur plebe praesente“). що й у вас, як бачимо, одбулося при поставленні брата нашого Сабина, бо руки на його були положені по голосуванню всього братства та по суду єпископів“ („de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum iudicio“). Конкретні приписи щодо порядку обрання єпископа подано в Постановках Апостольських. „На єпископа поставляти того, хто безпорочний, обраний усім народом, як найліпший. Коли його найменують та ухваляють, то народ, зібравшись в день Господень із пресвітерством та з наявними єпископами, нехай дасть згоду. А найстарший за всіх нехай спитає пресвітерство та народ, чи се той, кого просять вони в начальники, і, коли вони скажуть, що так, то нехай знову спитає, чи всі посвідчують, що він гідний сього великого та видатного началькування. Коли всі разом по правді, а не з упередженого наміру посвідчать, що він саме такий, то нехай од усіх запитають зовнішнього знака згоди, і як лише дадуть його, то нехай замовкнуть. Коли стане тихо, один із перших єпископів разом з іншими поставлять його“¹⁾.

Таку практику бачимо в IV ст. і далі, лиш її більш усталено та розвинуто подробицями з огляду на ті непорядки, що бували при обранню єпископів. Одні з тих приписів належать до єпископів, інші до мирян.

Поступовання єпископів соборні канони (I, 4, 6; ант. соб. 16, 19, 23) регулюють так. У соборі, який поставляє єпископа, мають приймати участь, по можливості, всі єпископи провінції та обовязково — митрополит. До виключної компетенції єпископів належали лише два остаточні моменти поставлення: затвердження обраного кандидата (*κατάστασις*) і посвячення (*χειροτονία*); обрання ж кандидата переводили не самі лиш єпископи, але також клир і паства²⁾, як се особливо виразно бачимо в справі про поставлення св. Афанасія на александрійську катедру. Обвинувачувано його, начебто його обрано й поставлено самими єпископами без участі народу. В відповідь на се обвинувачення єпископи, що поставили його, видають окружне до всіх церков послання, в якому урочисто посвідчують, що на соборі, який обрав Афанасія, присутнє було множество народу, і поставлення сталося з волею того народу. „Кажуть, — читаємо в посланні, — що по смерті єп. Олександра, коли дехто, і то небагато, нагадали про Афа-

¹⁾ Никодим Мизаш, Церквенo право.

²⁾ „Въ первые вѣка христіанства избраніе на єпископство и прочія церковныя степені обыкновенно было дѣломъ всей мѣстной общины, т. е. мирян и клира“ (А. Павловъ. Еурскъ).

насія, то його поставили шість чи сім єпископів таємно, в потаємному місці. Се писали люди, що не одмовляються писати всяку неправду. Але свідки тому і ми, і все місто, і вся єпархія, що все множество мешканців, усі, що належать до церкви, зібравшись разом та однодушно, наче б у єдиному тілі, кричали, закликали, вимагаючи на єпископа церкви Афанасія, і всенародно молили про се Христа протягом багатьох днів і ночей, заклинали нас зробити се, і самі не виходячи з церкви і нам не дозволяючи вийти“. А правило 16 собору антиохійського, кажучи, що єпископ, захопивши єпархію без згоди собору, підлягає деградації, при тім завважає: „Хоча б обрав його увесь народ“, — себто, коли б за його промовляв такий важливий факт, як всенародне обрання. В самій Антіохії в час, близький до собору, єпископи, як свідчать історики, обирали всенародно, — напр., всенародно обрано було Євсевія; про Євстахія антиохійського бл. Теодорит свідчить, що його обрали „архиереї, іереї і весь христілюбивий народ“. Відомості про обрання єпископів собором з участю мирян у сей час дуже численні, — досить згадати імена Григорія Богослова, Йована Золотоустого, Василя Великого, папи Льва Великого, бл. Августина, Амвросія медіолянського, Синезія птолемаїдського та ин.

28 правило халкідонського собору наказує поставляти, „коли зроблено, що належить, по звичаю („κατὰ τὸ ἔθνος“) обраппя“, — себто халкідонський собор стверджує необхідність обрання та покликуються на звичай, як на джерело, що подає самий порядок обрання (Ф. Мищенко)¹⁾.

З кінця IV ст. участь народу в обранні єпископів обмежено. Як уже згадувалося, в добу соборів активну роль в церковних справах взяла на себе імператори, а з римського погляду імператор уособлював у собі весь народ, тому вже сама участь імператора заступала участь народу. Рівнобіжно з тим виявляються тенденції і з боку церковної влади взяти справу поставлення єпископів виключно в свої руки. Таке поступовання церковних чипників особливо виявлялося в час релігійних розрухів, коли правлячий єпископат змагався поставляти на єпископські катедри своїх однодумців. Сім тенденціям давали ґрунт і непорядки на народніх зборах, де од змагань про кандидатів на єпископські катедри доходило до бійки і навіть убивства.

Тому, „в церкві візантійській щодалі то все більше бачимо одступлен-

¹⁾ На підставі соборних постанов та історичних відомостей єп. Никодим Милаш подає таку картину обрання й постановлення єпископа: „Коли треба було обсадити яку небудь вільну єпископську катедру, збирався народ, клир та єпископи, ставили питання, хто гідний обняти катедру, і після того, як народ висловлював свою думку щодо певних осіб, зібрані єпископи ухвалювали, хто найгідніший єпископства, або ж єпископи самі пропонували певну особу, а народ висловлював свою згоду або незгоду; після спільного порозуміння між народом, клиром та єпископами, обраного кандидата подавало на затвердження крайовому митрополитові і, за його згодою, висвячувано його“.

ня од народньо-виборного порядку обсадження вищих церковних посад“ (А. Лебедевъ. „Объ избраніи въ епископскій санъ“) — з одступленням од канонічних щодо сього правил. Уже закони Юстиніяна розходяться в сій справі з церковними канонами. Новелі Юстиніяна (123 і 137) наказують щоб видатні горожани міста й клирики обирали трьох кандидатів на єпископа та подавали митрополитові на потвердження та поставлення одного з них. У дальшому, в X ст., імпер. Никифор Фока вже собі засвоював призначення єпископів. В XII ст. обрання єпископів одбувалося вже без участі мирян собором єпископів. Собор обирав трьох кандидатів і подавав їх для остаточного вибору й затвердження митрополитові, коли ж обирано митрополита, то — патріярхові, а коли обирано патріярха, — імператорові. Радикальна зміна щодо порядку обсадження єпископської посади наступила з упадком візантійської держави за чужовірного мусульманського уряду державного.

ВИБОРЧА ПРАКТИКА В ИНШИХ ПРАВОСЛАВНИХ ЦЕРКВАХ.

В старій Русі практика щодо обсаджування церковних посад спершу одбувалася під впливом порядків візантійських. По охрещенню Русі обірав єпископів собор самих ієрархів під проводом митрополита та за дозволом великого князя. Але з улиявом часу обсаджування церковних посад, у тім і єпископських, стає справою переважно самої церковної громади. Стало звичаєм, що на вільну катедру обірав кандидата місцевий князь разом з іншими представниками церковної громади та посилав до київського митрополита на посвячення. Такий вибір, як згідний із давніми церковними звичаями, вважалося за правний¹⁾; навпаки, коли митрополит сам настановляв єпископа, то се вважалося за порушення права церковної громади, — „нѣсть бо достойно наскакати на святительскій чинъ, — як виявляв літописець загальний погляд свого часу, — по его же Богъ позоветъ князь восхоцетъ и людіе“.

В дальшому виборча засада при обсадженню церковних посад дуже ослаблюється в тих краях на сході Європи, де громадянство взагалі користувалося меншим правом. На Московщині призначення на єпископські посади залежало од князя. Єпископські катедри обсаджувалися через при-

¹⁾ В 32 правилі „Капоічних одповідів“ митрополита Йоана читаємо: „Иже оучастить епископью свою по земля тоѣ, паче кдѣ многъ народъ и людіе и гради, о нѣмъ же се тщаніе и попеченіе и намъ любезно мнѣться се быти; боязьно же; по обаче и первому столнику рускому изволитья ибору страны всея тоя, невозбранно да будетъ“. Бачимо тут ціну вказівку на порядок устанавлення нових катедр: потрібна згода „перваго столника“ (київського князя) та „сбора всея страны тоя“, при чому одпадає якийсь неясне опасування з боку митрополита („боязьно же“).

значення, що одбувалося волею князя, а митрополит висвячував кандидата. Але й тут виборча засада не зникла остаточно, і ще в XVI ст. кандидатів обірали на соборах єпископи, а затверджував цар¹⁾. Широкі перспективи для розвитку тої засади розкривалися в Новгороді та в Пскові; але підпорядкування всіх вільних міст Москві спричинилося до упадку й тут церковних виборів²⁾.

Якщо на Московщині, згідно з загальними тут політично-громадськими тенденціями, світських людей було усунуто од вибору духовенства, то на Україні вибір єпископів одбувався по давньому звичаю — при участі князів, бояр, священників та всього „людства“ тої єпархії, для якої обирався єпископ. Коли на Україні установлено окрему митрополію, то тим самим способом обіралися й київські митрополити, з тою лише ріжницею, що в виборах брали участь князі, бояри та „людство“ не одної єпархії, а цілої митрополії. Ось як, наприклад, обрано десь коло 1490 року на митрополита київського Йону Глезну. Коли увільнилася катедра (по смерті митр. Симеона), руські князі просили свого „господаря“, вел. князя литовського Казимира, щоб наказав обрати гідного наступника на стіл митрополії київської та всієї Руси. По згоді князя одбулося „взысканіе многое“ по всіх країнах його держави, поки не знайшли мужа святого, сугубо вченого в писаннях, полоцького архієпископа Йону. Обраний довго зрікався, вважаючи себе негідним митрополичого сану, і ледве його упросили князі, все духовенство й послієство та спонукав наказ князя. Тоді князі послали посольство і грамоту до царгородського патріярха, просячи в імені „всего сонма сыновъ рускихъ“ поблагословити обраного на митрополію. Такого порядку додержувано в нас аж до кінця XVII ст.³⁾.

¹⁾ „Выборное начало дѣйствовало и въ древней русской церкви до эпохи утвержденія московскаго самодержавія, когда избраніе въ архіереи стало дѣломъ высшей церковной іерархіи и государей; но право избранія или, по крайней мѣрѣ, рекомендаціи на священнослужительскія мѣста въ приходскихъ церквяхъ и теперь не отнято у прихожанъ (въ единовѣрческихъ церквяхъ иначе и не бываетъ)“ (Павловъ. Курсъ, 133).

²⁾ „Типъ новгородскаго владыки, какъ перваго земскаго челоуѣка своей области, успѣлъ выясниться очень опредѣленно: онъ можетъ служить для насъ яснымъ указаніемъ тѣхъ результатовъ, до которыхъ могло бы дойти развитіе іерархіи, если бы имъ не были поставлены преграды со стороны государства и центральной митрополичьей власти“ (П. Знаменскій. Приходское духовенство на Руси).

³⁾ Р. 1690 по смерті митр. Гедеона Четвертинського одбулися вибори нового митрополита в київській св. Софії. Про склад виборчого собору маємо відомості з „сборныхъ записи вольнаго избранія кievскаго митрополита“ та з донесення гетьмана в Москву. Собор творили єпископи, архимандрити та ігумени-настоятели монастирів київської та почасті чернігівської єпархії, члени корпорації київської академії, духовенство м. Києва, протопопи київської єпархії, представники української військової старшини. Другий офіціальний акт — записка московської патріярхії — так викладає спосіб обсадження єпархіяльної чернігівської катедри в самому кінці XVII ст. По смерті архієп. чернігівського Теодосія Углицького

Самий чин поставлення єпископів, описаний у старих українських „Чиновниках“, захує виразні риси виборного порядку в обсаженню єпископських катедр. Коли єпархія залишалася без єпископа, митрополит скликав усіх архиєреїв, що були „подъ нимъ во всемъ предѣлѣ его“, і в присутності пастви повідомляв їх про вакантну катедру, після чого єпископи обірали трьох кандидатів, і з них митрополит одного затверджував. Перед хиротонією, напередодні, творилося „великое извъщеніє“ з церемоніялом, що одбиває в собі умови життя української церкви, — з виборами, депутаціями і т. ин. „Въ вечеръ передъ уреченымъ днемъ рукоположенія“ для обряду „великого извъщенія“ споружалося „горнее мѣсто“. Коли архиєреї, що рукополагали в сан, займали там свої місця, протопоп чи який инший „изряднѣйшій священникъ или іеромонахъ“ катедральної церкви тієї єпархії, куди ставився єпископ із другим священником тієї ж єпархії виходили, одягнуті в ризи, з вівтаря, а з ними й инші священники тієї ж єпархії, коли вони тут були. Депутація підходила до горнього місця, і архиєрей-рукоположитель, після благословенства, запитував депутатів: „Что желаете, чада?“ Протопоп одповідав: „Да Господь и ваше святительство подасть намъ пастиря“. Архиєрей питав вдруге: „Есть ли православнія восточнія вѣры истинный содержатель й святѣйшаго константинопольскаго престола послушникъ и искусный инокъ?“ На се протопоп одповідав: „Есть, владыко святыи, истинный исповѣдникъ и содержатель правія вѣры, благочестія жерачитель и искусный инокъ“. „Что вамъ зрится о немъ благоугодно?“ — знову питав єпископ, на що протопоп одповідав: „Кротость, смиреніе, терпѣніе и инныя добродѣтели, ими же отъ Бога почтень есть“. Тоді єпископ запитував в-останне: „Имате ли нань духовнаго собора согласное избраніе, рукописаніемъ и печатми утвержденное, такжеже и мірскаго сословія?“ І діставши од протопопа одповідь: „Имамъ“, наказував: „Да прочтено будетъ“. Тоді один із священників прочитував акт обрання єпископа, а після вже одбувалася хиротонія єпископа¹⁾.

Подібним порядком обіралися кандидати й на инші вищі церковні посади. В обранні архимандритів київопечерської лаври та инших монастирів приймали участь не самі ченці монастирські, а так само князі, бояри й зем'яни київської землі²⁾. Грамотою 1522 р. Сигизмунда I надавалося

..на тои вдовствующій престолъ, по обычаю тоя страны... преосвящ. Варлаамъ митрополитъ кievскій и галицкій, и вси духовнаго чина, и оиъ гетманъ со всеми мирскаго жительства людемъ избраша мужа благочестна, изъ юностныхъ лѣтъ монашествующаго, во искусствѣ добродѣтели и поученіи и проповѣданіи слова божія звѣстнаго и тамо сухимъ людемъ оны на позву благопріемъ своимъ — черниговскаго пресвятыя Богородицы елецкаго монастыря архимандрита Іоанна“ (Архивъ Юго-Западной Россіи, ч. 1, т. V, ст. 436—7).

¹⁾ Проф. О. Лотоцький. Український архиператикон.

²⁾ Типовий акт обрання Захарія Копищенського на київ-печерську архимандрію вміщено у С. Голубева — „Митр. П. Могіла“ (II, 269—270). Аналогічний акт пізнішого часу — соборний запис вільного обрання архимандрита Київ-Печерської Лаври Варлаама Ясин-

право „старцамъ того (київо-печерського) монастиря вмѣстѣ съ князьями, панами й земьянами земли Кіевское самимъ обрати себѣ архимандрита“ та просити після про його затвердження¹⁾.

Виборна система діяла і в парафіях — при обсажденню посад паламарських, дяківських, дияконських та священничих, однаково, як по містах, так і по селах. З тогочасних актів процедура виборів уявляється так. Коли в якій парафії звільнялося місце, протопопське правління посилало туди свого депутата — священника даної округи. Приїхавши, той депутат удавався до громади і, за спільною згодою, призначувало день виборів. Вибора відбувалися дуже врочисто: На них, як на парафіяльне свято, зїздилося багато гостей — священників і мирян із околичних сел — яко свідків, сторонніх суддів, дорадників і т. и. Зявлялися сюди й кандидати на священничу посаду — поповичі й дяки сусідніх парафій, бурсаки київської академії, переяславської семинарії та харківського колегіума, письменні люди світського стану — селяни, міщани, козаки, а також безпарафіяльні священники, так звані „дикі попи“. Одбувалися вибори біля церкви. Депутат читав перед громадою лист духовного правління з дозволом приступити до виборів і запитував: „Кого волите, панове громадо?“ Оголошувалися імена кандидатів та починалися міркування й змагання. Після вибору громада оголошувала обраного панотцем, складалася йому на господарство, а коли ще не був він висвячений, то давала йому засоби на видатки в катедрі, збиралась підводу й одвозила його „промуватися на попа“.

З підпорядкуванням церкви української московській церкві законодавство церковне розвивається в напрямі обмеження виборної практики, але в першій половині XVIII ст. й саме законодавство мусить рахуватися з традицією виборів. В „Духовному Регламенті“ („о мірскихъ особахъ“, п. 8) сказано: „когда прихожане или помѣщики, которые живутъ въ вотчинахъ своихъ, изберуть человека къ церкви своей во священники, то должны въ доношеніи своемъ засвидѣтельствовать, что онъ есть человекъ житія добраго и неподозрительнаго. А которые помѣщики въ тѣхъ своихъ вотчинахъ не живутъ, оноє свидѣтельство о такихъ людяхъ подавать тѣмъ людемъ и крестьяномъ ихъ“. І Синод на початку уважав за потрібне додержувати виборної системи щодо парафіяльного духовенства. З приводу тих скарг, що впливали до Синоду, останній видав р. 1735 спеціальний указ, щоб архиєреї не порушували виборного права парафіян²⁾. Але скоро поського на митр. київського (1690 р.) — подано в „Описаніи Кієво-Соф. Собора“ (приб. 121, № 24).

¹⁾ Багато актів обрання на священницькі посади уміщено в „Кієвской Старині“ (1832 р., 5; 1893 р., 11; 1895 р., 11; 1896 р., 4; 1898 р., 1; 1900 р., 5; 1901 р., 1; 1904 р., 2; 1905 р., 5).

²⁾ „Понеже извѣстно намъ учинилось, что въ Малой Россіи архиєреи въ своихъ епархіяхъ по своей волѣ и соизволенію, подъ образомъ учительныхъ людей, въ города и села

тому пропонується систему обмеження виборів указом 1739 року, щоб парафіяни обирали по 2—3 кандидати, а вже самі архиєреї призначали одного з них з власного вибору. 1745 р. видано указ, щоб на священницькі посади призначати вихованців архиєрейських шкіл, не ждучи, кого виберуть парафіяни. Указом синоду 1797 р. скасовано самі пункти Духовного регламенту про вибори парафіяльні; прохання про призначення на духовні посади постановлено подавати „за підписанієм однихъ только желающихъ поступить въ церковно-служительскіе чины, съ приложеніємъ отъ прихожанъ одобреній о честномъ ихъ поведеніи“. Зчасом не вимагалось вже й „одобреній“ од парафіян. Устав Дух. Консисторій всю справу поставлення священників на парафії отдає єпископові.

Але не вважаючи на формальні та фактичні перешкоди виборній системі з боку російської адміністрації, ця система обсадження парафіяльних посад навіть формально додержалася на Україні ще до першої половини XIX ст., а фактично в багатьох місцях і не припинялася. Архіви духовних консисторій на Україні переповнені актами обрання на парафіяльні посади, особливо протягом XVIII ст.; в XIX ст., замість тих актів, фігурують „приговори“ церковних громад, що уповажують представників парафії вдатися до місцевого єпископа з проханням призначити на парафію даного кандидата, здебільшого — сина попереднього пароха, з фамілії, що цілими поколіннями попувала або дякувала в даній парафії. Єпископи на Україні, щоб не псувати парафіяльних відносин, здебільшого задовольняли такі прохання, тим самим фактично продовжуючи традиційну у нас виборну систему. Маючи свої основи в старохристиянських соборних традиціях, виборна система відповідала суспільним поглядам української церковної громади й при умові дальшого її збереження й розвитку мала принести найкращі наслідки й для церкви й для самого громадянства. По самій природі своїй виборна система обсадження церковних посад найпевніше забезпечувала українську ієрархію відповідним складом, бо перед вибором звичайно мало бути „высканіе многое“ щодо кандидата. З другого боку близька участь самого громадянства в справах церковних натурально доводила до тісної злуки пастирів із пасомими, викликала в пастві живе й діяльне ставлення до інтересів церкви. В таких умовах церква була живим національним організмом, оборонницею духових сил свого народу та провідницею в його громадському та політичному розвитку. „Без сумніву, — каже історик

владѣльческія, безъ согласія старшинъ и владѣльцевъ и прихожанъ, насильно поповъ и дяконовъ опредѣляютъ, и тако тѣ попы и дяконы... вступаютъ въ ссоры не токмо съ прихожанами, но и съ самими старшинами и владѣльцами... того ради указали мы нашему синоду въ Малой Россіи къ кіевскому, черниговскому и переяславскому архиереямъ послать наши указы, чтобы они, по силѣ Духовнаго Регламента, въ города и села безъ согласія прихожанъ поповъ и дяконовъ насильно не насылали“ (Полное Собрание Законовъ, IX, № 6724).

Орест Левицький, — в сій щасливій злуці церковно-громадських сил треба почасти шукати джерела тієї внутрішньої твердості, яку виявила Україна в один із найтяжчих періодів, коли вона, знищена татарським нападом, одірвана від інших частин руського світу й піддана чужоплеменній литовській державі, за короткий час сама підбиває її під свій цивілізуючий вплив дорогою мирного поширення серед литовців руської культури, руської віри, мови й письменства, так що вже наступники Гедиміна лише по імені залишаються „литовськими“ князями, а в дійсності держава їх стає майже зовсім руська. В тій самій злуці з громадянством черпала силу й сама українська церква для боротьби проти частих спроб у XV ст. накинути їй фльорентійську унію“. Тим більше значіння матиме ся дорогоцінна риса церковної соборности в теперішній та в дальші часи — для оновлення життя церкви. Реконструкція стародавнього соборного устрою нашої церкви, приспособлення тої організації до сучасних потреб — нагальне завдання сучасности.

Як правило загальне, виборна, та й узагалі соборна, засада розвивалася в тих церквах, де влада державна була чужовірна. Православна влада звичайно брала на себе опіку над церквою, а зчасом та опіка прибирала характер підпорядкування церкви державній владі з пригнобленням елементу громадського. Найвиразніше показалися такі наслідки опіки в старій Візантії та на Московщині; до певної міри такі явища мали місце в Болгарії та Сербії. В тих патріярхатах, що раніше були на території візантійської імперії, а опісля опинилися на території держави з чужовірною, навіть нехристиянською, владою, громадський елемент у виборах на церковні посади дістав найбільшого розвитку. Розвинулася участь громадських сил і в тих автокефальних церквах, що знаходилися раніше в межах австрійської католицької держави: в церквах карловацькій, сибінській, буковинсько-далматинській. Коли громадські сили ще не розвилися на територіях б. Росії, то пояснити це можна ще остаточно нерозв'язаними тенденціями, що перейшли тут у спадщину од колишньої російської церкви.

13-ТЕ ПРАВИЛО ЛАОДИКІЙСЬКОГО СОБОРУ.

Для обмеження права церковної громади щодо вибору кандидатів на церковні посади дуже використовувано, як підставу формальну, 13 правило лаодикійського собору (IV ст.). Противники участі клиру й народу в обранню пастирів використовували се правило, як аргумент для заборонч клирикам і мирянам переводити ті вибори. Особливо гаряча полеміка щодо сього правила повстала, коли відбувалися засідання Передсоборного Зібрання російської церкви — в 1906—1907 р. р.¹⁾ І самою полемікою тою

¹⁾ Головніші статті з тої полеміки: М. Остроумовъ. Внимавію православного общества (Церк. Вѣдомостн, 1907, № 2); Е. Барсовъ. Новѣйшіе толковники древнихъ церков-

й поза нею, раніше й опісля, зміст того дискусійного правила з'ясовано в належній мірі.

Ось тексти того правила в різних кодексах (подаємо за проф. Н. Заозерським):

Кормча:

„Книга Правиль“:

13 пр. Нѣсть епископъ сей. иже мирскими челоуѣки избранъ. Не избранъ епископъ, иже мирскими челоуѣки избранъ будетъ.

13 пр. Да не будетъ позволено сборищу народа избирати имѣющихъхъ пропзвестися во священство.

Κανὼν ιγ'. Περὶ τοῦ μὴ τοῖς ὄχλοις ἐπιτρέπειν τὰς ἐκλογὰς ποιῆσθαι τῶν μελλόντων καθίστασθαι εἰς ἱερατεῖον.

Справа тут полягає головне в значінню слова *ὄχλος*, якому тенденційні перекладачі надають значіння „громада“, тимчасом як значіння сього слова має инший характер. *ὄχλος* в дійності означає — зборище, натовп, взагалі — неорганізоване зібрання, і власне сьому останньому неорганізованому зборищу людей заборонено вибрати членів ієрархії, а не правильно зібраній громаді. Миряни-виборці мають бути не випадковим зборищем, а зорганізованим церковним зібранням (*ἐκκλησία*) місцевої громади — „христолубивим народом“ (визраз блж. Теодорита), „вірними мирянами“ (св. Кипріян), людьми позитивної моральної гідности та морального поступовання. Коли б лаодикійський собор мав на увазі взагалі заборонити мирянам участь у виборах членів ієрархії, то ужив би иншого терміну.

Як пояснює проф. Заозерський, *λαός*, як і латинське *pebs* *populus* завісди означає цілий національний чи політичний союз, або цілу клясу того союзу, як рівнож у розумінню церковному цілу клясу мирян, одріжняючи його од клиру й чернецтва, тимчасом, як *ὄχλος* завісди означає часово чи раптово створене зборище чи натовп. Що такі самі зборища чи натовпи мали на увазі отці лаодикійського собору, — се не підлягає сумніву, бо коли б вони мали на увазі взагалі клясу мирян, то вжили б для сього не *ὄχλος*, але одного з термінів — *λαός*, *λαϊκοί* або *τάγμα λαϊκόν* (славянське „людіє“: „нѣсть праведно наскакати на святительскій престолъ, но егоже восхошеть князь и людіє его“). Що сим каноном не позбавлено мирян права обірати пастирів, видно вже з того, що і в час повстання сього правила й пізніше цілі собори забороняють єпископові посвячувати на церковні посади без згоди й посвідчення народу. Уже в VI ст. одна з новель Юстиніяна установлює, щоб посвячення одбувалося в присутності всього народу в церкві для того, аби кожний мав можливість заперечити посвяченню, коли б мав підстави до того. Крім того, як уже згадувалося, взагалі законодавство Юстиніяна, навіть через два століття по

нихъ правилъ (там же, № 4); А. Папковъ. Правило или заголовокъ (там же, № 21); Н. Заозерскій. Смысль и значение т. н. 13 правила лаодикійскаго собора (Богословскій Вѣстникъ. 1907, IV).

лаодикійському соборі, хоч і обмежуючи вибір членів ієрархії певними групами мирян (видатнішими горожанами), все ж не позбавляє мирян того права.

Неясність змісту т. з. правила 13-го походить із того, що се власне не правило, а лише заголовок затраченого правила. Той зміст, у напрямку обмеження виборчих прав мирян, не відповідає ні філологічним, ні правно-історичним даним. Тому, — як свідчить авторитетний каноніст, — „канон сей говорить про натовп (*ὄχλος*), якому слід заборонити обрання членів ієрархії, але ні сей, ні який інший канон не забороняє народові чи його законним представникам брати участь, згідно з установленим порядком у обранню членів ієрархії“ (єп. Никодим Милаш)¹).

ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК СОБОРНОЇ ЗАСАДИ.

Досі ми обмежувалися самими фактами вияву соборної засади протягом цілої доби християнства. Спробуємо зробити висновки з тих фактів.

Засада соборности вступає в життя церкви з перших кроків організації того життя. Влада церкви апостольського часу має характер відкритий, публичний, переводиться через громадську раду. „Ледве чи можна знайти у вчинках апостолів хоч який натяк на те, щоб вони коли-небудь робили що потайки од вірних, не порадившись попередю з усією церквою даного місця. Навпаки, в Діяннях апостольських повно даних про те, що вони розкривали свої пляни перед усією християнською громадою та переводили їх через спільну з ними молитву, пораду та за їх допомогою“ (Гидулянов). На апостольському соборі присутні були та брали участь у нарадах та постановках всі елементи церкви — єпископи, пресвітери й миряни. Рішальний голос тут належить не апостолам, не пресвітерам, не братії, окремо взятим, а однодушності всіх. Такий акт не був винятком із поступовання апостолів, — навпаки, ціле їх поступовання в справах управління церковного було виявом певної системи — засади соборности. Діяконів обрано за участю всієї

¹) Проф. Н. Заозерський так резюмує свої висліди щодо значіння 13 пр. лаодикійського собору: „Приведення доселѣ філологіческія, каноническія и церковно-историческія основанія уполномачивають на слѣдующія заключенія о смыслѣ и значеніи т. п. 13-го пр. лаодикійскаго собора:

1. Оно и по формѣ, и по существу есть только очень краткое оглавление не сохранившагося до насъ соборнаго опредѣленія (*ὄρος*).

2. На основаніи его можно предполагать, что о. о. Лаодикійскаго собора сдѣлали попытку урегулировать право участія мірянъ въ выборахъ кандидатовъ на священство, но какъ именно они регулировали, — положительно сказать нельзя.

3. Почитать же это т. п. правило каноническимъ основаніемъ для отрицанія у мірянъ права участія въ избраніи кандидата на священство также неосновательно и безразсудно, какъ неосновательно и безразсудно кого-либо лишать какого либо права на основаніи указателя къ законамъ, а не на основаніи самыхъ заноновъ“ (Смыслъ и значеніе т. п. 13-го правила Лаодикійскаго собора).

громади і єрусалимської церкви. Ап. Павел наказує винести осуд та кару грішникові на загальних зборах вірних (I Кор., V, 4), dokonуючи сього не лише силою свого авторитету, а за згодою громади. Слідом за апостолами й вірні дотримують соборного духа поступовання. Коли в церкві антиохійській один із пророків, Агав провістив голод, то всі постановили, щоб кожний із достатку свого післав підмогу братам, що живуть у Юдеї (Діян., XI, 29).

Так переводилася в церкві апостольській засада соборности. Церковно-правна цінність сеї практики, як ми вже почасти вказували, незмірно велика. Історичні факти набувають особливої цінности в міру того, чим ближчі вони до самого джерела християнства — Христової та апостольської доби — та зафіксовані в св. Письмі. Такі факти стають необхідним зразком та канонічним дороговказом щодо церковного устрою та церковної адміністрації на увесь дальший час життя церкви.

В по-апостольську добу, до всесвітніх соборів, традиції сі додержувалися та як найстисліше переводилися в життя. Се був час широкого розвитку соборної засади в церковному управлінню. А коли взяти на увагу, що саме в той час повстала та розвинулася митрополитанська система управління, то се найкраще свідоцтво, що система та перейнята була засадами соборности. До сього саме часу належить адміністративна та літературна діяльність св. Кипріяна, що твердо висувуючи єпископат на чоло й провід церкви, zarazом визнав за конечну річ — співпрацю ієрархії і пастви: „Од початку свого єпископства, — писав він, — я прийняв за правило нічого не чинити з самої лише власної уподоби, без поради вашої (клиру) та без згоди народу“. По тих фактичних даних, які подали ми в попередніх розділах, обмежимося тою характеристикою, в нашому питанню, даної доби, яку подає глибокий дослідник історії православної церкви А. Лебедев. „Приймаючи на увагу слова ап. Петра (I Петр., 2, 5—9) про християн: „ви священство святе, ви рід вибраний, царське священство“, церковні письменники II—III ст. мали твердий погляд на ту надзвичайну близькість між пастирями й паствою, з якої й повстає єдина й неподільна церква. Тертуліян не вбачає такої межі, щоб ділила, — тим більше — розділяла мирянина од священника; він каже, що не слід уявляти собі ієрархію, як щось окреме од мирян, і питає: „Звідки єпископ і клир? чи не з-посеред усіх?“. Оріген так само, звертаючися до єпископів свого часу, говорить: „Грішиться проти Бога кожний єпископ, що виконує службу свою не як раб із рештою сорабів, — себто не з вірними, — а як пан їх“; таким чином, Оріген поставляє ієрархію та мирян в одну лаву з погляду їх церковно-громадського становища. Особливо тверді та ясні погляди на права мирян у церковній діяльності бачимо в церквах картагенській та римській. Коли в церкві картагенській виникло важливе питання, як приймати до церкви одступників,

то св. Кипріян уважав, що таку справу можуть рішити лише представники од усієї церковної громади. Римська церква того часу додержувала таких самих поглядів. Св. Кипріян дістав од римського клиру листа, де сказано: „Ми згоджуємося з тим, що треба вирішити справу одступників спільною радою єпископів, пресвітерів, діаконів, ісповідників та твердих у вірі мирян. Бо нам видається ненависним та тяжким, щоб небагато людей вирішували про те, що зроблено багатьма; та й не може бути твердим те рішення, про яке будуть знати, що на його не було згоди більшості“ („Объ участі мірянъ на церковнихъ соборахъ“).

Отже бачимо, що хоч який високий авторитет у початковій християнській церкві мали сан та влада єпископа, проте й миряни, церковна громада, не були безправні. До IV ст., одколи держава визнала християнство, миряни приймали діяльну участь у справах церковних, обираючи своїх єпископів та нижче духовенство, виявляючи в певній мірі співробітництво з ієрархією в церковному управлінню та приймаючи участь у соборах. Широке значіння громадського елементу в церкві було річчю не тільки натуральною, але й необхідною, бо лише під такою умовою — через діяльну згоду, прийняття — можна було забезпечити фактичну чинність самих рішень найвищої церковної влади — соборних постанов.

2.

З IV ст. се значіння церковної громади обмежено та введено в певні рамці. Але ніколи на Сході миряни не тратили свого права щодо участі в церковних справах; бувають навіть періоди, коли церковна громада набірає в церкві значіння, що майже дорівнює її ролі в початкову добу християнства, — і се властиво припадає на ближчий до нас час.

Як уже почасти вгорі зазначалося, причиною обмеження церковно-громадських сил був зріст сили й значіння державної влади щодо церкви і в звязку та рівнобіжно з сим — зріст адміністративної влади єпископату в його найвищих представниках.

З тою переминою, яка сталася в зовнішньому становищі церкви на порозі IV ст., ролю церковного громадянства перейняв на себе одноособово представник громадянства цивільного — голова держави. Візантійські імператори не лише скликають собори, провадять догляд через своїх соборних комісарів, одкривають і закривають собори, але й стверджують соборні постанови. Як скоро церква дістала опору в державній владі й осередок правної сили перемістився з самого її тіла, народу, пастви назовні — на візантійського базилевса, — зразу змінилася роля й значіння громадського елементу в життю церкви. Роля його, як зовнішньої опори церкви, й зокрема — опори постанов соборних, — зменшилася або й одпала. Се одбилося й поза сферою церковної адміністрації, на всіх ділянках життя церкви.

як установи громадської. Коли все покривала й за все відповідала влада державна, то для громадянських моментів тут не залишалося місця, громадське життя церкви штучно присиплялося. Щоб заховати свій внутрішній світ, член церкви мав умерти для громадянського життя та для його живих інтересів. Звідси непомірний розвиток чернечого життя з одного боку, а з другого так само непомірний смак до теоретичного богословствування, і то серед найширших мас, що виявлялося в безконечних христологічних змаганнях на міських площах, у поширенню нецерковних течій із значними догматичними ухилами, як, напр., богомільство, і т. и. Мертвота церковно-громадського життя перешкоджала розвинутиися будівничим силам східнього християнства. З такого ослабленого в своїх громадських силах візантійського джерела діставали світ християнської віри славянські народи, і се не могло не вплинути відемно на динаміку громадянських сил і в молодих, повних непочатої духової сили, славянських церквах.

Таке становище стає певною нормою щодо своїх наслідків протягом усієї дальшої історії православної церкви. Коли й де церква існує власними силами, без активної, в її внутрішніх справах, участі з боку державної влади, тоді й там громадянський елемент, „тіло церкви“, стає природним і кінцевим чинником забезпечення й розвитку церковного життя. Навіть, сказати можна, що-більш негативними стають стосунки державної влади до церкви, тим роля громадянського елементу в церкві збільшується (аналогічні приклади — доба переслідування християн на початку християнства та доба теперішнього поступовання в ділянці релігійній безбожної влади на сході Європи).

Другим чинником, що перешкоджав поступовому розвиткові соборної засади, обмежуючи значіння мирян на зборах, як і взагалі в життю церкви, був зріст влади візантійського патріярха. Як єпископ столичного міста, патріярх був близький до чинників державної влади й од неї посилював свою владу в церкві — не лише за рахунок осіб та установ церковних, але — й найбільше — за рахунок елементу громадянського. Діяльність і значіння провінціальних соборів пригасає, — приписи імператорські та соборні призволяють збирати їх не двічі, а раз на рік. Замість того дістають значіння збори єпископів, що одбуваються в столиці під головуванням патріярха. Мирський елемент тут репрезентувався державними достойниками, а клир — достойниками з оточення патріярха. По вселенських соборах сї збори прибрали форму постійної установи — патріярших синодів із характером адміністративної підлеглости їх патріярхові. Духовенство в особі вищої ієрархії одокремило себе од народу й стало себе вважати за єдиного представника церковної самосвідомости.

За всіх тих, що наведено, фактів все ж не може бути мови про те, що соборна засада перестала, перервалася в соборній, апостольській церкві

Історичні дані свідчать, що ідею соборності в візантійську добу церква розуміла так само, як і раніше. В творах тодішніх письменників та в актах соборних знаходимо багато вказівок на безпосередню участь, яку приймали на соборах клирики й миряни. Правда, з поширенням християнства всі вірні вже фактично не могли брати участі в соборних зборах; тому представниками єпархій (не лише з сану, але й з становища) були єпископи, решту ж членів церкви представляли клирики й миряни того міста, де відбувався собор.

А головним свідком безперервності соборної засади в православній церкві стає конечність рецепції ієрархічних постанов. Рецепція з боку державної влади не вичерпує всього значіння рецепції з боку правдивого „тіла церкви“, народу, — отожднювати одну з другим не можна, і само життя церковне не отожднювало їх, а в певні моменти й різко розрізнявало. Навіть у добу найвищої узурпації державною владою сього питомого права церковної громади. І за представництвом державної влади на соборах значіння рецепції самої пастви виступало в найдповідальніші моменти дуже яскраво, підкреслюючи цим природу церковної рецепції. Авторитету вселенськості досягали не всі собори, рецеповані представником держави, а лише ті, що діставали визнання загальне. Се визнання здобуло константинопільському соборові 381 р. значіння вселенського, хоча складом своїм був він місцевий; з другого боку через недостачу такого визнання не стали вселенськими такі собори, що задовольняли довнішнім умовам для того й були рецеповані імператорами. Досить із сього погляду вказати на собори іконоборчі та на флорентійський собор. Отже „коли в дальшому стала припинятися особиста присутність народу в особі його представників, — на соборах, що займалися справами догматичними, — голос народу проте брали під увагу, і цей голос народу так рішуче підносився проти соборних висновків щодо догматичних питань, що вони, за свідомством ієрархів, потім утрачали всю свою важність“ (єп. Никодим Милаш).

Отже ідея соборності в соборній, апостольській церкві, хоча й ослаблена в візантійську добу, діяла й тоді безпереривно. Ослаблена була спільність між ієрархією та мирянами, але сама засада не зникла, — тоді церква затратила б свою істотну рису та не була б соборною церквою.

3.

На Московщині централізація державної й церковної влади задержувала, навіть параліжувала розвиток громадянського життя. Цар і патріарх набрали тут того самого значіння, яке мали аналогічні чинники у Візантії¹⁾.

¹⁾ „Соборное начало, къ сожалѣнію, почти никогда не дѣйствовало въ русской церкви, какъ этого требовала бы апостольская идея христіанской церкви (I Коринт., XII) и какъ это устанавливается вселенскими соборами. По разнымъ причинамъ въ Россіи

Цар не тільки скликав собори, але фактично й провадив ними. Одноособова патріярша влада позбавила значіння й єпископів, решта ж духовенства цілковито не одіграла ролі в церковному життю. А заразом патріярх, за винятком двох його представників — Філарета, батька першого царя з династії Романових, та Никона, з огляду на особисті прикмети особи останнього, — був сліпою зброєю в руках царя¹⁾. Як на характеристичне свідoctво абсолютистичної позиції царя в московській церкві, можна вказати, що саме встановлення патріяршества сталося способом, далеким од соборности, — вся справа провадилася світською владою, без участі в тому осіб духовних. Коли р. 1558 появилася в Москві царгородський патріярх Єремія, переговори з ним щодо установаження патріяршества провадили в імені царя Борис Годунов та дияк Андрій Щелкалов. Лише тоді, як ці переговори привели до позитивних наслідків, зібрано московських архиєреїв для наради в справі установаження патріяршества, й вони одповіли цареві, що „полагаються на волю его, благочестиваго государя“. В добі синодальній, що наступила по патріяршій, засаду соборности штучно заступлено колегіальністю. Петро I змагав усюди знищити вияви громадськості та самоуправління, — то ж нищить його не лише в державній сфері, але й у церковній. Уся синодальна доба російської церкви була повільним підупадом засади соборности. Який значний та органічний був той підупад, показалося тоді, як уже по двох століттях синодальної церкви розпочато на початку ХХ в. спробу скликати крайовий собор російської церкви. В підготовній стадії того собору виявилася така розбіжність церковної думки, до того часу скutoї та пригнобленої, що скликання собору не могло обіцяти позитивних наслідків. В дійсності собор не скликано не лише тому, що взагалі посилювався реакційний режим у Росії, але й з причин річево слухних. Крайовий собор московський, з іменем всеросійського (хоч одночасно засідав „всеукраїнський“ собор у Києві), одбувся вже по революції.

сейчасъ же стала усиливаться власть митрополита въ ущербъ развитію областнаго управленія, окружныхъ соборовъ, самостоятельности епархіальной жизни и т. п., составляющихъ необходимыя черты соборности. Съ полученіемъ русскою церковью независимости отъ Константинопольскаго патріярха значеніе и власть митрополита сдѣлались еще больше, а начало соборности еще незамѣтнѣе. Не соборы, собравшіеся на Русіи, руководили митрополитами, а они сами оказывали на нихъ то или иное вліяніе“ (Н. Кузнецовъ. Преобразованія въ русской церкви).

¹⁾ „Съ учрежденіемъ патріяршества возникли только въ архиєрейскомъ чинѣ „разногласія и междъ собой распри и высости, нестроєнія церкви и отъ народа молвы и укормы“, что засвидѣтельствовало на соборѣ 1681 г. согласно собравшіеся митрополиты и архиєпископы и царю Феодору были челомъ о возвышеніи приниженаго патріяршею властью епископскаго сана и о свободѣ епископской дѣятельности. Патріярхъ же мало по малу сталъ въ положеніе какъ бы феодальнаго владѣльца всей церкви и дошелъ до того, что при Никонѣ сталъ именоваться государемъ, отцомъ отцовъ и власть свою сталъ ставить самодержавно наряду съ царскою властью“ (К. Побѣдоносцевъ. Соображенія, цитовано на книжкою Н. Кузнецова).

За всім тим ідея соборности не завмірала серед російського громадянства. Жевріла вона головно серед табору славянофільського, що своїм загальним непоступовим напрямом у значній мірі дискредитував характер тої ідеї в очах широких громадських кругів. Проте писання й акція таких людей, як Хомяков, Кирієвський, Аксаков, Самарін, мали значіння не лише для свого часу, але й надалі, бо в творах їх дальше покоління знаходило належне освітлення ролі церковної громади, як активного складника церковного тіла. Писання славянофілів послужили матеріалом та стимулом соборного руху підчас Передсоборного Зібрання, що все ж таки в певній мірі було виявом соборної засади в російській церкві.

4.

Необхідність власними силами творити своє церковне життя зеднувала на Україні окремі одиниці громади й викликала її до активної діяльності.

Ми вже мали нагоду говорити про такі прояви соборного духа української церковної громади, як участь у соборах, братствах, у виборі членів клиру. Та активна роля, напр., у діяльності братств, мала дуже різнородний характер, обіймаючи фактично всі сторони тодішнього церковного життя. Внутрішнім цементом того життя саме й була ідея соборности — спільної діяльності всіх складових частин церковного тіла. Дуже виразно висловив ту соборну традицію єп. Гедеон Балабан у найодповідніших обставинах — слідом за самим фактом заведення унії. „Постанову про неї, — писав він, — прийнято в противність правилам і звичаям нашої православної віри, нашим правам і вольностям, без відома й дозволу патріархів, наших духовних начальників, без нарад духовного собору, а також без волі світських осіб — як знатних старожитних станів, так і простих людей православної віри, без згоди яких ми нічого ні чинити, ні рішати не хочемо“. Тою самою свідомістю соборної єдности разом із свідомістю обовязку щодо інтересів церкви перейнятий був клир узагалі, як се бачимо з листа віленського духовенства до воеводи Федора Скумина, де духовенство висловлює такі свої переконання з приводу умов, за яких одбувався берестейський собор: „Наші владики, замість зібратися на соборі в Бересті в час, призначений для всього духовенства, надумали зібратися між собою на таємні збори... Тоді, довідавшись напевно, що владики й митрополит учинили те (склали унію) таємно, без відома патріархів, нижчого духовенства й усіх православних християн, ми, все православне духовенство віленське, протестували перед Богом і всім християнським народом — як у книгах наших духовних, так і у всіх урядах світських, що ми про таке одступлення від наших святіших патріархів не мислили й не знали й на те згоди не давали“ (митроп. Макарій: *Исторія русской церкви*, IX).

Найповніше та найусебічніше висловлено засадничі думки щодо ідеї соборности в полемічній літературі, яка в українській церкві має в певній

мірі те значіння, яке мали твори апологетів у старо-християнську добу. Полемічне письменство піднесло й висвітлило дуже важливе засадниче питання, в якому полягає головна різниця устрою й самого духа двох церков — православної й католицької, а саме питання про соборно-правний устрій української церкви.

Виходячи з засадничої різниці устрою римо-католицької церкви з соборним устроєм української православної церкви, уніятські полемісти в таких рисах соборного устрою православної церкви, як виборність духовенства, участь мирян у церковних справах, діяльність церковних братств і т. и., вбачали ознаку ладу протестантського та вважали за еретицьку саму думку про право мирян у церковних справах. „Ледве, — писав єп. Іп. Потій ще 1595 р. (Унія грековъ съ костедомъ римскимъ), — чи знайшовся б чоловік-християнин, якого б не зворушила та гірка образа, що терпимо ми, владики руські, й од кого ж? Од простих посполитих людей, ремісників, що, покинувши своє ремесло, дратву, ножиці, шило та засвоївши собі владу, що належить у церкві лише самим пастирям, неухважно поведяться з самим словом Божим: по своєму його змінюють, перекручують і на свої богохульні та еретицькі вигадки перевертають, своїх законних пастирів безчестять, плямують та зводять на них наклепи“. В тодішньому братському та загально-церковному руху сі князі церкви бачили початки власної реформації, ще небезпечнішої, ніж та, що йшла з Німеччини, і тому змагали до єднання з римською церквою, де вони вбачали „ангельський порядокъ и лѣпшую справу“. Ся риса презирливости до простих членів пастви, до тих зганьбованих „шевців, кравців, нікчемних людей“, виразною рисою переходить через усі твори уніятських письменників, де вони торкаються справи соборности української православної церкви. Цілком протилежні погляди, що межують часом із протестантськими ідеями, висловлюються в творах православних полемістів.

Такою рисою найбільше визначаються полемічні твори Івана Вишенського. Одповідаючи на книжки П. Скарги, Вишенський протиставить безоглядний примат папства й клиру в латинській церкві соборному характерові української православної церкви. Думку свою автор опирає досить далеко на широкі демократичні засади, підносячи взагалі гідність народніх мас, рівне людське право „бідних підданих, які той самий образ Божий носять“, і протиставить фактичне тяжке становище тих мас упривілейованим клясам — світському й духовному. На тому шляху, на якому опинилася українська церква, Іван Вишенський допускається пересад, що не можна їх виправдати навіть тодішніми обставинами. „На священничий ступінь по приписам святих отців нехай вступають, а не по своїй волі для пристрасті тілесної, щоб захопити маєтки й попасти між панство, і кожного такого, хто сам наскакує, не приймайте... Краще бо вам без владик і без

попів, діяволом поставлених, до церкви ходити та православіє зберігати, ніж із владиками й попами, не від Бога званими, в церкві бути та з неї насміхатися й православіє топтати. Не попи бо нас спасуть або владики, або митрополити, тільки таїнство нашої віри православної через заховання заповідей Божих, — се нас спасти має“.

Грунтовну, засадничу науку про ролю пастви й клиру в церкві найвиразніше й найпоследовніше розвинуто в „Апокрисисі“ Христофора Філаleta та в „Палінодії“ Захарія Копистинського.

Перший із тих двох полемістів не раз звертається до того питання в різних місцях свого широкого твору й вирішує його не лише практично, але й підводить засадничі основи до своїх практичних висновків. Виходить він із загальної думки про різність природного обдаровання натури людської. „Хто бо того не бачить, же розные суть дары Божіе, а ижъ mezi свѣцкими много бываетъ людей побожныхъ и въ простотѣ много збудовати могущыхъ; много бываетъ научныхъ, а подѣ часѣ або и часто, иле теперешнихъ вѣковъ, и надѣ епископы бѣглѣйшихъ, надѣ овые, мовлю, которые, кромѣ титулу, шагъ, пыхи и маетности, ничего праве бискупего не мають, о которыхъ овые, слова Еронима святого въ канонѣ написано, ижъ „не всѣ бискупы суть бискупами“. Вже з сих природних причин не можна нехтувати права пастви в церковній громаді. Сі права світського елемента в церкві автор „Апокрисису“ основує на прикладах св. Письма старого й нового заповіту. В старому заповіті „свѣцкій человекъ Мойсей не толко розсудокъ чинилъ о набоженствѣ, але порядокъ увесь набоженства становилъ... Для чого Господь Богъ не Аронови иереови, але свѣцкому человекю зъ стороны становенья набоженства далъ порученье, если то правда... ижъ до судовъ о вѣрѣ толко иереи належали“. Наводить він і инші з старого заповіту приклади, що й „свѣцкіе люди до справъ церковныхъ а релѣе належачихъ належали“, тим більш право се належить членам новозавітної церкви, бо різниця „велика есть mezi часы старого и нового завѣта, велика mezi жидаы подѣ закономъ а тѣнемъ а mezi христіаны, подѣ ласкою и правдою мѣшкающими. Тамъ одно поколѣнье Левитское ку послузѣ иерейской было обрано; тутъ всѣ поколѣнья люди вѣрою вщеплены въ Христа Господа, отъ Его умилованы, отъ грѣховъ кровію Его омыты, царями и ереями Богу Отцу учинены суть... Зачимъ же, всѣ правдивые, хотя свѣтского заволянья, христіане „народомъ выбраннымъ, освященнымъ, иереями Божиими“ въ письмѣ святомъ называны бивають? А затымъ, якъ... отъ чиненья розсудку о вѣрѣ и науцѣ отлучани быти мають?!“.

Послушливість пастви супроти ієрархії залежить, на думку автора „Апокрисису“, не од самого лише формального моменту її поставлення, але й од причин внутрішнього, річезового значіння, — од правдивости їх науки, од відповідности її догмі й традиціям церкви. „Тому, што блудити и по-

топлень быти не хочеть, треба не завсегда духовныхъ преложенихъ слухати, але въ тотъ часъ, кгда правды Божей учать, треба не на голые титулы смотрѣти, але на щирую и правовѣрную науку; треба не ледакой вѣри ихъ, але правдивой толко наслѣдовати. А ижъ то безъ розсудку быти не можетъ, потожъ богобойный о вѣрѣ розсудокъ и свѣцкимъ людемъ належить“. Такимъ чиномъ, католицька наука про безумовнисть послуху церковній ієрархіі знаходить собі в „Апокрисисі“ дуже гостру критику, й там наводяться сильні й влучні докази „апсурда“ твердження про потребу безоглядного послуху пастырям у церкві. „Бо если свѣцкіе розсудку чинити о своихъ пастырехъ и науцѣ ихъ не могутъ, але ихъ вѣрѣ наслѣдовати и овыхъ слухати повинни, толко тымъ взглядомъ, же суть пастырями, пастыровъ Богъ слухати росказаль, — тогда не грѣшили они и будутъ передъ Господомъ Богомъ вымолвени, которые въ нѣмцѣхъ въ парафѣи Колоніенской лютеріянами зоставали, кгда ихъ арцибискупъ Кгеардусъ недавного часу лютерскую вѣру былъ приняль... И кгда бы ся Луцкій владыка потурчилъ (якожъ смотрячи на его нецноту и нестатечность не суть то неподобные речи), тогда бы овци его были вымолвени предъ Господомъ Богомъ, кгда бы его прикладомъ до Махомета пристали“. Звідси — натуральний висновокъ практичного змісту, коли уніятські владыки порушили на берестейському соборі науку православної церкви та її традиції, то сим увільнили православну паству од послуху їмъ. „Понеже митрополитъ и съ пятью владыкъ, безъ (а што большая — противъ зданью!) двоухъ владыкъ и ишнихъ духовныхъ и свѣтскихъ релѣи греческой особъ, sprawy въ Берестю отправоваль и якієсь унѣи строиль, — протожъ то синодомъ зватися не можетъ, але все то есть фрашкою, баламутнею, блазенствомъ, и у бачныхъ ваги жадной слушне мѣти не маеть“.

Ті самі, по суті, думки знаходимо і в другому видатнішому полемічному творі — „Палінодіі“, який часто покликається в своїхъ висновкахъ на „Апокрисис“. Авторъ „Палінодіі“ такъ само думає, що безъ участі всіхъ станівъ духовнихъ і світськихъ уніятські єпископи не могли утворити правного собору для вирішення справи унії. „Вшеляко згола неважність унії, межі иными и неканонными поступками, узнавається и зносится и отголь, ижъ безъ вѣдомости и призволения всѣхъ становъ такъ духовныхъ (то есть: єпископовъ, архимандритовъ, игуменовъ, монаховъ, пресвитеровъ, ієромонаховъ, ієродіаконовъ, и всего клиру церковного), якъ тежъ безъ свѣцкихъ (княжатъ, дигнитаровъ, урядниковъ, пановъ, шляхты, рыцерства), а при томъ и безъ христіолубивыхъ и великихъ ревнителєй, а душею и тѣломъ и имѣнми своими за вѣру преважныхъ мѣщанъ, въ коронѣ и вел. кн. литовскомъ народу російского вѣрѣ церкви восточней будучихъ... есть починана, практикована унея така, або рачей дискордія, шаленство и незгода... жаднымъ способомъ безъ предреченихъ чиновъ и становъ не могли вчинати и творити унеи“

Участь всіх тих чинників конче потрібна в справах віри — догматів і обрядів та для обрання кандидатів на церковні посади, — сю свою думку опирає автор на доказах св. Письма, на творах отців церкви та на фактах із церковної історії, одкидаючи тим, як і інші полемісти православні, правність уніяського собору в Бересті¹⁾.

Як бачимо, в історії церкви були, поруч із широким розвитком соборної засади, й моменти її ослаблення та підупаду, навіть моменти річевого порушення її. Порушення її походили з двох протилежних джерел: з боку влади державної й церковної та, — хоч і в меншій мірі, — з боку церковної громади. Факти ці відемно одбивалися на життю церковному, викликали змагання й заворушення, але не можуть вони бути річевим аргументом проти самої засади соборної. Соборна засада, не кажучи про її історичне значіння в розвитку церковного життя, стала головною підставою устрою православної церкви й зокрема — підставою самого повстання й існування автокефальних церков. Соборна засада нерозривна з існуванням православної церкви. Згідно з символом віри, який наказує вірити в церкву апостольську, що дала найширший розвиток соборної засади, християнська церква в безпереривному процесі свого життя, що почалося од Христа й апостолів, задержує й звязок із апостольською церквою й спільність з її традиціями.

¹⁾ Докладніше — „Українські джерела церковного права“, 160—186.

ПЕРЕДУМОВИ ЕВОЛЮЦІЇ
ЦЕРКОВНОГО УСТРОЮ

ЗАВЕРШЕНІСТЬ ПРАВОСЛАВНОЇ ДОГМАТИЧНОЇ НАУКИ.

Норми, що їх установлює церковне законодавство, належать або до сфери віри й моралі, або до порядку церковного життя. — до устрою церкви, до служби Божої та церковної дисципліни. Перші постанови — се догмати, другі — канони. Догмати мають загально-обовязкове значіння — для всіх християн на всьому світі. Обязковість церковно-догматичних постанов для всіх вірних — членів церкви походить із єдності віри, що в основі має єдність Божества („Єдин Господь, єдина віра, єдине охрещення, єдиний Бог і Отець всіх — Єфес., IV, 5—6). Засада єдності вимагає, щоб усі члени церкви виходили з одної істини, що, як у суті своїй непомильна, то не може бути змінна. Тому раз установлена та визнана за непомильну догматична наука не підлягає змінам. У сьому згожуються всі християнські церкви. Але ж, згідно визнаючи незмінність догматичних постанов соборних, окремі християнські конфесії проте не погоджуються між собою в питанню про остаточну вичерпаність чи завершеність догматичного церковного законодавства.

1.

Щодо можливости перманентного розвитку догматичної науки найдалі в сьому напрямі йде церква протестантська, — се виходить із засадничого її погляду щодо поступу в розумінню св. Письма. Догматична творчість продовжується і в церкві римо-католицькій. Католицька церква не лише теоретично визнає можливість догматизування істин віри, що не були раніше догматами, але й практично переводить те на ділі, — напр., установлюючи догмати про церкву, про непорочне зачаття Пресв. Діви, про помилковість римського єпископа.

Як скоро не припиняється в тих церквах процес догматичного творення, то питання центральної влади набірає тут значіння першорядного. Кому належить ініціатива установлення догмату? Яка влада церковна може затвердити нову науку з таким авторитетом, щоб то було обовязковим, непорушним законом для всіх вірних і на всі часи? Церква римо-католицька послідовно вирішає те питання, визнаючи за найвишу та непомильну щодо рішень, доконаних *ex cathedra*, владу римського єпископа. Йому й належить компетенція в справі розвитку церковного догмату.

Але ся обовязковість рішєвня ставить, як коначну передумову, адміністративну єдність церкви, бо лише за такої умови сі рішєння можуть задержувати обовязковість для всієї церкви, для всіх складових частин її. Коли ж та адміністративна єдність порушується, коли певна частина церкви сепарується, то се натурально потягає за собою наслідки не лиш адміністративного порядку, в розумінню невизнання абсолютности даної центральної влади, але й значно ширші. Одпадає тоді законодавчий авторитет упровадженого тою центральною владою догмату. Тому сепарація окремої церкви в католицтві се вже не проста зміна адміністративного поділу в церкві, а поруч із утворенням нової церкви запроваджується утворення нової конфесії, що в визнанню догматичної науки виходить із інших правних позицій. Так було свого часу в католицькій церкві, коли віділилася з неї церква й конфесія протестантська, так було й в протестантстві, коли з нього віділяються нові конфесії або нові напрями з більшою чи меншою зміною протестантської догми¹⁾. Отже ні в католицтві, ні в протестантстві нема правних основ для адміністративної сепарації окремих церков ізпід єдиної влади церковної, — нема підстав для явища такого правного змісту, що в православній церкві знане з терміном автокефалії.

2.

В православній церкві нема цілком усталеної формули щодо розвитку догмату. Знаходимо в російській літературі навіть таку думку, що в церкві одбувається процес розвитку догматів у розумінню католицькому (В. Соловйов). Менш виразно ту саму думку знаходимо в твердженнях, що коли не формально, на вселєнських соборах, то фактично, порозумінням на соборах крайових, прийнято певні дефініції порядку догматичного²⁾. Але такі погляди не відповідають загально засвоєній, хоча з повною ясністю й не сформулованій, думці, що розвиток православної догматичної науки вже закінчений, що догматична система православної церкви вже повна й довершена на сімох усєвітніх соборах. Дальше поповнення православної догматичної науки — неможливе; зміст її недоторканий не лише з погляду своєї якости (його не можна перемінати), але й з погляду кількості (до

¹⁾ П. Мплюковъ. Очерки по исторіи русской культуры, II.

²⁾ „Въ православной церкви возможность установления новыхъ догматовъ хотя теоретически не всіми признается, не неопровержимо доказывается фактами исторіи. Та часть догматическаго православнаго ученія, которая содержитъ въ себѣ ученія о церкви, іерархіи и таинствахъ, формулирована и установлена послѣ семи древнихъ вселєнскихъ соборовъ, около половины XVIII в., въ „Православномъ исповѣданіи“ Петра Могилы, которое было, впрочемъ, утверждено не на вселєнскомъ соборѣ, а на нѣсколькихъ мѣстныхъ соборахъ... За безспорный же историческій фактъ нужно принять то обстоятельство, что нравственное христіанское ученіе, въ смыслѣ общихъ моральныхъ положеній или принципиальныхъ аксіомъ, на востокѣ никогда не было предметомъ соборнаго разсужденія, и догматизированіи“ (Н. Суворовъ. Учебникъ церковнаго права).

Його не можна нічого додавати). Христос не винаходив істину, як винаходять її генії людськості, — православна (як узагалі християнська) догматика визнає, що Він да в її. У своїй науці Він дав усю повноту істини, так би мовити, вичерпний збір законів для царства Божого на землі, — лише дав не в готових, закінчених формах, а в формах простіших, як вищу провідну засаду. Тож ніяких нових істин, крім тих, що вже їх має, церква дати не може, й нових догматів у православній церкві не може бути. Зміст тої догматичної науки, яка вже єсть, — науки сімох усесвітніх соборів, — має для православних усесвітнє значіння; сей зміст обовязковий для всіх православних християн на всьому світі¹⁾.

Маючи всю, потрібну для спасіння своїх членів догматичну науку, церква православна позбавлена потреби установлювати нові догмати. Завдання її полягає в тому, щоб охороняти повний і довершений зміст своєї догматичної науки та розкривати його — пояснювати на тих основах, що вже дано їх. Амплітуда в розуміннях того пояснення може бути широка: од того розуміння, яке надає поясненню проф. Суворов, що бачить у формулюваннях „Ісповідання“ Петра Могилы нові догматичні дефініції, до розуміння простого вияснення, розкриття. Православні догматисти й каноністи, за малими винятками, стоять на ґрунті останнього погляду. Єп. Йоан смоленський („Богословскія академическія чтенія“, в. I), поставивши питання про незмінність та розвиток догматів, каже: „Першим не усувається останнє. Розвиток се — не зміна, а лише послідовне розкриття та вияснення догматів віри“. Або ще: „Розвиток догматів не так треба приймати, наче б наслідком його мали бути річеві переміни в догматах: він полягає в послідовному розкриттю та виясненню їх для розуму людського“ („Изъ чтеній по догматическому богословію“). Так само творець найкапітальнішого твору з системи догматики, митр. Макарій Булгаков, висловлюється з того ж при-

¹⁾ „Церковь во всякое время своего существования, гдѣ бы она не находилась, исповѣдывала истину; т. е., если бы въ каждое время собрать всю церковь, всѣхъ вѣрующихъ въ это время, то оказалось бы, что церковь эту истину содержитъ и исповѣдуетъ; пусть иные и не сознаютъ ее, но зато сознаютъ и сознательно хранятъ другіе. Церковь нигдѣ и никогда не учила и не мыслила иначе, а вездѣ и всегда мыслила и учила по данному вопросу именно такъ, какъ мыслитъ и учитъ наша современная церковь; ибо церковь есть одна и та же, столпъ и утвержденіе истины отъ начала и до нынѣ. Какъ иначе можемъ мы теперь убѣдиться въ истинѣ какого-нибудь исповѣдуемаго нами догмата, какъ не повѣривъ его ученіемъ церкви всѣхъ предыдущихъ вѣковъ? Если ученіе наше касательно этого догмата несогласно съ ученіемъ церкви предшествующихъ вѣковъ, — ясно, что мы заблуждаемся. Если оно находится и въ церкви предыдущихъ вѣковъ, мы смѣло принимаемъ его, какъ богооткровенное, принятое отъ апостоловъ; если оно не находится тамъ, то, значитъ, оно — новое и, какъ таковое, должно быть отброшено; ибо на какомъ основаніи мы приняли бы его? Мы никого изъ среды насъ самихъ, ни пастырей нашихъ, ни даже всѣхъ насъ взятыхъ вмѣстѣ, не считаемъ облеченными небеснымъ посланничествомъ, органами для новыхъ Богооткровеній“ (Е. Л. Развивается ли въ догматическомъ смыслѣ церковь? „Странникъ“, 1889, II).

воду, що розвиток чи розкриття догматів се — „не помноження числа догматів, — ні: догматів і тепер залишається в православної церкви стільки скільки їх одкрив сам Бог од початку“¹⁾).

Автор „Православного Християнського Катехизису“, що вважається за символічну книгу православної церкви, митр. Філарет, категорично висловлюється проти можливості установлення нових догматів у православної церкви²⁾. Тієї ж думки й богослов-каноніст єп. Никодим Милаш³⁾.

Даються й психологічні пояснення щодо розуміння „розвитку“, „розкриття“ догматів. Той самий авторитетний автор, із статті якого цитатуємо ми вже наводили, Е. Л. (єп. Леонид) пояснює розвиток догматів, у православному змісті, як поступ у церкві суб'єктивний, як повільне, послідовне засвоєння членами церкви істин віри⁴⁾.

¹⁾ І далі подає: „Въ то время она (православна церква) нікогда не переставала, во всемъ слѣдуя семи вселенскимъ соборамъ и древнимъ св. отцамъ, подробности и обстоятельство раскрывать, по случаю вновь возникавшихъ ересей и заблуждений, свои неизмѣнные догматы, въ руководство православнымъ“ („Правосл.-догм. богословіе“, I, 19). Всеж такі не зазначено тут цілком ясно, чи з часу всевітніх соборів у православної церкві лише фактично не було розкрито нових догматів, чи з засади не може бути розкривано їх так, як у церкві католицькій. Але як православна церква, хоч не переставала й по всевітніх соборах розкривати свої незмінні догмати, а нових православних догматів із того часу проте не визнає, то сими поясненнями лише певніше зазначається характер т. зв. розкриття догматів: „воно єсть якесь помноження числа догматів“, але лише розвиток чи формування їх змісту на основі вже визнаних догматів, або на основі Св. Письма та церковної традиції. Напр., хоч у Ісповіданню митр. Петра Могилы формуовано науку про церкву, ієрархію, тайни вже по сімох вселенських соборах, але се розуміється так, що те формування власне не дає чогось нового, а лише розкриває християнську науку про ті речі згідно з духом визнаних церковних догматів — на основі Св. Письма та писань святих отців.

²⁾ В своїй опінії про діягмос константинопільського патріарха з приводу оголошеної автокефалії румунської церкви митр. Філарет пише: „Діягмос говорить, что Сынъ Божій и Духъ Святый глаголетъ „черезъ божественные соборы къ нравственному и догматическому преуспѣванію и усовершенствованію всего тѣла церкви“. Опять неточность. Что значитъ продолжающееся черезъ соборы догматическое преуспѣваніе и усовершенствованіе всего тѣла церкви? Это можетъ имѣть смыслъ папскаго мнѣнія, что и послѣ 1860 лѣтъ существованія християнской церкви можно усовершенствовать ее составленіемъ новыхъ догматовъ“.

³⁾ „Вирішаючи релігійні питання та постановляючи, як треба вірувати, церква не видає нових догматів, а лише свідчить про откровенну істину та про незмінні предання головних крайових церков і в певній формі, згідно з вимогами часу, висловлює істину, з приводу якої повстало змагання та яку почали помалко розуміти й проповідувати“.

⁴⁾ „Прогресъ въ церкви суб'єктивний, а не историческій: одни только начинаютъ, другіе стоятъ высоко, третьимъ приходится начинать сызнова, а у всѣхъ цѣль одна — усвоить себѣ хранимую въ церкви истину. Суб'єктивный прогрессъ — когда истина постепенно уясняется для отдѣльнаго ума или сознанія по внутреннимъ законамъ его развитія; объективнымъ прогрессъ будетъ тогда, когда истина будетъ раскрываться сама по себѣ, помимо тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ умовъ, являясь для послѣднихъ

3.

Факт незмінності й повноти православної догматичної науки значно упрощує справу устрою й зокрема справу церковної влади в православній церкві. Якщо в православній церкві догматична сторона довершена, то справа церковного устрою й влади має тут узагалі значіння другорядне. Церковна влада в православній церкві, навіть найідеальнішим способом організована, не може дати нічого нового для змісту догматичної науки церкви, — не може нічого ні додати до того змісту, що вже поданий на сімох вселенських соборах, ні одняти що-небудь од того змісту. Позитивніша чи негативніша якість церковної влади, більша відповідність її догматичним чи канонічним засадам церковним полягає, в межах нашого питання, в тому, наскільки придатна вона саме для охорони змісту церковної науки. Такі завдання й функції церковної влади, з своєї природи, не вимагають конче централізації влади. Функції охорони догмату може доконувати й не централізована влада. Справа організації сеї влади — справа доцільности, себто відповідности місцевим умовам і потребам, а з погляду нашого питання — відповідности її для охорони науки віри. Сей останній обовязок може бути переданий і місцевій організації влади — в місцевій національній церкві, якщо вона доцільно надається до сього.

Якщо в справі охорони церковного догмату церковний устрій і зокрема — організація влади кермуються в церкві православній мотивами доцільности, то з погляду православної догматичної науки не тільки не може бути перешкоди (як у інших християнських конфесіях) для того, щоб можна було організувати національну церкву, відповідно до місцевих умов, а навіть більше: і в інтересах охорони віри, як і в інших інтересах церкви, мусимо прийти до висліді про бажаність місцевої організації церковного устрою з місцевою владою¹⁾. Саме така організація найбільш відповідає

каждый раз новымъ вѣшнимъ закономъ, которому она должны покоряться. Въ душѣ каждаго отдѣльнаго вѣрующаго необходимо совершается процессъ развитія; объ этомъ говоритъ намъ исторія и психологія; и апостоловъ Христосъ постепенно приготавлилъ къ воспріятію принесенной имъ истины, сошествіемъ же Св. Духа это развитіе ихъ закрѣпилось и усовершилось. Тоже такъ или иначе происходитъ въ душѣ каждаго вѣрующаго: каждый вѣрующій членъ церкви восходитъ отъ „свѣта къ свѣту“, но развивается тутъ умъ или сознание отдѣльной личности, а не умъ церкви. Умъ церкви, какъ тѣла Христова, есть умъ Главы ея — Христа, пребывающей неизмѣннымъ, а умъ церкви земной есть величина собирательная, нѣкоторый средний уровень обще-церковнаго сознания въ данное время. Для этого церковнаго сознания истина объективно раскрыта Господомъ и апостолами въ необходимой полнотѣ, новыхъ откровеній мы не ожидаемъ, и всѣ наши усилія должны направляться къ тому, чтобы усваивать данное и не утратить ничего. Такимъ образомъ, въ субъективномъ смыслѣ церковь является прогрессивнымъ учрежденіемъ въ безусловно истинномъ значеніи этого слова, но объективнаго прогресса истины въ ней нѣтъ“.

¹⁾ „Націоналізація церковнаго устрою, — каже П. Милюков у цитованій розвідці, — „филетизмъ“, хотя и осужденный одно время константинопольскимъ патриархомъ.

завданням охорони віри, отже — найдоцільніша, бо лише при місцевій організації влади, згідно з місцевими умовами й потребами, можна притягти до активної участі, в доконанню сих завдань, самих членів церкви, церковну громаду, те „тіло церкви“, що його православні патріархи влучно назвали сторожем віри. В якій мірі можна досягнути ті завдання церковні через активну участь самої церковної громади, переконливо можна бачити з історії української церкви, коли справу охорони віри в сій національній церкві взяла в свої руки, поруч із ієрархією, й церковна громада.

Коли б же настала потреба такого розкриття церковного догмату, що перевищує компетенцію місцевої церковної влади, то (як се бачимо на прикладі всецерковної ухвали православного Ісповідання митр. Петра Могилы) таку потребу задовольняє загальне порозуміння представників автокефальних церков. А мимо того для вирішення важніших справ церковних, в першу чергу питань догматичних, православна церква завжди має можливість скликати всесвітній соборний орган — вселенський собор.

Таким чином, з погляду православного, незмінність церковного догмату, зокрема повнота та недоторканість православної догматичної науки, не тільки не перечать, а, навпаки, сприяють засадам автокефального устрою соборної церкви, як найвідповіднішої й найдоцільнішої форми того устрою.

4.

Основи для такого вислідіу находимо найперше в св. Письмі, де маємо позитивні вказівки на місцевий, крайовий устрій церкви. На тих даних полягають основи соборного устрою, складовою частиною якого стає крайова, автокефальна організація національних церков.

Основи автокефальної форми соборного устрою церковного положив сам Основатель церкви. Задержавши за Собою головенство в церкві (Йоан, X, 14—16), Він передав одинакову в ній владу всім апостолам і обіцяв бути з ними завжди (Мат., XVIII, 17—20; Йоан, XX, 21—22)¹). Діставши од Христа заповіт — учити всі народи, апостоли, коли приходили в різні країни, засновували місцеві церкви, поставляли пастирів, залишаючи їм остаточно організувати церковний устрій відповідно до звичаїв даного місця.

жакъ ересь, — есть совершенно естественное послѣдствие охранительнаго характера восточной церкви. Изъ ея отрицательнаго отношенія къ развитію догмы самъ собой вытекаетъ чисто исполнительный характеръ ея учреждений; а ограничиваясь исполнительнымъ характеромъ и не претендуя на религіозно-законодательную роль, эти учреждения могутъ безъ всякаго ущерба для церкви войти въ рамки другихъ воспитательно-правственныхъ учреждений даннаго государства“.

¹) „Характеръ внутренняго церковнаго самоуправленія опредѣляется самымъ названіемъ, какое даетъ себѣ церковь въ своемъ символѣ вѣры: тамъ она называетъ себя с о б о р н о ю, изъ чего ясно, что соборность принадлежитъ самому существу церкви и есть неотъемлемое ея право... Соборное начало должно лежать въ основаніи церковнаго управленія, сообщая ему истинный характеръ этого самоуправленія“ (еп. Никанор пермський).

Так іще за життя апостолів засновано було кілька церков із власним устроєм; ап. Павел згадує в своїх посланнях про церкви ахайські (2 Кор., XI, 10), асійські (1 Кор., XVI, 19), македонські (2 Кор., VIII, 1), в одному випадку зазначає й осередок місцевої церкви в головному місті області, а саме: вітаючи коринфську церкву, каже: „Церкви Божій, сущій у Коринфі, з усіма святими, сущими в Ахаї“ (2 Кор., I, 1).

Самі апостоли, управляючи всею церквою, додержували соборної за-сади; але в тих місцях, де засновувалися нові церкви, поводитися вони самостійно (Рим., XV, 20; Гал., II, 6—8), кожний сам по собі, одчуючи лише єдність духа між собою. Так само, коли вони передавали управу в тих церквах своїм наступникам, ті додержували того самого порядку. Приклад апостольський доводить, що як вселенська церква має управлятися собором ієрархів усієї церкви, на засадах соборности, так і кожна крайова церква, правно заснована, може законно мати свою ієрархію й свій окремий адміні-стративний устрій, бо небесну благодать обіцяно кожній правно заснованій церкві (Мат., XVIII, 19—20).

Отже самостійність крайових церков, що творять усесвітню соборну церкву, має основи в св. Письмі й чинно доведена практикою ще самих апо-столів. Усесвітні собори законодавчим шляхом затвердили крайовим цер-квам їх окремі права й звичаї, їх самостійність, надавши законної сили тому, що встановилося звичаєм за кілька століть, починаючи од часу апо-стольського. Дальша практика церкви фактично перевела й розвинула за-сади автокефальности національних церков.

ЗМІННІСТЬ ЦЕРКОВНИХ КАНОНІВ ТА УСТРОЮ ЦЕРКОВНОГО.

1.

Ідеальний, з погляду православної церкви, устрій церковний се — устрій соборний, що полягає на об'єднанню самодіяльних церковних одиниць — од окремих церковних громад до окремих автокефальних церков. Окремі одиниці церковні, більші й менші, повні внутрішньої самодіяльної сили, сполучені соборними установами од найскромнішого місцевого типу — парафіяльних зборів до всесвітнього собору, се звершена форма церковного устрою, що ясно вирисовується ще на початках християнської церкви, в добу апостольську. За нормального ходу церковного життя устрій церковний мав би природно розвиватися на сих засадах, що коріняться в самій глибині старохристиянської практики, в напрямі автокефалізації церковних одиниць із задержанням соборної їх єдності.

Але історія християнської церкви, як установи громадянської, не завжди проходила в нормальних умовах, і тому шляхи церковно-історичного процесу не завжди були природні; в залежності од обставин практика церковного життя не завжди відповідала засадничим основам устрою апостольської церкви, а в більшій чи меншій мірі од тих основ ухилялася. Насамперед бачимо досить вчасно зріст автократії чільних чинників церковних за рахунок засади соборності. В час, коли життя церкви провадилося в обставинах тяжких урядових репресій, у добу мучеництва, соборноправність церкви не могла виявлятися в широкій мірі: обставини життя вимагали зосередження біля церковних провідників, що силою факту мали взяти на себе не лише провід, але й кермування церквою. Трансформація церковного устрою ще інтенсивніше продовжувалася в тому самому напрямі під опікою візантійських імператорів, коли зовнішні форми церковного життя вироблялися під значним впливом державної влади. В греко-римській церкві встановлено систему адміністративної централізації, що на вищому ступні своєму складалася з п'ятох патріархатів. Такий адміністративний поділ церкви, що в той час зосереджувалася в межах греко-римської імперії, залежав од адміністративного поділу греко-римської держави й належав лише до того часу та до тих обставин, в яких існувала греко-римська держава; як сю державу поділено було на певну кількість округів (діоцезій), так відповідно до того поділилася адміністративно й тодішня церква, й се мало значіння лише для самої тодішньої церкви та не могло мати ніякого значіння для якої-будь іншої церкви в той, чи інший час, крім хіба значіння простого прикладу. Проте на патріархати стали дивитися як на

такий адміністративний устрій, що мав обійняти усю вселенську церкву, й через те, що про патріархати трактувалося на всесвітніх церковних соборах, приходили до висліду, що патріархальний устрій єсть установа божого права, бо установлений він волею божою, яка виявлялася через церковні собори. Витворився погляд, наче б вселенські собори установили пять патріархатів для всієї церкви вселенської, щоб усі церкви на всьому світі входили в склад сих п'ятих патріархатів церкви греко-римської й тим самим визнавали їх владу (проф. Є. Голубинський). Такі погляди навізувала грецька ієрархія скрізь у сфері свого практичного впливу¹⁾. Найбільше:

¹⁾ Дуже, напр., характеристичні з сього погляду твердження константинопільського патр. Софронія в його грамоті („діягноме“) р. 1865 до румунської церкви з приводу її автокефальних змагань (не маючи під руками оригіналу тої грамоти, уміщеної в „*Εκκλησιαστική Μερίμνα*“ за відповідний рік, подаємо її в перекладі проф. Курганова з його монографії „Наброски и очерки из новейшей истории румынской церкви“, ст. 372—3).

„Все безъ взятія духовное и правительственное устройство Христовой церкви, коего основаніе — вѣра и ученіе св. пророковъ и апостоловъ, а краеугольный камень — Господь нашъ І. Христосъ, столпы же и свѣщники — ієрархи и честный клиръ Господень, — сіе, говоримъ, не человѣческое, а вышешірное, Богомъ учрежденное и духомъ уготованное устройство церкви, богомудро составленное и непоколебимо утвержденное богодуховенными и отъ Бога вѣщающими апостолами, и богоносными и богодвижимыми отцами, присутствовавшими чрезъ писанія (посредствено) или лично на святыхъ вселенскихъ соборахъ, распространенное божественною силою по всей вселенной, благочестиво и крѣпко для всякаго времени сплоченное и скрѣпленное, прославленное и возвеличенное многими знаменитыми патріархами, царями, князьями и народами высоко-мудрыми и немудрыми, да къ тому же несокрушимымъ образомъ огражденное законами, опредѣленіями и канонами, страшными клятвами и анафемами противъ всякаго, кто когда либо дерзнетъ исказить или измѣнить законы отцевъ и вѣчныя опредѣленія вѣчнаго благочестія, — сіе устройство не можетъ быть измѣнено ни на единую іоту и единую черту, не только министрами и князьями, но ни даже пастырями и ієрархами, хотя по мѣстамъ и въ отдѣльныхъ пунктахъ и существуютъ отступленія отъ отеческихъ преданій и кафелической церкви. Ибо, по великому поборнику благочестія, названному отъ божественнаго свѣта Фотіємъ, ни одно изъ соборныхъ постановленій, предапныхъ намъ божественными отцами, не нуждается ни въ какомъ оглятїи, ни въ какомъ прибавленїи, ни въ какой либо другой переѣмѣ. Ибо отцы вообще предали церкви все, что они составили къ воспрїятїю догматовъ вѣры и къ исправленїю правовъ, слѣдующа апостольскимъ ученїямъ и предапїямъ, потребнымъ къ спасенїю для всѣхъ христіанъ во всякомъ мѣстѣ и во всякое время“

Такі погляди тоді ж знайшли заперечення з боку митр. московського Филарета Дроздова, якому сипод російський доручив виготовити відповідь на згадане діягноме. Митр. Филарет писав: „Въ изреченїи діягноме, что въ церкви „все неизмѣнно и вѣчно“, єсть неточность, дающая поводъ противникамъ къ возраженїю. При преобразованїи церкви изъ ветхозавѣтной въ новозавѣтную измѣнилось многое. И въ новозавѣтной православной церкви, по временамъ, измѣняется не существенное. Напримѣръ, по правиламъ и по становленїямъ, прежде областные соборы были дважды въ году, потомъ однажды, а теперь у константиноп. патріарха непрерывный соборъ или сипод“ . І зокрема, щодо законів церковних, зауважає: „Діягноме поставляєть начало: власть свѣтская издаетъ законы измѣняемые, а духовная — неизмѣняемые. Здѣсь єсть истина; и єсть доля произвольности. И свѣтская власть имѣеть законы неизмѣняемые, какъ, напр., законъ — быть вѣрнымъ“

той вплив позначився на Московщині, що вважала себе за спадкоємницю Візантії, „третім Римом“. Як клясичний приклад тих тенденційних впливів, можна навести той факт, що царгородський патріарх Лука Хризовберг одмовив Суздальському князеві Андрієві Боголюбському установити окрему митрополію на території його уділу, — бо наче б то церковні канони забороняють порушувати раз установлені межі митрополій та єпископій. Се заперечення перешкодило нормально утворити нову митрополію для майбутньої московської церкви й сталося причиною дуже складних відносин та тяжкої церковної боротьби надалі; можна з певністю сказати, що без тих тенденційних впливів церковні відносини на Сході Європи установилися б мирнішим та природнішим способом.

Отже обставини часу вимагали від міродайних церковних чинників приймати постанови, що відповідали сучасним умовам, хочби ті постанови в більшій чи меншій мірі відходили од первісних засад церковного устрою. Що-далі й постанови, складені відповідно до обставин даного часу та даного місця, фіксувалися як незмінні та обовязкові для всієї церкви на всі часи. Такі тенденції конечно закріпити місцеві та тимчасові форми церковного устрою дуже затемнюють розуміння канонічного устрою. Се примушує спитатися на питанню про змінність церковного устрою, розглянувши се питання на основі церковних норм, що той устрій упроваджують.

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 од слів Господа, хоч стародавні звичаї в самий момент їх повстання могли різнитися між собою в різних місцях і могли опісля забуватися, а канони зчасом касуватися та заступатися іншими“. І в дальшому ріжниці між догматичними та канонічними постановами соборними не завжди добре розумілися, — на Московщині, як се зазначилося 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 ріжниці між догматичною наукою та справами порядку церковного.

Самі церковні собори ясно зазначають змістову ріжницю між догматами та канонами, — напр., 7-ий всесвітній собор поділяє соборні постанови

я повинуватися верховной власти. И церковь имѣетъ нѣкоторыя постановленія измѣняемыя, какъ, напр., постановленіе о независимомъ синодѣ церкви греческаго королевства есть измѣненіе прежняго положенія сей части православной іерархіи“ („Млѣнія и отзывы м. Филарета“, т. V, ч. 2, ст. 696).

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: „Коли хто подасть противне нинішній постанові, — говорить 3-ій собор про один із своїх канонів, — увесь святий і вселенський собор постановив: хай буде воно недійсне“. Але ж є й різниця між тими й другими постановами з погляду їх постійности й 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. Так трактувало справу й державне законодавство, — одна з новель Юстиніана (131) визнає догмати соборів за слово Боже, а правила їх трактує як закони. Змістом сеї новелі добре пояснюється характер обовязковости канонів у порівнянні з догматами. 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 значіння, а саме — коли вони торкаються віри, св. тайн та основ церковного устрою, — ті закони, як вираз учительної влади соборів, уважаються за безумовно обовязкові на всі часи (III, 7; IV, 1; Трульськ. соб. 1, 2; VII, 1). Що ж до постанов канонічних, як виразу правительственной влади соборів, то вони не мали такої „категоричної“ обовязковости: вони обовязкові 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 мають¹⁾. І самі ж вселенські собори, хоч стверджують обовязковість своїх канонів для всієї церкви, але разом одні собори змінюють канонічні постанови інших соборів. Напр., 1-ий всесвітній собор правилом 6-им постановив, щоб додержувалися старі звичаї щодо привілеїв церков, тимчасом 2-ий всесвітній собор одступив од сеї постанови, даючи константинопільському єпископові перевагу чести після римського єпископа, а четвертий собор (пр. 28) засвоює константинопільському єпископові владу вже аж у трьох дієцезіях. З сього можна бачити, що коли всесвітні собори говорять про обовязковість своїх канонів, та сим дають зрозуміти, що ніякий окремий член церкви змінити їх не може, — змінити чи одмінити канон може часом лише компетентна церковна влада.

¹⁾ „Каноны или правила св. Писанія составляют право непремѣнное или каноническое въ строжайшемъ смыслѣ. Опредѣленія соборовъ и мѣнія отцовъ церкви, если не суть непремѣнныя слѣдствія правилъ св. Писанія, но токмо нѣкоторыя примѣненія оныхъ къ извѣстнымъ обстоятельствамъ, подобно симъ обстоятельствамъ не суть неизмѣняемыя и называются въ особенности правомъ церковнымъ, которое заимствуетъ свою силу не столько отъ божественной власти св. Писанія, сколько отъ церковнаго согласія и постановленія“ (Собраніе мѣній и отзывовъ митр. моск. Филарета, т. I, № 45).

В дальшому перебігу церковного життя погляди щодо змінності та обовязковости церковного канону трансформувалися досить різно. Католицька церква визнає певні установи церковного устрою за незмінні, — як церковна ієрархія в протилежність мирянам, установа єпископату, примат ап. Петра та його наступників. Протестанство визнає свободну діяльність у церковному правотворенню на основі святого письма. В церкві православної взагалі визнаються непорушними лише самі засади церковного порядку, зокрема церковного устрою, звязані з догматичною наукою¹⁾. В якій мірі додержання сих основ церковного устрою обовязкове для заховання православного характеру церковної організації, — тут, очевидно, треба признати міру дуже широку, як на се дають нам право факти історії. Чистота соборного принципу доби апостольської значно була порушена вже з часу державного визнання християнської церкви, одколи візантійський базилевс дістав такі права в церкві, що своєю особою душив прояви соборно-правних засад церкви, — проте церква й з таким порушенням основної засади її устрою не втратила православного характеру. Які широкі модуляції щодо порушення соборного устрою може терпіти православна церква, дає приклад синодальної реформи російської церкви, коли за голову церкви законом визначено світську особу, російського царя; але й таке рішуче порушення канонічних засад усе ж не позбавило російську церкву православного її характеру. В більшій чи меншій мірі бачимо такі порушення в устрою нових національних церков, що утворювалися з значною домішкою державних моментів в устрою церкви, — церков сербської, болгарської, королівства грецького, румунської; проте вони все ж задержують єдність і спільність із вселенським організмом православної церкви.

Таке становище повстало з залізного закону самого життя церкви. Од доби всесвітніх соборів минуло вже більш тисячі літ. За той час церква вселенська не лише поширилася, але й життя її дуже ускладнилося. До того часу єдина церква християнська поділилася на кілька окремих конфесій, що різняться розумінням християнської науки в багатьох засадничих питаннях. Навіть у лоні самої православної церкви повстали окремі крайові церкви, яких життя значно індивідуалізувалося у видимих, зовнішніх формах і вимагало складати нові канонічні норми одповідно до життєвих по-

¹⁾ Проф. І. Бердников пояснює, що основне значіння щодо церковного устрою мають такі засади, як, напр., що церква — се громада в складових своїх частинах ієрархії й пастви; що, будши єдиною для всього світу, вона поділяється на крайові церкви, які користуються самостійністю в своїх внутрішніх справах; що всі крайові церкви, як частини єдиної вселенської церкви, перебувають у тісному органічному звязку між собою; що вищим органом спільноти й влади вселенської церкви єсть всесвітній собор, а в справах церков крайових — крайовий собор. Усі такі постуляти соборности незмінні, їх не може змінити навіть вселенський собор.

треб часу. Всі ці ускладнення не існували в добі соборів, тому й не стояли на черзі дня обрад соборних і не знайшли собі вирішення в соборних постановах. 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 згідно з ним.

Отже додержуючи 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 відповідно до них формується устрій церкви. В залежності од фактичних умовин життя канонічний елемент соборних постанов може змінитися. Але при цьому треба конче мати на увазі, що канонічні норми церковного права, які регулюють устрій церкви, се — норми лише не так постійні й незмінні, як догмати, але раз їх установлено, то поки не змінено їх компетентним органом влади, вони безумовно обов'язкові як для самих органів церковної влади, так і взагалі для всієї церкви. Друге правило трулського собору висловлюється з цього приводу навіть дуже категорично: „Хай не буде нікому дозволено вищезгадані правила змінити чи касувати чи крім наведених правил приймати інші з фальшивими титулами, складені людьми, що насмілюються торгувати істиною“. Але се правило, як пояснюють каноністи (еп. смоленський Йоан, проф. І. Бердников), власне забороняє самочинність приватних людей чи окремих державних властей, що перекручують чи одкидають церковні правила, проте сим не виключено законісну діяльність церковної влади щодо поліпшення норм церковного життя та пристосування його до місцевих обставин. Тож щоб нові канони набули сили обов'язкового закону, конче потрібно, щоб їх авторизовано свідомістю цілої церкви, — себто постановами крайових соборів¹⁾. І той таки трулський собор у дальших своїх постановах подає нові правила в заміну тих, що їх постановили попередні собори, і взагалі не було ні одного собору, що між іншими постановами не змінював би чинного порядку церковного чи не заводив би нової постанови в заміну попередньої. Таким чином обов'язковість церковних канонів неабсолютна: як кожна норма зов-

¹⁾ „Каноны не есть нечто неизмѣнное, какъ слово Божіе. Каноны могутъ измѣняться съ жизнію. Необходимо лишь наблюдать, чтобы строй церк. жизни не противорѣчилъ церк. канонамъ. Если же мы будемъ считать каноны чѣмъ то непреложнымъ и не считаться съ условіями жизни, тогда придется ломать жизнь подъ древніе каноны, тѣмъ болѣе, что теперешняя жизнь далеко ушла отъ древней... Иначе мы подверглись бы справедливому упреку, что церковь со времени всел. соборовъ окаменѣла. Нужно только помнить, что не каждый можетъ измѣнять для себя каноны по своему усмотрѣнію. Это есть право подлежащей власти церковной, дѣйствующей съ особымъ разсужденіемъ. Церковь и нынѣ имѣетъ ту же власть, какъ и тогда, когда составлялись каноны“ (Архiep. Димитрій Ковальницькій. Труды Предсоб. Присутствія, I, 137).

вішнього права, канон обов'язковий лише до того часу і в такій мірі, як його не буде змінено. Не можна одривати канонів од часу і місця. Члени соборів не тратили чуття сучасної їм дійсності й під вимогами часу не спивалися (VI собор правилом 12-м) навіть перед скасуванням ясного правила апостольського (5-го) щодо шлюбу єпископів. Найвиразніше сю засаду висловлено в словах отців V-го всесвітнього собору: „над усім, що твориться понад вірою, без перешкоди можна розважати знову“, — понад вірою, себто — що не торкається віри.

3.

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 громадянської, життя її не стоїть і не може консервуватися в одних незмінних зовнішніх формах. Відповідно до того, як змінюються форми громадянського життя, має змінитися й порядок церковний, із тим життям безпосередньо зв'язаний. Такі зміни чи реформи цілком правосильні, коли вони не перечать правовим основам соборної апостольської церкви та дійсним потребам історичної національної церкви. „Та реформа, що дійсно відповідає потребам даного часу та фактично себе виправдала добрими наслідками, й є реформа істинно-канонічна, хочби й не мала вона за себе навіть одного прецедента“, — каже авторитетний знавець церковно-історичної практики проф. В. Болотов. Другий православний каноніст проф. В. Кипарисов у своїй монографії „О церковной дисциплинѣ“ відповідно до того каже: „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 принасувати до теперішніх обставин, або чого взагалі не можна виконати, або що само по собі призначалося не як загальний принцип, а лише для задоволення потреби даного моменту, — сього всього може не бути в дальшій дисципліні. І се, сміємо потверджувати, не буде протицерковною теорією. Але для сеї теорії треба розрізняти в історично переданому нам канонічному устрою два складових його елементи: власне догматичний (догма в праві чи позитивне право) й тільки лиш історичний, для чого потрібно теж визнати конечність історично-канонічної критики“. На різниці між канонічними основами церковного життя та історичними формами їх втілення і полягає засада змінності (еволюції) церковних канонів.

І дійсно бачимо, що канони змінялися чи й одмінялися не лише постановами соборів, але й просто самою практикою церковного життя, — правило випиралося фактом, який ставав звичаєм і, значить, сам став правом.

Той самий автор наводить досить прикладів. Є канони, що просто перестали виконуватись, хоч і не касувалися, — напр. 15 правило 1 вселенського собору, що єпископ, пресвітер і диякон не можуть переходити з одного місця в друге, або правило 18 того-ж собору, що забороняє дияконам „сидіти серед пресвітерів“, правило 15 неокесарійського собору, що в одному місці не може бути більше семи дияконів. Ще Вальсамон завважав, що деякі канони вийшли з ужитку. З того часу практика життя пішла так далеко, що виконання деяких правил доводило б до великих життєвих конфліктів. VII вселенський собор заборонив під загрозою анатеми всяку участь світської влади в призначенню єпископів на ті чи інші катедри; коли б сьому правилу, що мало певне значіння за тодішніх обставин Візантійської імперії, надати обовязкову силу для всякого часу й місця, то се примусило б визнати за незаконну та позбавлену священства ієрархію ледве чи не всіх православних церков. Так само, коли б розглядати правило того ж собору про освітній ценз для єпископів (знати псалтир, мати охоту до розважливого читання св. правил та Божого письма), як незмінний закон для вселенської церкви на всі часи, то се стало б непереможною перешкодою для освіти єпископату. Існує також правило (пр. 2 софійського собору 878 р.), що забороняє архиєреям, які зійшли в чернечий стад, залишатися у високому стані архиєрейському; але практика, напр., російської церкви рішуче полишила се правило, — чернецтво вважалось за необхідний переходовий ступінь до архиєрейства; отже коли б безумовно додержувати згаданої канонічної норми, то треба визнати неканонічним посвячення усіх єпископів в колишній Росії. Як видно з сих фактів, серед канонічних правил дійсно задержалось багато елементу тимчасового та місцевого, що має значіння лише просто історичного факту, а не провідної норми.

І такі факти конче вимагають історично-канонічної критики. Та критика одділяє елемент тимчасовий і місцевий од постійної основи церковного канону, відповідно припасовує його до потреб та умов дійсного життя й таким чином сприяє розвиткові канонічного права. Отже канонічне правотворення фактично не закінчилося добою вселенських соборів. Такий авторитет — богослов православний, як єп. Сильвестр (Малеванський), свідчить, що церква визнає розвиток своїх постанов щодо церковної дисципліни, а сим певно одкидається думка про нерухливість церковного права, про вічну незмінність канонічних правил. Згадуваний уже російський каноніст проф. В. Кипарисов висловлює дуже категоричну з сього погляду думку: „Не боячися перебільшити, можна сказати: трудно навіть перелічити всі канони з тимчасовим призначенням, себто призначенням, що полягало в тому, аби упорядкувати певне явище, створене даними історичними умовами чи окремими фактами, які часом, очевидно, й не могли б повторитися. Ясно, що всі такі канони скасовано силою самого факту, як більш ні до чого

вже непотрібні, — як непотрібним стає міст, коли не стало води¹⁾). Отже потреби життя вимагають і виправдують канонічну реформу.

Змінність церковних канонів та заснованого на них устрою тим більш треба припустити, що канонічне законодавство соборів не вичерпувало всього об'єму церковного порядку, а мало характер у більшій чи меншій мірі випадковий, бо торкалося лише таких 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 се одбилося б на життю місцевих церков, яких властивості постійно вимагають відповідного припасування церковного порядку²⁾). Навпаки, змінність церковних дисциплін свідчить, що церква виявляє повноту свого життя, маючи досить внутрішніх сил, щоб жити не лише за прикладами минулого, а як вічно творчий живий організм.

4.

Канонічне правотворення фактично не закінчилося добою вселенських соборів. Хто ж має бути суб'єктом того правотворення? Беручи справу формально, установляти зміни в соборних правилах мав би вселен-

¹⁾ Звідси — „теорія виконання дисципліни, если ее основывать на обобщеніи исторических фактовъ, въ главныхъ чертахъ своихъ можетъ быть выражена такъ: въ дисциплинарныхъ постановленіяхъ церкви всѣ элементы условные, т. е. мѣстные и временные, бывали въ теченіи истории церкви, а слѣдовательно, могутъ быть и теперь, измѣняемы. Мудрость церкви и богодарованныя ей права въ томъ и выражались, что все условное въ дисциплинѣ не было удерживаемо во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда или явное измѣненіе обстоятельствъ, бывшихъ при первоначальномъ изданіи церковнаго постановленія, дѣлало сохраненіе стараго порядка лишь безъ пользы усложняющимъ церковную жизнь; или, наоборотъ, когда это же измѣненіе обстоятельствъ приводило къ необходимости дать единообразный порядокъ тому, что доселѣ не было приведено къ единообразію, будучи представлено вліянію особенностей мѣстныхъ условій; или же, наконецъ, когда настановать на сохраненіи первоначальнаго установленія было явною протівностью природѣ дѣла, т. е., когда принятую дисциплину или измѣняло, или отмигало само существо вещей“ („О церковной дисциплинѣ“, 214—215).

²⁾ „Церковь предназначена къ распространенію во всемъ мірѣ, она должна продолжаться во всѣ времена и охватить въ своемъ общеніи всѣ народы земли при самыхъ разнообразныхъ условіяхъ жизни. Поэтому совершенно непонятно, какимъ образомъ этотъ постоянно движущійся и расширяющійся процессъ нравственно-духовной жизни должно непременно разсматривать лишь съ точки зрѣнія положенія дѣлъ, бывшаго въ древней Византіи, и стремиться, чтобы опъ, такъ сказать, окаменѣлъ въ формахъ и правилахъ, которыми и сами составители вовсе не имѣли въ виду создать какія либо общія и неизбѣжныя нормы для церковной жизни всѣхъ временъ и народовъ“ (Кузнецовъ Н., Къ вопросу объ участи дух. и народа въ церк. упр., „Богосл. Вѣсти“, 1905, X).

ський собор, як інстанція, що ті правила постановляла. Але вже тисячу літ не було вселенських соборів, а реальна потреба таких змін дуже давала себе відчути. 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.

Правотворення те відбувалося з задержанням тої головної умови, що законодавство кожної крайової церкви не може йти всупереч із законодавством церкви вселенської. Саме в с'їм напрямі мусить йти правотворча історично-канонічна критика. Основи сеї критики бачимо в постановах вселенських соборів, що провадилися заповітами Христа й апостолів, творами св. отців та церков. традицією. Стоячи на ґрунті св. Письма та церковної традиції, вселенські собори, коли постановляли нові канони, то лише приспособлювали вже готові основи до нових умов, які вимагали нових форм і способів церковного життя. Того закономірного шляху додержували в більшій чи меншій мірі й крайові церкви по вселенських соборах. Їм доводилося не лише поповнювати прогалини в старому каноні, але й збачувати од того канону — для дійсної потреби та для користи 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 одповідно до місцевих звичаїв (II-й всел. соб. пр. 2; III-й вс. соб. пр. 8; IV вс. с. пр. 28, 30; VI вс. 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 способом¹⁾.

В такому напрямі правотворча діяльність східньої церкви продовжувалася й по завершенню канону, як дальший розвиток церковного канону та приспособлення його постанов до нових умов історичного життя. З історії церковного законодавства бачимо, що православна церква й по вселенських соборах поповнювала джерела церковного права новими постановами. До основи канонічного кодексу, яку творять канонічні постанови сімох вселенських соборів, додано в канонічних збірниках іще й інші канонічні норми, як от постанови синодів, послання патріархів, а в збірниках місцевих церков також джерела й норми права місцевого походження (напр., в українських збірках грамоти митрополитів, постанови українських соборів,

¹⁾ Єп. Никодим Милаш. — „Перемѣны въ порядкахъ церковнаго управленія прежде всего должны быть обоснованы на канонахъ церкви, но при этомъ должны удовлетворять и потребностямъ мѣста и времени. Эти потребности и должны указать, въ какомъ періодѣ церковной исторіи должно искать наиболее желательный типъ церковнаго устройства и управленія изъ числа различныхъ типовъ, опредѣляемыхъ церковными правилами“ („Отзывы“, еп. самарський Константин).

установі грамоти князів і т. ин.). Сі додатки не входять формально в склад канонічного кодексу, але фактично вони були джерелом та нормами церковного права даної місцевої церкви.

Як бачимо, канони не перебувають так само незмінними, як догматичні постанови соборів. Незмінною залишається лише сама засада церковного канону; щодо устрою церкви се — засада соборности, яка є основою автокефального порядку в окремих національних церквах вселенської соборної церкви. Усі ж модифікації того устрою, всі конкретні форми автокефальности даної місцевої церкви се — сфера вічної правотворчости тої чи иншої церкви. В певні моменти, коли життя ставить кінчене завдання часткової чи основної реформи устрою даної церкви, ухилитися од переведення такої реформи — значило би задержати природний поступ церковного життя.

Отож у тій змінності церковних канонів, зокрема канонів щодо устрою церковного, й полягає одна з головніших умов автокефальної системи. Змінність одповідних канонів дає можливість пристосовувати основні норми церковного устрою до реальних життєвих потреб окремих конкретних церков. За тої умови сі останні, не вважаючи на всі зміни, що запали в їх устрою, не поривають звязку ні з цілим соборним організмом православної церкви, ні з окремими автокефальними церквами, „сестрами во Христі“; навіть більше, — за такого устрою, що найбільш одповідає реальним потребам життя кожної церкви і в кожну дану історичну добу, — той звязок лише глибшає та міцнішає.

НАЦІОНАЛЬНА ЗАСАДА В ЖИТТЮ ЦЕРКВИ.

1.

В історії християнської церкви бачимо од початку й донині одне незмінне в своїй основі явище. Церква всесвітня й єдина, царство Боже на землі, що прагне стати єдиним духом, — у процесі свого історичного життя поділяється на окремі церкви. Одні церкви рідняться між собою конфесіональною наукою, як церкви православна, католицька, протестантська. Існують різні церкви, юридично самостійні й незалежні, і на ґрунті однієї, тої самої конфесії, — як автокефальні церкви в православії, окремі церкви в протестантстві. Навіть у церкві з єдиною центральною владою, в церкві католицькій, бачимо певний поділ адміністративний, що припадає звичайно на етнічні й державні межі, які поділяють між собою народи світу. Кожна з тих церков вірить у засаду церковної єдности, якої додержується чи зовнішньою організацією (в церкві католицькій), чи тільки звязком внутрішньої спільности.

Але поруч із тим почуттям єдности окремі церкви, що релігійно об'єднують певні народи, існують та розвивають своє життя і як окремі орга-

нізми по територіях окремих народів — чи в складі якої більшої церковної організації, чи цілком самостійно. Се церкви національні. Їх взаїмна окремість то відчувається менше й навіть дуже мало в самих межах адміністративних, то доходить до цілковитої одрубности — в автокефальних церквах православних та церквах протестантських. Але — більше чи менше — засада національності служить тою основою, що забарвлює релігійне життя кожного народу своєрідним характером, сприяє розвитку релігійного духа народів та значно збагачує скарбницю релігійних досягнень людства.

2.

Засада національна дає себе знати ще на початках релігійної свідомости людства. В добу до-християнську релігійний союз звичайно припадає на союз національний і політичний. Кожний народ мав своїх богів, свій культ, свої звичаї, традиції. Сама релігія звичайно вважалася за власну належність кожного окремого народу й завершувала національні ознаки, що різнили один народ од иншого. Скільки було націй, „язиків“, стільки й релігій, і кожна з них виявляла свій особливий світогляд, властивий національній психології даного народу. Се явище давнє, історичне, — отже воно в основі своїй — природне.

Треба конче підкреслити — лише в основі, що констатує звязок релігійних та національних ознак народнього духа. Але в поодиноких випадках форми того звязку були не завжди натуральні, — були крайні, облудні, навіть хоробливі. Окремі народи вважали себе за вибраних, божих, шляхетних, а інших призначали бути гноєм для себе. Зразком релігійно-національної виключности може бути жидівський народ, який мав свого бога — бога Авраама, Ісаака та Якова, що засвоював собі, виключно собі, всі обітницї божі. Християнство, де члени церкви визнають себе не лиш елінами, юдеями, чи членами якої иншої нації, але й дітьми одного Отця небесного, рішуче змінило старі погансько-жидівські погляди, стару релігійно-національну виключність. Та старі пережитки залишилися й надалі виявляються, напр., грецькою пихою „ромеїв“ перед „варварійськими“ народами, що приймали християнство з Візантії. Поруч із старими крайностями національної виключности дали себе знати й инші крайності протилежного характеру. Коли в поганських культурах засади релігійні зливалися з національними, тому релігії мали значіння місцеве, то деякі течії в християнстві стали надавати йому характер лиш універсальний, інтернаціональний, одриваючи його од національного ґрунту, яким передовсім має бути релігійне життя народу.

Релігія, поруч із мовою, в давню старовину становила головну рису національності й разом — переважний елемент у духовому та соціальному життю народів. В первісних теократіях Сходу воля національних богів

правила всім громадським життям народу, прорікала устами жерців закони, вирішала питання права. Таким чином моменти релігійний та національний в життю народів взаємно покривали один одного.

В дальшому процесі культурного й політичного розвитку європейських народів момент релігійний та державно-національний поволі одріжняються. Яскраво се бачимо в римській державі, що зорганізувалася на самих правних основах і релігійні справи виразно одділила од справ державних. Християнство застає таку вже державну систему, в якій бог перестає вже бути національним богом.

В християнстві члени церкви вважають себе не лише за членів певної нації, але й за братів по вірі. Між старим і новим світоглядом повстає велика прірва, що особливо позначилося на особі Іскупителя світа поза сакраментальною стороною його визвольної жертви. Основоположника християнства, єврея з породження, свої компатріоти не тільки не визнали, але й скарали ганебною смертю — саме за руйнацію національного богооткровенного закону.

З поширенням нової віри перемогло нове прямування, і в християнстві національний момент утрачає свою виключну силу. Христос заснував церкву, що по своїй ідеї повинна бути єдиною, вселенською, світовою.

3.

Ся різниця релігійного та національного в християнстві звичайно дає привід говорити, що християнство, маючи для себе принципіальні завдання абсолютного значіння, не тільки увільняється од форм національності, але й заперечує, одкидає ті форми. Абсолютний та універсальний характер християнської віри наче б це дає місце для моменту національного в християнстві, бо національна форма наче б то звукує абсолютне й універсальне значіння християнства.

З засади треба визнати, що найвищий ідеал християнської церкви — ідеал космополітичний. Люди, що ставлять собі завданням доконати найвищий моральний закон у його чистій обовязковій формі, ухиляються од того, що хоч натуральне й законне, але необовязкове, неконечне з погляду того закону. Тому почувати себе сином своєї нації — се лише право, а не обовязок християнина, яко такого. Се так з засади, з чистої, аскетичної засади християнської доктрини.

Але такий аскетичний ідеал, що ставить для людини завданням зрікатися себе, всіх земних обовязків своєї природи, зрікатися своєї родини, свого народу, се — виняток у життю людському. Він має на увазі не цілий загаль християнського людства, а лише вибрані його елементи, аскетично настроєні, горожає всесвіту. Окремі одиниці можуть одриватися од національності. Єсть люди без національного ґрунту — горожани всесвіту, але се —

винятки в загальній масі людства, звичайно в більшій чи меншій мірі одірвані од живого життя людської маси, од її живих інтересів. Норма ж християнського життя не аскетична, — вона дає членам церкви можливість використовувати всі ті права, що повстають із нормальної людської природи й не перечать християнському закону. А що не всі люди аскети, то й користування правом національності й батьківщини є з погляду християнського нормальне й законне право людини. Християнська релігія не вимагає ні обезличення кожного окремого індивідуума, ні винародовлення людського колективу. Вона закликає й окремих людей, і цілі народи до морального поліпшення, до звернення, не одкидаючи тих зовнішніх форм та умов, в яких одбувається й розвивається земне життя людини й цілого людства.

Кожний народ має певні ознаки, що творять характер його національного обличчя, й змагає до того, щоб виявити й розвивати ті ознаки в усіх сторонах свого життя — політичного, соціального, культурного, релігійного. Нормальний розвиток людського духа вимагає відповідних сприятливих умов для себе. Дух дише, де хоче й як хоче. Ся свобода людського духа вільний лет його особливо й найбільше позначаються в тій сфері, що творить найінтимнішу частину людського духа, що найменше підлягає зовнішньому примусові, — в ділянці релігійного сумління, релігійного життя людини. Примусове нехтування тих форм, які природні для всякого чину людського духа, не дає всіх можливостей для його розвитку. Середньовічні вчені, що оперували латинською мовою, мали в ній добрий засіб саме для схоластичної науки; але на тій усталеній мові, одколи стала вона неживою, не могло утворитися літератури мистецької, що зачіпає найглибші, інтимні сторони людського духа — чуття людської природи. Інтимні сторони людської душі одгукуються на те, що своє, близьке, своєрідне, — не лише змістом, але й формою, що має властиву для даного народу національну ознаку.

4.

Християнська релігія, релігія народів світу не стоїть у суперечності з національністю. Як установа Божа, церква — єдина й незмінна в основах своєї богооткровенної науки; але в формах свого історичного життя, що утворені генієм людського духа, вона приймає й використовує ті форми людського життя, які походять із природної вдачі даного народу, в яких найдоцільніше та найвідповідніше може втілитися дух уселюдської науки Христової. Ідеали людського духа — істина, добро, краса — мають все-світнє значіння, але виявляються щораз в інших формах у життю кожного народу; міра їх осягнення звичайно залежить од того, як глибоко перейняли й просякли вони національну вдачу окремої людини чи цілого народу. Так

і християнська релігія, призначена весь світ обняти, виявляється все з новою внутрішньою силою в конкретних формах життя кожного народу.

Християнська наука не пориває з національністю, а додержує її, як відповідну форму для свого змісту, як кращий спосіб свого поширення. „Ідіть, — сказав Христос апостолам, — научіть усі народи“ (Матф., XXVIII, 19), — народ по грецьки значить те, що по славянському „язик“, нація. Одною з головніших умов проповіді ставить Він зрозумілість її для тих народів, що будуть її чути. „Ідіть по всьому світу та проповідуйте Євангеліє всій тварі. Хто увірує та охреститься, той спасеться... Ознаки ж віруючим такі будуть... як мовами новими заговорять“ (Марк., XVI, 15—17). Проповідувати „по всьому світі“, „всім народам“, „усій тварі“ можна лише за тої умови, яку сам Христос ставить за ознаку чинности самої проповіді: коли вживається жива мова кожного народу. В Діяннях Апостольських читаємо, як саме виявлялася та ознака, коли „сповнились усі Духом Святим і почали говорити иншими мовами, як Дух дав їм промовляти“. Отже в самий день народження церкви, в день першої Пятидесятниці, урочисто було вказано на природність національних ознак серед членів нової церкви. Апостоли, діставши чудовний дар говорити ріжними мовами, понесли кожен проповідь до того народу, якого мова стала для нього своєю.

Християнство очистило та підвищило національні розуміння людей, піднісни гідність людської істоти та осудивши стару національну виключність жидівсько-поганського характеру. Християнство певно зазначило, що всі люди однаково рівні перед Богом без огляду на зовнішнє становище (більшим у царстві небесному буде кожен по своїй заслугі), без огляду на заслуги предків (із каміння Бог творить дітей Авраама), без огляду на національне походження (в християнстві немає поганина й жида, обрізання й необрізання, варвара й скита, невільного й вільного, а все у всьому Христове); але ж, підносячи занечищене розуміння „чоловіка“, його гідність і вартість, як дитини Божої („хто прийняв його, тим дав власть дітьми Божими стати, що вірують в ім'я його“), Христос, як не руйнує звязку родинного (дає накази щодо родинних відносин, зокрема підкреслює міць шлюбного союзу), як не руйнує звязку державного („оддайте кесареви кесареви, Боже — Богові“), так само не руйнує національності, як природного звязку людей, близьких між собою по крові. Основатель християнства, всесвітньої релігії людськості, „сих дванадцять послав і заповідав їм, кажучи: На дорогу поган не ходіте і в міста самарян не заходьте, а йдіть попереду до овець, що загинули з дому Ізраїлевого“ (Мат. X., 5). Розуміється, така перевага щодо „овець із дому Ізраїлевого“ пояснюється передовсім більшою приготованістю їх до прийняття науки Христової; але разом і сама вже стилізація сього наказу свідчить і про почуття національної близь-

кості Христа до рідного йому народу. Те почуття з особливою силою проривається у Його, коли говорить Він про риси упередженості та зарозумілості свого народу: „Єрусалиме, Єрусалиме! Ти, що вбиваєш пророків і побиваєш камінням посланих до тебе! Скільки разів Я хотів зібрати дітей твоїх, як птах збірає пташат своїх під крила, і ви не схотіли“. А відповідь Христа до хананеянки („Дай перше їсти дітям, — не по правді було б взяти хліб у дітей і кинути псам“) не залишає вже найменшого сумніву щодо національних Його симпатій. Визнаючи природність національного почуття людини й сам підлягаючи впливові того почуття, Христос не борює й не ламає національного інстинкту людини, а лиш очищує його од того зоологічного націоналізму, що утворює національну перевагу одного народу над иншим. „Як се ти, жидовин, просиш пити в мене, жінки самарянки, — питала Христа самарянка, бо жиди не пристають із самарянами... Наші батьки на сій горі поклонялись, а ви кажете, що в Єрусалимі єсть місце, де треба поклонятися. Сказав їй Ісус: „Жінко, вір Мені, що йде час, коли ані на сій горі, ані в Єрусалимі не будете поклонятися Отцеві. Правдиві поклонники будуть поклонятися духом і правдою“ (Йоан, IV, 9. 19—25). Отже, не одкидаючи значіння природних національних звязків у людській громаді, як не одкидав звичаю богослуження в храмах, Христос осуджує націоналістичну виключність та зарозумілу обрядовість свого часу, яка до певних обставин місця й національності зводила саму ідею звязку людини з Богом.

5.

В умовах людського життя часто занепадають найкращі засади. Бували часи, коли природна й здорова засада національності в деяких церквах перероджувалася в нездоровий націоналізм, у національну виключність та нетерпимість. По вселенських соборах церква візантійська стає в своїх змаганнях щораз більше вузько-національною, націоналістичною; щораз більш ототожнює вселенську церкву з ідеєю ромейської, „візантійської нації“, вважаючи елінізм та православ'є за синоніми. Шляхом національної виключності слідом за царгородською пішли й деякі інші східні церкви, самі болючи тими вадами, в яких обвинувачують інші конфесії. На соборі 1872 р. в Константинополі східні патріярхи засудили саму засаду національного поділу церков, покликаючися на слова апостола, що в церкві Христовій нема ні елліна, ні скита¹⁾. Досить згадати тяжку боротьбу за незалежність цер-

¹⁾ Ті самі тенденції повторює константинопільська церква й пізніше — в посланні вселенського патріярха до російського синоду 12 травня 1904 р. Ось як звучить одповідне місце того послання, поданого в російському перекладі в офіційному органі синоду („Церковныя Вѣдомости“, 1906, I): „Цѣль и стремленія, запечатлѣнные болѣе мірскими и племенными характеромъ, противными священнымъ апостольскимъ и соборнымъ канонамъ и вообще чуждыми святымъ Божиимъ Церквамъ и пастырямъ, боголюбезно правящимъ

ков болгарської, сербської, української, румунської. Бачили ми деякі заперечення й щодо визнання автокефальності православної церкви в Річі Посполитій Польській.

Але причини всіх таких фактів треба шукати в мотивах досить земного порядку — поза традиціями й канонами церкви. За всіма ухилами й порушеннями, принцип поваги до права національної церкви додержується. Історичні умови лише тимчасово придушили, але не задушили національні стремління в християнстві, що виявилися насамперед на сході, з задержанням вселенської церковної єдності. Почуття до волі й незалежності не було вбите, бо основа визволення крилася в самих засадах східного православ'я. Хоча повстання окремих національних церков викликало в свій час дуже напружені відносини їх з метрополіями, проте емансиповані автономно, проводяться подь видомъ ревностнаго попеченія и защиты пользъ православія и чадъ его, обуреваемыхъ напоромъ пропагандистскихъ обществъ. Совершается все это къ явному отверженію и погранію издревле присвоенныхъ отдѣльнымъ Церквамъ и утвержденныхъ за ними вселенскими канонами правъ, къ возбужденію недоразумѣній и подозрѣній между Церквами-сестрами, къ замѣшательству и неисчислимому вреду христіанскаго народа, къ раздѣленію и раздробленію единой и вселенской Христовой Церкви на части по племеннымъ свойствамъ и особенностямъ языка, обыкновенно забывающія о родствѣ по вѣрѣ и ради мірскихъ благъ, взаимно преппирающіяся и другъ другу завидующія. Ибо развѣ не ясно для внимательнаго присматривающагося къ явленіямъ нашего времени, что духъ этотъ, зачатый внѣ ограда вселенской Церкви, чуждый, заразительный, губительно дѣйствующій на невѣждъ и на воспитанныхъ только въ мірской мудрости, пользующійся всякимъ поводомъ и употребляющій всякіе способы и средства, служить мірскимъ цѣлямъ и въ оградѣ Церкви Божіей, посѣваеъ зачатки проявленія свѣтскихъ началъ въ отношеніи предметовъ и дѣлъ церковныхъ, не щады даже почитаемихъ мѣстъ обитанія Господня и того, что составляло предметъ священнаго благоговѣнія отцовъ нашихъ, и Церковь Христову старается обратитъ на службу и сдѣлать орудіемъ мірскихъ цѣлей и политическихъ программъ!“

У відповідь на таку оцінку значіння народнього чинника в житті релігійному російський синод виголосив з декларацією, що спростовувала погляд царгородського патріарха в душі засад Східної церкви: „Отъ пастырской освѣдомленности и проникательности Вашего маститаго Святѣйшества — лише синод — не укрылось, что прошедшее столѣтіе ознаменовано было пробужденіемъ во всемъ мірѣ духа національнаго. Это новое тогда вѣяніе разрушило не мало древнихъ учреждений и произвело немало существенныхъ переиѣнъ въ устройствѣ и взаимныхъ отношеніяхъ различныхъ государствъ и народовъ. То же пробужденіе къ самостоятельной національной жизни замѣтно господствуетъ теперь и въ народахъ восточныхъ, изъ которыхъ многіе, казалось, давно уже уснули въ своемъ историческомъ бытій и покорно примырили со своимъ подчиненіемъ водительство и господству другихъ націй. Передовые люди и духовные вожди этихъ просыпающихся народовъ знаютъ, какое несравненное значеніе въ дѣлѣ сохраненія народности и развитія ея имѣетъ вѣра и ея носительница церковь, и потому, желая самостоятельности и процвѣтанія своей народности, они не могутъ не желать, чтобы и церковь не только не относилась отрицательно къ этому народному дѣлу, но и, въ предѣлахъ возможнаго и позволительнаго для нея, содѣйствовала ему. Желаніе это, само по себѣ мірское и не считающееся всегда съ нуждами и даже канонами церкви, иногда заводитъ народы весьма далеко и угрожаетъ ихъ церковному бытій, равно какъ и неприкосновенности и цѣлости Вселенской Церкви. Но просвѣщенные Духомъ Святымъ

кефальні церкви, всі православні, звичайно задержують цілковиту догматичну єдність із своїми колишніми метрополіями та між собою, а набувають собі адміністративну незалежність здебільшого в звязку з мотивами національними й державними. Чотири східні патріархати — царгородський, антіохійський, ієрусалимський та александрійський, самостійні й незалежні один од одного, перебувають в братньому єднанні спільної для них єдиної вселенської церкви. Так само задержується церковна єдність між тими частинами східної церкви, що провадять довгу, вперту й навіть жорстоку боротьбу між собою — все на тому ж ґрунті церковно-національної незалежності. Безнастанна церковна боротьба між грецьким та славянським світом завершується утворенням у більшій чи меншій мірі самостійних церков — сербської, болгарської, української, московської; при тім через поновлення автокефальності болгарської церкви перервалися зносини її з церквою константинопільською, яка вже більш 50 літ не визнає тої емансипації, — але догматична єдність між ними цілковита та непорушна. Не менш інтенсивна церковно-національна боротьба провадиться й у лоні самого славянського світу — між українською та московською церквою, — але, як і в інших історичних прецедентах, у певному часі й вона буде поладжена.

и стоящие „на стражѣ дому Господня“ пастыри и предстоятели Церкви знаютъ, какъ глубоко естественно желаніе это для обыденнаго житейскаго настроенія и какъ врату нашего спасенія легко воспользоваться этою немощью челоѳческой природы и довести сильныхъ до превозношенія, а слабыхъ до самозабвенія и до отторженія отъ спасительной церковной лозы, и посему сумѣють найти въ себѣ силы стоять выше племенныхъ пристрастій и въ отношеніи къ недугующимъ сими послѣдними потщатся исполнять заповѣданное Апостоломъ, чтобы сильныя восли немощи слабыхъ (Римл. XV, 1), и такое, воплоти пріличное подражателѣмъ Агнца Божія, вземлющаго грѣхъ міра, поведеніе и отношеніе пастырей христіанскихъ, по нашему скромному мнѣнію, есть единственный правильный и согласный съ духомъ нашего спасительнаго ученія путь, который можетъ вывести Церковь православную изъ переживаемаго ею въ наши туманные дни смятенія... Особое пробужденіе національнаго духа, замѣчаемое въ наши дни, какъ и все въ мірѣ, есть явленіе временное и преходящее, не разъ уже бывшее въ исторіи и также неоднократно сходившее съ міровой арены. Воскресіе для своей національной жизни и разившіеся въ ней народы потомъ тѣмъ живѣе почувствуютъ потребность въ общечелоѳческомъ и общецерковномъ, и тѣмъ сильнѣе возжадутъ болѣе полнаго и совершеннаго единенія со всѣми во Христв братіями... Блаженны будутъ и пастыри Церкви, которымъ наспославъ будетъ счастливый жребій уберечь въ церковной оградѣ христіанскіе народы для этого свѣтлаго и славнаго будущаго! Совѣстная работа въ этомъ духѣ и направленіе всѣхъ помѣстныхъ автокефальныхъ церквей, подѣ богопросвѣщеннымъ руководствомъ вашего всѣхъ превожделѣннаго и почитаемаго святѣшества, могла бы многое сдѣлать для выясненія условій и средствъ къ уврачеванію церковныхъ недуговъ настоящаго и къ достиженію желаннаго всему христіанскому міру будущаго“.

6.

Історія християнської церкви єсть історія припасування християнства, в його зверхніх, видимих формах, до умов і потреб християнізованої людности. „Я був для всіх усе, — сказав апостол, — щоб усяким чином кожного спасти“. Зв'язок релігійного життя християнських народів з умовами національного життя їх проходить через усю історію християнської церкви, і де той зв'язок штучно порушується, там настають ускладнення більш чи менш катастрофічні. В давнішу добу в церкві визначаються національні організми на Сході — в Персії, Сирії, Вірменії, Єгипті. Формальною причиною того поділу звичайно були різниці теоретичні — догматичні змагання, але дійсною, реальною причиною того одділення був фактичний національний поділ народів, що входили в первісну християнську церкву. На тій самій основі одбувається дальший процес емансипації церковно-національних організмів у духово-єдиній громаді християнської церкви. Найзначнішим із сього погляду фактом було роздвоєння християнської церкви на дві основні половини, — на елінізований Схід та на латинський Захід, відповідно до двох основних національних культур того часу. Глибокий внутрішній антагонізм Єллади й Риму не зникає з появою християнства й старе роздвоєння двох світів оновлюється на християнському ґрунті. Повстають дві імперії, що оспорюють одна в одної право називатися римською, повстають дві християнські церкви, що кожна з них іменує себе апостольською й вселенською. Ідеологічного оправдання такої події, згідно з духом часу, шукалося в мотивах релігійних, зокрема церковних; але національна основа сього роздвоєння — різниці національної психології та національного світогляду двох світів тодішнього людства — не викликає сумніву. Східні християнська церква підклонила собі неофітів-слав'ян і провадила ближчі зв'язки з слав'янським світом; західня церква християнізує і вводить у коло своїх впливів народи германо-романські. В сих племенних взаєминах двох головних частин поділеної, хоч і єдиної по ідеї, християнської церкви кориниться дальший їх поділ на складові національні одиниці. В міру зросту національної свідомости та кристалізації світогляду окремих народів, що входили в згадані племенні групи, наростала та доконувалася й церковна їх емансипація. Оходять од Риму та од латинства народи германські; церковна їх єдність із Римом захиталася аж до основ догматичних, і з лона латинської церкви виступив німецький протестантизм. Національні підстави сього поділу також не викликають сумніву. Поділені частини рижняться самими засадами своєї психології та світогляду: церква латинська одповідала практичному, організуючому, владному духові Риму, а протестантизм одбиває в собі індивідуалістичні риси генія німецького з його філософським напрямом. Ті самі натуральні мотиви сприяли одділенню й англійської церкви — на ґрунті національності англійської, що ви-

значається ще з початку XIII ст. Той таки національний чинник був основним стимулом для утворення й модерних національних церков — чехословацької, хорватської та польської (в Америці). Отже, не маючи простору для свого натурального розвитку, національна стихія довела до одділення од Риму окремих національних церков, що порушали догматичну єдність церковну; врешті кожна конфесія тут виробила свої розуміння щодо церкви на основі конфесійно порізненої догматичної науки.

В лоні церкви католицької, що взагалі додержується засади універсальности, національний момент дає себе знати в менше чи більше різких формах. Бачимо тут течії, що змагають надати церкві певного народу характер своєрідний, і ті змагання доходять у окремих випадках до порушення не лише зовнішньої організації, але й самих основ устрою та догми католицької церкви. У Франції т. зв. галіканська декларація 1682 року дала початок тривалому рухові, що змагав до певної національної автономії французької церкви; ослаблення сього руху завдячує лише французькій революції та дальшому церковному реформаторству державної влади, коли були загрожені істотні інтереси католицької церкви. В католицькій церкві Німеччини, вже після реформації, не припиняються спроби національної реформи церкви. Досить згадати бонського богослова Гермеса, якого церковно-визвольні ідеї користувалися успіхом; діяльність констанцького генерального вікарія Вессенберга в напрямі утворення „національної німецької церкви“, пляни силезького священника Рогге та вікарія Черського про заснування незалежної національної церкви; єпископ Йоан Готгайм мав багато прихильників своїх ідей, що в їх основі лежала галіканська система, лише пересаджена на ґрунт німецький. На наших очах із лона католицької церкви в Чехії виділилася численна кількість своїх членів національна чехословенська церква. Взагалі ж треба сказати, що католицька церква в окремих народів — французів, італійців, еспанців, німців — заховує окреме для кожного народу національне обличчя, що значно їх різнить і з погляду церковного. Особливо виразними національними рисами визначаються католицькі церкви народів славянських — чеського та польського. Щодо першої, то досить згадати тут національні традиції св. первоучителів славянських Кирила й Методія, факти гусизму, моравських братів. Церква католицька польська завжди була місцем, куди маси народні несли свої чуття й страждання в найтяжчі хвилі життя польського народу; церква напоювала ті чуття живою вірою, що дає людині силу перемогти найтяжчі обставини в певності конечної перемоги правди. І теперішній вислід історії польського народу в значній мірі залежав од того, що для розкладових впливів неприступні були найінтимніші глибини польської душі — її релігійне сумління.

Отже участь чинника національного в життю церковному дає себе знати навіть в тій конфесії, що основами своєї доктрини найбільше зв'язана з ґрунтом космополітичним.

7.

Як бачимо, життя християнської церкви відчуває впливи чинника національного не в меншій мірі, як і інші ділянки людського життя. Сей чинник діє в масах стихійно, поза теоретичними розумуваннями, діє позитивно — в експресії та своєрідності духової творчості народів, діє й негативно — в напрямі розвитку національного егоїзму всупереч високим ідеям християнської поваги до гідності людини — людського індивідуума чи колективу. З огляду на примусово-стихійний характер даної сили не можна ставитися до неї методом простого правила: коли око твоє блазнить тебе, то вирви його. Чинник національний так уріс у духову істоту людини, що всі такі механічні методи, як показала історія, безсилі його вирвати з глибин людської душі. Історичний процес людських взаємовідносин дає підстави до висліду, що взаємини людства, спільність і боротьба народів відбувалися, поза мотивами елементарної екзистенції, на ґрунті національному. Національна свідомість чи навіть підсвідоме почуття національне викликало нові сили, що змінили напрям історичного розвитку народів і дають новий напрям історичному процесові — не лише в сфері життя політичного, але й духового.

На тому ж у значній мірі ґрунті переводилися й взаємовідносини церков християнських в історичному процесі земного їх існування. Досить із цього погляду згадати, яку ролю одіграла церква в національно-державних плянах Візантії та Московщини, опісля Росії.

Національність, як форма духового життя, може бути зброєю негативною, коли викривлюється її уживання й значіння, остільки ж і позитивною, коли потреби людського духа дістають в ній свій природний вияв. Свідомість і воля людські спрямовують сей могутній чинник у напрямі міжнароднього порозуміння — не лише політичного й соціального, але й релігійно-церковного⁴⁾. Християнська ідея повинна знайти, і в дійсності зна-

⁴⁾ Говорячи про ролю національного чинника в життю релігійно-церковному, не можна поруч не звернути увагу й на те, що коли з одного боку церква використовує національні й громадські чинники в життю народу для осягнення релігійних завдань та ідеалів, то з другого боку існування національної церкви стає дуже позитивним фактом у національно-державному життю народу, так само, як чужа національна церква стає, навпаки, чинником винародовлення. Національне життя розвивається, коли одна з важливіших галузів духового життя народу, галузь релігійна, провадиться на ґрунті національному. В відповідальні моменти народнього життя церковно-національній справі надається велике значіння, біля неї провадиться завзята боротьба, і церква стає органом та навіть

ходила й знаходить, гідний ісповідників Христа вихід — на ґрунті взаємного порозуміння. Нехтування природними властивостями народів щоправда сприяло тому, що національні стремління християнського людства розірвали колишню єдність християнського світу; але се не зруйнувало церкви в її всесвітньому та вселюдському значінню. Коли національну засаду введено в природні межі в життю церковному, людство християнське вже шукає єдності в самій ідеї християнській. Та єдність тепер — иншого порядку, ніж була протягом майже всіх 19 століть християнської історії. Се єдність не через одречення себе, а через взаємне порозуміння, взаємне поглиблення прав і інтересів у широкій сфері релігійного життя людини.

Ні одна церква, церква даного народу, не може зректися тих природних властивостей, що становлять спадщину всього дотеперішнього існування її в звязку з усім духовим життям народу; не може вона зректися тих властивостей, що стали рідними, в сфері устрою, обряду, формального чи звичайового права й усього побуту церковного, як не може переробити свого природного обличчя своєрідного на зразок чужий. З сього погляду надзвичайно цінне значіння має та характеристична риса православної церкви, що кожна місцева церква, яка існує на території даного народу, не противиться впливам національним того народу, пристосовується до місцевих умов життя й приймає в більшій чи меншій мірі виразний характер національної вдачі того народу¹⁾. Під впливом того чинника єдина по ідеї церква ділиться на окремі частини відповідно до фактичного поділу тих національних організмів, із яких вона складається. З впливовою участю того ж чинника твориться релігійно-церковний світогляд у кожній такій складовій частині єдиної по ідеї церкви.

Під тим самим впливом виробляється устрій, порядок життя, внутрішніх та зовнішніх відносин кожної церкви, — одно слово, складаються всі ті сторони життя церковного, якими церква входить у сферу права.

стимулом національного творення. Практичне значіння релігійного чинника полягає в тому, що він доходить до наїнтимніших сторін народної душі, впливає однаково як на дорослих, так і на дітей, по всіх, навіть найглухіших, закутках краю, — всюди досягає його чинність. Характеристичне, між иншим, що національне відродження православних народів відбувалося в значній мірі через церкву.

¹⁾ „Розподіл єдиної вселенської церкви Христової на кілька місцевих церков — се необхідний результат ріжяції народів, що творять її тіло та ріжяються один од одного мовою, національним характером і складом свого соціального життя. Утворення крайових чи національних церков завершилося уже наприкінці апостольської доби церковної історії, себто наприкінці першого століття християнської ери. Кожна церква дістала од свого основателя-апостола свою національну ієрархію в особі єпископів, що мали управляти своєю церквою спільно. Для сього, розуміється, було потрібно установити один вищий адміністративний орган, що йому підлягали б окремі єпископи в справах управління всією крайовою церквою“ (А. Павлов. Курс церковного права).

ОСНОВИ АВТОКЕФАЛЬНОСТИ

ЦЕРКОВНО-ПРАВНІ ОСНОВИ АВТОКЕФАЛІЇ.

1.

Основи автокефалії коріняться в первісному устрою церкви. На початку християнської доби кожна церковна громада з своїм храмом та клиром, з єпископом на чолі, творила одну маленьку демократію; се вже була окрема правоздатна церковна одиниця¹⁾ у звязку незалежних церков — у великій громаді вселенської церкви, під спільною для всіх зверхністю — владою соборною. В тій організації церкви, яку провадили апостоли, все-світній союз таких церков-парафій і був ідеальною організацією вселенської церкви, — організацією, що сполучувала засаду єднання з одного боку та засаду незалежності — з другого. Сполуча тих двох засад, на зовнішній вигляд протилежних — засад спільности й незалежності, — і творить найхарактеристичнішу рису автокефального устрою і для всього дальшого часу історії східної церкви.

Формальні підстави такого устрою знаходимо вже в законодавстві апостолів. Норми ієрархічних взаємовідносин у церкві загально означено в основному щодо сього 34-му правилі апостольському: „Єпископам кожного народу належить знати першого між ними і визнавати його за голову та нічого, що перевищує їх владу, не творити без його розмислу; творити ж кожному лише те, що стосується до його єпархії та до місцин, які до неї належать. Але й перший нехай не творить нічого без розмислу всіх, аби так додержувалася єднотність“. Отже правило се накреслює ієрархічний звязок та взаємовідносини єпископів таким чином, що в місцевих церквах кожного народу, де єсть кілька єпископів, незалежних у справах своєї єпархії, одного мають вони визнавати за голову і з ним порозуміватися

¹⁾ Спочатку кожна окрема церковна громада, хоч би яка мала вона була, — коли вона мала свого єпископа, була церквою цілком самостійною та ні од кого незалежною, бо вона була повною окремою церквою. В перші часи християнства не було парафій в теперішньому значінню, себто церковних громад із своїми храмами та з теперішнім церковним причтом; тоді кожна така окрема громада з своєю церквою, хоча б вона обіймала одно село чи й того менше, мала свого єпископа з більшим чи меншим собором пресвітерів чи священників і творила повну окрему церкву (Є. Голубинський, Історія Русской Церкви, т. I, перша половина, 258).

в справах, що переходять межі місцевої єпархіяльної компетенції, — „аби так додержувалася єднотність“ — єдність церковних норм та адміністративного чину на території даного народу (*ἐκάστου ἔθνους*). Тут бачимо, що, перше, адміністративний ієрархічний зв'язок обіймає всю сукупність єпархіяльних одиниць на території даного народу; друге, окремі єпископії адміністративно об'єднуються в одному осередку — в першому або головному єпископі тої території; третє, таке об'єднання утворює одну сукупну етнографічно-територіяльну адміністративну одиницю, власної компетенції якої вистарчає для всього комплексу справ, що в ній виникають. Тут таким чином маємо загальне означення автокефального церковного устрою: на чолі місцевої церкви стоїть перший єпископ, який у певних взаємовідносинах із рештою єпископів проводить усіма справами цілої окремої національно-територіяльної церкви. Характеристичною ознакою чину такої автокефальної церкви стає живе співдіяння окремих єпископів з головним єпископом центральної єпархії — на основах обопільної взаємності: ні єпископи самі по собі не творять нічого такого, що переходить за межі їх єпархіяльної компетенції, ні старший єпископ не творить нічого такого без їх відома й поради.

34-те правило апостольське, що сполучає певний адміністративний поділ церковний із територією „кожного народу“, свідчить за побутову основу місцевого поділу церкви, коли на територіяльному поділі сходилися моменти церковний і національний. Крайовий характер організації церков був природний, бо різні племена й народи, вступаючи в склад римської імперії, утворювали римські провінції — в більшості з задержанням своїх етнічних меж, — тому розподіл церковний відповідав не лиш адміністративним, але й етнографічним межам певної території. На сій основі утворюються місцеві церкви, що задержують назви провінцій та об'єднуються біля головних провінціяльних міст, як осередків даного народу¹⁾. Правило 34 апостольське вже визнає такий порядок за норму загальну в конституції кожної окремої національно-територіяльної церкви.

¹⁾ На думку проф. М. Суворова, правило 34 має на увазі засаду національну. Питання лише в тому, чи розуміти тут народ, що припадає на римську провінцію, чи одну з етнічних одиниць, яких могло бути кілька в одній провінції; напр. у провінції Азії (*Asia pro consularis*) було п'ять таких етнографічних груп, і кожна з них мала свого першого єпископа, „яко главу“, і кожний із сих перших єпископів діяв на терені більш обмеженому ніж провінція („Труды Предсоборнаго Присутствія“, I, 132). Проф. Н. Глубоковський, маючи, очевидно, на увазі пізніше значіння терміну *ἔθνος*, визнає, що слово се „вказувало на народ, але в ужитку технічному даний термін дістав спеціальні предикати й, напр., означав латинське *ordo, classis*, а в пізнішій грецькій мові прикладався до провінцій римської держави“ (*Ibid.*, III, 319). Порівн. Н. Глубоковський. Смыслъ 34 апостольскаго правила. — Н. Заозерскій. Топографическій смыслъ 34 апост. правила (Богословскій Вѣстникъ, 1907, II).

Технічним доповненням тої конституції щодо способу спільного управління в межах місцевої незалежної церкви стає 37 апостольське правило. На основі сього правила, в справах, що переважають компетенцію кожного єпископа зокрема, інстанцією для вирішення сих справ стає собор єпископів: єпископи двічі на рік збираються на собор для обміркування спільних справ своєї церкви.

2.

Сі ієрархічні взаємовідносини стали прототипом загального устрою церкви. Апостольська конституція певно накреслює засади того устрою: соборний зв'язок незалежних єпископій натурально провадить до соборного зв'язку незалежних автокефальних церков. Життя вимагало точнішого означення територіяльних меж автокефальних церков, бо се мало велике значіння з погляду практики ієрархічних взаємовідносин. Апостольські правила обмежилися загальним означенням границь автокефальної церкви: „Єпископи кожного народу“, — і такий поділ задовольняв у сі часи, коли церква не була в зв'язку з державою, й адміністрація церковна провадилася без зв'язку з адміністративним поділом території. Але в дальшому, особливо з визнанням церкви державою, стала на чергу дня справа сталішого означення територіяльних меж окремих церков. Се завдання — винайти корективи для найодповіднішого територіяльного розподілу автокефальних церков — спадає вже на наступників апостольських, і в попередній необмеженості церковних границь полягали широкі можливості різних територіяльних комбінацій автокефальних церков відповідно до даних історичних обставин.

Се й сталося в добу найвищої правотворчости церковної — в IV і V століттях. На сей час припадає найбільше багатство законодатних пам'яток — не лише щодо кількості, але й щодо важливості їх. У значній еволюції законодавства канонічного в даний час найвиразніше виступають характеристичні його риси. Основи правотворчости канонічної, зв'язані з догматичною стороною віри та з тими засадами церковного устрою, що їх заклали апостоли, не змінюються й у дальшому часі; але, оскільки церква в своєму зовнішньому життю підлягає природним законам розвитку, остільки законодавство канонічне, в протилежність догматичному, маючи своїм об'єктом чоловіка в зовнішньому виявленню віри, одбиває на собі впливи цілокупности зовнішніх чинників — соціальних, громадських, політичних.

Тож і щодо адміністративного устрою церкви дальший розвиток його провадиться в дусі апостольських правил, все більше приймаючи до себе важливий життєвий коректив — історичні обставини даного народу,

зокрема того політичного розподілу території, якого не було в перші три століття і який наступив вже за часу визнання християнства. Ся засада, що наказує рахуватися з історичними обставинами, ясно й певно виявляється в соборних канонах, що означають систему та взаємовідносини місцевих незалежних церков. Справу означення церковних границь соборні канони вирішують у міру тих конкретних потреб, які ставали перед тогочасним церковним життям, і до витворення повної та плянної системи доправили постанови різних соборів, складені в різні часи. Стоячи на апостольській засаді про першенство одного єпископа кожного народу, 9 правило Антіохійського Собору (341 р.) конкретно пояснює сю засаду в пристосованню до тогочасної термінології адміністративної, а саме: „В кожній провінції єпископи мають знати того єпископа, що першенствує в митрополії“, себто мають визнавати за першого, чи старшого, митрополита даної митрополічної області. Адміністративно неясну ознаку — „провінція кожного народу“ заступає ознака ясніша — „митрополія“. Митрополічна область творила місцеву церкву самостійну, — се потверджує Вальсамон (у своєму тлумаченню 2-го правила II-го Всесвітнього Собору), кажучи, що митрополити в старі часи були автокефальні (*τὸ παλαιὸν πάντες οἱ τῶν ἐπαρχιῶν μητροπολίται αὐτοκεφάλοι ἦσαν*) та поставлялися лише своїми соборами (*ἐπὶ τῶν οἰκείων συνόδων*)¹); таким чином, територіяльні межі автокефальних церков припадали на адміністративні межі митрополії. Нова термінологія Антіохійського правила вказує на новий етап у розподілі вселенської церкви на церкви місцеві: хоч державний поділ на провінції припадав звичайно на етнічні межі народів, але за формальну основу церковного розподілу береться вже ознака не етнічна, а державно-адміністративна. За річеву основу розподілу границь автокефальних церков-митрополій 9 правило Антіохійського собору подає адміністративне значіння міст, як осередків даного адміністративного поділу: „Єпископа, який начальствує в митрополії та піклується про цілу область, належить знати (єпископам області) тому, що в митрополію звідусіль збираються всі, в кого єсть справи“. Суперечности з практикою апостольського часу тут не було, — в посланнях апостольських церкви звичайно означаються так само за політичним поділом, що, як ми вже згадували, одповідав тоді ознакам національним: найширші області церковні мають імя цілих округ, напр., Церква Азії (2 Кор. XVI, 19), менші області церковні називаються іменем провінції, як Македонська церква (2 Кор. VIII, 1; IX, 2), а ще менші — іменем головних міст провінції, як Солунська (1 Сол. I, 1), Єфеська (Апок. II, 1). Нова директива щодо церковного розподілу

¹) Єп. Никодим Миаши. Правила Православне Церкви, II.

лише виразніше й категоричніше підкреслює момент політично-адміністративний.

3.

Приписами Антіохійського, як і дальших соборів, межі церковних територій припасовуються до нового політичного розподілу імперії, установленого Константином В., коли попередні провінції були сконцентровані в дієцезії, що містили в собі по кілька провінцій. Відповідно до того й церковні автокефальні території концентруються у більші територіяльні групи, в церковні дієцезії, що дістають назву патріархатів. Розподіл границь римської, александрійської та антіохійської церковної дієцезії фактично установився ще до вселенських соборів, і перший вселенський собор своїм правилом шостим лише формально ствердив те, що вже було в дійсності: „Нехай додержуються старі звичаї, установлені в Єгипті, в Лівії та Пентаполі, щоб александрійський єпископ мав владу над усіма ними. Бо й римському єпископові се властиво. Так само і в Антіохії та в інших областях нехай додержується першенство церков“. Сей церковний розподіл якраз відповідав політичному розподілові державних дієцезій, і тому другий вселенський собор, стоячи на ґрунті тієї відповідности, забороняє адміністраторам церковним поширювати свою владу за межі своєї дієцезії так само, як не дозволялося се начальникам цивільної адміністрації: „Відповідно до правил александрійський єпископ нехай править церквами тільки єгипетськими (дієцезія або провінція Єгипту); єпископи східні хай начальствують тільки на Сході (дієцезія Сходу), з захованням переваги антіохійської церкви, що визнано правилами; так само єпископи області азійської (дієцезія Азії) нехай начальствують тільки в Азії; єпископи понтійські нехай мають у своїй управі справи лише понтійської області (дієцезія Понту), фракійські — тільки Фракії (дієцезія Фракії)“.

Адміністративні взаємовідносини єпископів виходили з звичаю, який приспособлював церковний поділ до поділу цивільного. У випадку конфлікту між традицією церковного звичаю й новим політичним розподілом території перевагу надавалося сьому останньому. Сю норму якраз вилвлено в 28-му пр. IV Вс. Собору в справі підвищення ієрархічної ступені єпископа нового столичного міста Константинополя: „Престолові Старого Риму отці відповідно дали перевагу, бо то було столичне місто. За тою ж спонукою й 150 боголюбніших єпископів подали рівну перевагу престолові Нового Риму (Правило 3-тє II Вс. Соб.), слухно розсудивши, щоб місто, діставши честь бути містом царя й синклиту та маючи рівні права з старим царственным Римом, і в справах церковних було б возвеличене подібно до нього й було б друге по ньому“. Ще ясніше ця засада переваги моменту

політичного над церковною традицією — вказується в означенню ієрархічної ступені єпископа Ієрусалиму. Ся катедра — безперечно — й найстарша й найповажніша з погляду церковних традицій, але, згідно з постановою 7 пр. I Вс. собору, дістала вона лише п'яте місце — по Римі, Константинополю, Александрії та Антіохії — з огляду на невелике адміністративне значіння Ієрусалиму в порівнянні з згаданими містами. В сьому останньому випадку все ж бачимо, що церковний розподіл не коначне припадав на межі цивільних адміністративних територій, а лише до них припасовувався.

Як бачимо, з часів апостольських установлено певну норму: в розподілі окремих церков кермуватися національно-територіяльним та політично-адміністративним поділом територій, — в більшій чи меншій мірі поділ адміністративний припадав у Римській імперії на межі національно-етнографічні. Ся норма не раз дістала ухвалу соборів місцевих (3 пр. Антіох. собору) та вселенських (6 пр. I Вс. соб.; 3 пр. II Вс. соб.; 28 пр. IV Вс. соб.). Якщо згадані церковні правила постановлено здебільшого *ad hoc*, із приводу тієї чи іншої історичної нагоди, то загальну норму для дальшого часу містить у собі 17 правило IV Вс. собору: „Коли ж царською владою засновано, або буде засновано місто, то розподіл церковних парафій нехай послідує за цивільним та земським порядком“. Сім правилом церква остаточно визнала, як загальну норму, першенство за єпископами, що мали осідок у містах більшого політичного значіння. Тим самим визнано й права автокефалії за тими церквами, що на чолі їх стояли єпископи центральних міст, які мали з погляду адміністративного певне самостійне значіння.

Сими канонами щодо церковно-територіяльного розподілу пересуджується поступовання церкви й на дальші часи, коли політичні й державні обставини змінилися, коли на території давньої Візантії та поза її колишніми межами повстали нові тіла політичні і церковні. В дальших історичних умовах конкретні форми церковно-територіяльного розподілу, що в першу чергу мали на увазі тодішні обставини, вже стали анахронізмом і мали уступити місце новим конкретним формам, відповідно до тих нових обставин, що склалися в реальному життю. Але й надалі, за всяких історичних умовин, церква незмінно провадиться тими самими, в своїй суті, канонічними основами, що найясніший свій вираз знайшли в 17 пр. IV-го Вс. собору: розподіл церковних парафій нехай послідує за цивільним та земським порядком. З сього канонічного коріння вирости в дальшому численні церковно-адміністративні новотвори церковні — нові автокефальні церкви, більшості яких ще й зародку не було в добу всевітніх соборів.

Правна слухність такого поступовання канонічного не підлягає

сумніву й полягає на розрізненню внутрішнього та зовнішнього порядку церковного. Внутрішній устрій, оскільки він не торкається відносин до чинників зовнішніх, — до цивільної громади, до держави, — се річ цілковитої компетенції й права самої церкви. Навіть на становищі політично забороненої громади, церква, як ми бачили на історичних і до нас ближчих прикладах, охороняє не лише свою науку та саме своє існування, але й свій устрій, дисципліну, і в найтяжчих обставинах, хоча й з великими зусиллями, перемагає перешкоди й dokonує чинности там, де потрібно. Але в тих ділянках свого життя, що зв'язані з зовнішніми відносинами, церква вступає в біг зовнішнього життя людського, визнає певні взаємини з чинниками того життя й підлягає певним життєвим вимогам, що з тих взаємин випливають¹⁾. Зокрема справа церковно-територіального розподілу і, як один із вислідів із сього, — справа автокефалії належить до обсягу зовнішнього устрою церкви, — до тої категорії справ, що становить не боже, а звичайне людське право, і взагалі не має характеру незмінности. Тому практика церковна фактично рахується з тими змінами, що мали правні підстави, а канони соборні визнають ту змінність у самій засаді. Можливість і випадки зміни установленої на всесвітніх соборах системи незалежних церков, як щойно згадувалось, найвиразніше передбачено в 17 пр. IV-го Вс. собору, а саме — залежності од змін адміністративного розподілу областей, у зв'язку з обставинами історичної долі кожної даної території та історичного життя кожного даного народу.

4.

Визначення границь та в зв'язку з тим — нових взаїмовідносин церковних із засади належить самій церкві, — сама церква про се постановляє, сама розподіляє межі. Засновання певної церковної області, піднесення тої області до вищої гідности, так само, як і поділ чи сполука двох областей у одну, — все се належить у першу чергу до влади церковної

¹⁾ Як уже згадувалось, церква — не лише божа установа, але й громада людська, вплив її на людину обіймає всі сторони життя, навіть і ті, що належать до компетенції держави. Церковна влада, з погляду джерела, з якого вона випливає, — є разом і божа і людська. Влада божа має своє джерело в тайні священства і залишається поза сферою зовнішніх впливів; влада ж церковна, як людська, діє з уповваження влади державної та підлягає впливам як держави, так і всього чину життя даного народу. Внаслідок тих впливів національні церкви різняться між собою щодо устрою, незалежно од незмінности самих засад того устрою; кожна церква православна незмінно має три ступні установлені Богом ієрархії та заховує соборний зв'язок із вселенською церквою, але адміністрація, як і інші зовнішні сторони церковної установи, формуються під впливом звичаїв та характеру даного народу. Тому зміни церковного устрою, оскільки не перечать вони основним засадам устрою церкви вселенської — богоустановленій ієрархії та соборності церковній, треба уважати за правосильні з погляду як догматики, так і церковного права.

(I Вс. Соб. пр. 6 і 7; II Вс. Соб. при 2 і 3; IV Вс. Соб. пр. 28; Трульського Соб. пр. 36; Картаг. Соб. пр. 98). Навіть визнаючи участь цивільної влади у відповідних випадках, церква установлює й саму засаду щодо цього й презумпцію коли не попереднього рішення самої церкви, в кожному конкретному випадку, то, в усякому разі, цілковитої згідності поступовання цивільної влади з інтересами церкви та з намірами влади церковної. Бо треба твердо на увазі мати, що становище автокефальности для певного організму церковного належить до обсягу не лише державних відносин, а також до обсягу відносин церковних — як внутрішніх, у складі даної церкви, так і міжцерковних, у складі цілої вселенської церкви. Але заразом, як ми бачили, елемент цивільної адміністрації органічно входить у чин адміністрування церковного, стає тут основою церковного розподілу і з необхідністю потягає за собою той розподіл. Вже згадуване 17 пр. IV вс. соб. розподіл церковних територій ставить у безпосередній автоматичний звязок із розподілом політичним, і з сеї засади піяка окрема місцева церква не управнена одмовити іншій церкві незалежності, як скоро вимагають того історичні обставини та довершений, у залежності од них, новий політичний розподіл території. Церковний законодавець уживає способів проти зловживань у сій справі, і тому 12 правилом IV Вс. соб., з одного боку, визнає за неправне односторонне поступовання цивільної влади, з другого — забороняє єпископам „всупереч церковним постановам, удавшись до властей, одну область на дві розтинати, щоб од сього в єдиній області було два митрополити“. Але, помипаючи такі випадки особистого запобігання перед державною владою, компетенція останньої щодо територіяльного розподілу єпархій, на основі 17 пр. того ж собору, не викликає сумніву і, якщо такий розподіл фактично одбувся та переведено його закономірно, то еорсо наступає одповідний розподіл і території церковної. Наочний приклад фактичного доконання такої засади подав імпер. Юстиніян Великий: щоб ушанувати місце свого народження, він утворив (р. 535) окрему префектуру Першої Юстипіани та дарував єпископові сього міста права незалежного архієпископа, шідпорядкувавши йому провінції, що входили в склад сусідніх дієцезій (Новеля 11 і 131).

Так повстають церковно-територіяльні новотвори — автокефальні церкви. Який же шлях од самого їх повстання до легалізації?

5.

Коли автокефальна церква утворилася одповідно до згаданих умов, то правні наслідки того факту наступають автоматично, і момент міжцерковний — визнання нового церковного організму — переходить на той самий ґрунт і одбувається в тих самих умовах, що й визнання новотвору

політичного (державного). З погляду міжнародного права кожний державний новотвір, що має сталу державну владу й не загрожує мирному співіснуванню інших держав, має сам по собі і право субекта міжнародного права — навіть без якої-будь доповнюючої умови, — напр., без особливого урочистого чи неурочистого дипломатичного визнання його існування, — тому він існує й має право на повагу до свого буття. Так само й з засади церковного права, що широко визнає право на міжцерковні зносини з умовою заховання догматичної єдності та самих засад канонічних, кожна автокефальна церква, яка повстала на основі передбачених церковними канонами (34 і 37 Ап. пр.; 9 пр. Ант. Соб.; 6 пр. I Вс. Соб.; 2 пр. II Вс. Соб.; 17 пр. IV Вс. Соб.) політичних обставин, має право на існування та на повагу до свого буття, коли б навіть і не дістала формального визнання (приклад — існування автокефальної болгарської церкви протягом майже ста літ без визнання її колишньою метрополією, Константинопільською патріархією та, вважаючи на сю останню, і більшістю інших православних церков). Право окремих церков щодо влаштування свого адміністративного устрою проф. Є. Голубинський прирівнює саме до права окремих держав: і ті і другі однаково управнені влаштувати свою адміністрацію по своїй уподобі. З сих міркувань заперечення, в згаданих умовах, автокефальности не може мати оправдання ні з засад канонічних, ні з погляду міркувань загально-правних.

Але саме се нестемненне право автокефального самовизначення кожної церкви дуже часто порушалося фактично й з причини непазлежного правного трактування справи¹⁾, і найбільше — просто з причини звичайного людського властолюбства, що позначається в життю земної церкви. З засадничого погляду правного уявляється нормальним, щоб у творенню автокефалії даної церкви брала фактичну участь влада тої церкви, з лона якої виділяється нова церква; але ся ідеальна вимога — лише *ritum desiderium*, відгук ідеального звязку любови початкової доби християнства, що не знаходить собі ґрунту в історичних умовах дальшого життя церкви. Добровільного визнання одною церквою іншої церкви, що од неї одходить, так само трудно ждати, як визнання державного новотвору з боку держави — метрополії. В обох випадках те визнання стає не фактом правних, ще менше — альтруїстичних, мотивів, а наслідком конечної, здебільшого вимушеної необхідности після більш чи менш довгої та тяжкої боротьби.

¹⁾ Як приклад хибного тлумачення церковних норм у справі автокефалії, можна навести одмову константинопільського патріарха Луки Хризверга (1168 р.) суздальському князеві Андрієві Боголюбському установити окрему метрополію в його уділі: церковні приписи щодо границь грецьких єпархій він прикладав до території іншої держави та інших політичних обставин — якраз у порушення 17 прав. IV Всел. собору.

З якими б ідеальними бажаннями не підходити до сеї справи, всі ті бажання розбиваються об проречисті історичні факти, що таким бажанням не відповідають. По вселенських соборах ні одна історично відома автокефальна церква не повстала наслідком лише самої доброї згоди з боку колишньої своєї метрополії¹⁾.

Історія автокефальних змагань сучасних незалежних церков надто багата ілюстраціями до сього твердження. В боротьбі проти визвольного автокефального руху заінтересовані його противники не лише чинили фактичний опір, але й висували аргументи засадничого характеру. Східні патріархи на соборі 1872 р. в Царгороді осудили самий принцип автокефалії національних церков — на національно-політичній засаді²⁾). Лише після довгої боротьби, що виявила безнадійність дальшого опору, визнано автокефальність церков Сербської, Румунської, королівства Грецького, а незалежності Болгарської церкви, що має однакові з ними основи для такого визнання, не визнано й досі. Так само не визнається, з боку колишніх метрополій, автокефалії церкви Української, а також православної церкви в Польщі. Перешкоди в доконанню автокефального права висувуються кожен раз там, де лише можна задержати в своїй, бодай фіктивній, залежності иншу церкву. Се свідчить лише про дійсну природу властолюбних чи більш утілітарних мотивів, що звичайно заперечують визнання церковної автокефальності. Скорше, по слову Христа, мотуз пройде крізь вухо голчане, ніж церковна адміністрація церкви-метрополії піде добровільно на реальні втрати, звязані з визнанням автокефальності.

6.

Всі такі факти заперечення автокефального права походять не з засад церковного права, а, навпаки, з порушення сих засад. Законодавство церковне, як ми бачили, подає широкі можливості унезалежнення окремих церков, — бо се відповідає соборній засаді Східньої Церкви. А zarazом цер-

¹⁾ „Патріархи нікогда не были склонны признавать съ охотой самостоятельность отдѣлявшейся отъ нихъ Церкви и признавали такую лишь тогда, когда историческія обстоятельства дѣлали невозможнымъ непризнание, а съ другой стороны они воздерживались отъ признанія, пока этой возможности еще не наступало“ (Проф. М. Суворовъ).

²⁾ Собор постановив: „1. Ми одкидаемо та осуждуемо племенний поділ, себто племенні ріжвиці, народні сварки, народні змагання та незгоди в Христовій Церкві, як противні євангельській науці та св. канонам блаженних отців наших; 2. Тих, хто приймає такий поділ по племенах та насмілюється на тій основі заводити небувалі досі племенні зборища, ми оголошуємо, згідно з св. канонами, за чужих для єдиної святої кафолічної та апостольської церкви і справжніх схизматиків“. Незалежно од засадничої хибности своіх рішень, собор сеї, як місцевий, і з погляду формального не може мати авторитетности всецерковної.

ква в своїх принципіальних постановах рішуче обороняла право автокефалії та осуджувала прояви властолюбства з боку сильніших єпископів, скермовані на незабезпечене право слабших. Дуже характеристичне, що раз dokonane право даної церкви вважається вже за непорушне та незмінне без волі заінтересованої церкви, хоча-б зовнішні обставини тої церкви змінилися не на користь її автокефального становища. Клясичний приклад засадничої оборони порушеного автокефального права подає 8-ме пр. III Вс. соб. — з приводу скарги трьох єпископів Кипрської церкви (Ригина, Зивона та Євагрія) на єп. Антіохії, що намагався підклонити Кипрську церкву своїй юрисдикції. Митрополит Кипрський був автокефальний, але єпископи Антіохійські намагалися позбавити Кипрську церкву незалежності, — покликуючися на те, що з погляду політичного острів підлягав Антіохійському префектові, та опираючися в тім на цивільну владу. Через оскарження з боку згаданих Кипрських єпископів Третій Всесвітній Собор переглянув справу та ствердив автокефальність Кипрської церкви, означивши категоричністю своєї постанови, яке значіння надає він непорушному захованню автокефальності церков, що вже раніше користувалися незалежністю. Апексійні замахы на незалежність таких церков Собор визнає за „справу, що паново заводиться всупереч постановам церковним і правилам св. апостолів та зазіхає на свободу всіх“. Тому Собор, не обмежуючися спеціальною постановою щодо самої Кипрської церкви, декларує з того приводу закон загальнішого значіння: „Хай ніхто з боголюбніших єпископів не поширює влади на иншу єпархію, що раніше та спочатку не була під рукою його чи його попередників; але як хто поширив та силоміць яку єпархію підклонив собі, то нехай оддасть її, щоб не переступалися правила отців, щоб не закрадалася, під претекстом священодійства, пиха влади мирської, аби не стратили ми потроху, непомітно, тої свободи, що дарував нам кровію своєю Господь наш Ісус Христос, Освободитель всіх людей. Отже Святому і Вселенському Соборові вгодно, щоб кожна єпархія заховувала в чистоті, без перешкоди, ті права, що належать їй від початку, на основі звичаю, що здавна ствердився“. Ідея непорушності автокефалії такі мала тверді канонічні основи, що коли 37 правилом VI Вс. Собору було постановлено визнавати всі належні права за тими членами клиру, які через зовнішні обставини залишили свої єпархії, то 39 правилом того-ж собору ту непорушність права було пристосовано зокрема до автокефального становища єп. Кипрського Йоана, що примушений був залишити о. Кипр із причини нападу сарацин. Таким чином, раз dokonane право автокефальності певної церкви вважається за непорушне за всяких обставин.

В сьому останньому випадку мотивом підпорядкування певної церкви з уневаженням автокефальних її прав стає мотив походження її од старі-

шої церкви, що виступає, яко її метрополія. Ся остання уґрунтовує своє право на звичаю, а затим — на давності. Звичай, розуміється, має своє значіння й на тім його значінню полягає соборне правило: „Хай не порушуються звичаї“⁴. Але походження утворює лише відносини близькості, морального довіря, поваги й не дає само по собі канонічних підстав для залежності. Тому на ділі міжцерковні стосунки, що походили з звичаю, пізніше потверджувалися формально, — лише тими формальними постановами соборів і встановлювалися межі та взаємні права незалежних церков. Отже для потвердження права метропольної церкви на залежність од неї церкви філіяльної потрібна наявність чи договору, чи компетенції соборної постанови, — инакше ся залежність може опиратися на неоправданих заборчих тенденціях, як се, напр., мало місце в справі Кипрської церкви.

В післясоборну добу тенденції підпорядкування одної церкви другій, уневажнення права незалежності все міцнішали — саме з причини, що не було догляду, контролю з боку найбільш компетентного та авторитетного органу церковної влади — з боку вселенського собору. Джерелом таких тенденцій звичайно була стара Візантія. В своїх стосунках із сусідніми державами остання легше годилася на значні уступки політичні, навіть територіяльні, але до останньої можливості стримувалася од визнання автокефалії церкви того чи иншого народу. Грецькі каноністи XII ст. Зонара й Вальсамон, одбиваючи пануючу думку свого часу, змагали підвести канонічну базу під такі заборчі стремління. Основи залежності од Константинополю церков славянських вбачали вони в пр. 28-му Халкідонського собору, що надав Царгородському патріярхові право поставляти єпископів у варварійських краях. Річевим значінням сього правила таке розуміння його цілком виключається, але з тенденцій, що базувалися на такому розумінні, повстало побутове явище тривалої, майже тисячолітньої боротьби на ґрунті автокефального права — його уневажнення з одного боку й оборони — з другого.

Та боротьба викриває сумні явища в життю земної церкви. Життєве пояснення своє такі факти знаходять власне в тому, що як довший час не збираються вселенські собори, то й нема чинної міжцерковної влади — рішаючої й езекутивної, що ті факти своєчасно усувала б та запобігала б повстанню їх надалі. Але разом бачимо в життю церкви з даного обсягу й те глибоко-відрадне явище, що засади церковного права, навіть тимчасово порушувані, врешті здобувають своє річеве в життю оправдання та фактичне здійснення. Закон є нормою, що обовязкова для виконання, незалежно од того, чи вигідне те виконання для одної або другої сторони. Вимога 17 Прав. IV Вс. Соб. обовязкова не лише для тої церкви, що дістає

незалежність, але однаково й для тої, з лона якої вона виділяється. Церква метропольна обов'язана рахуватися з тими умовами — історичними, політичними, національними й у першу чергу церковно-правними, канонічними, які дають слушну підставу для автокефального буття даної церкви. Инакше впертий спротив щодо виконання закону довелося б прийняти як підставу для недоконання закону при наявності усіх правних підстав для впровадження його чинності. Ні з формально-правного, ні з практичного погляду не може життя з тим миритися й шукає виходу, якого шляхи не завжди відповідають вимогам канонічним.

Всі такі факти треба визнати за явища неправні щодо свого походження, оскільки в основі їх лежить ігнорація закону з боку церкви метропольної, й деструктивними щодо dokonання, оскільки в тому має місце порушення легальних шляхів dokonання права. Кореґуючою силою, так би мовити — цілющим бальзамом щодо ненормальних, хоробливих явищ, які походять із надто земних мотивів з боку адміністративних чинників окремих церков, завжди бувала засада соборности — як саме джерело автокефального права в православній церкві, так і охорона його в життєвій дійсності церковній. Те почуття міжцерковної солідарности й міжцерковної охорони основ церковного права, що бачимо його на прикладі Кипрської церкви й що має в своїх глибоких джерелах живодійну засаду соборности, викликає діяльну співучасть у розв'язанні справи з боку інших автокефальних членів вселенської церкви й веде врешті до формальної полагоди справи — до загально-церковного визнання автокефальности тих церков, яких право щодо сього викликало спершу активний спротив. Отож неправні способи — як гвалтовне порушення чи революційне dokonання автокефального права — можуть знаходити для себе пояснення в певних життєвих умовах, але не вважалися за норму поступовання в церковно-правній свідомості церкви. Дозволимо собі тут навести аналогію знову таки з обсягу права міжнароднього: фактичне порушення певних основ міжнароднього права не захитує засадничого їх значіння. Так само і ті порушення церковного чи — стисліше — міжцерковного права, що їх бачимо в історичній або сучасній дійсності, не захитують самих основ автокефальности в православній церкві. Основи ті ясно означено в відповідних канонах церковних, і до фактичного їх dokonання церква завжди стреміла доходити та звичайно й доходила способами міжцерковного порозуміння — духом християнської любови та на основах соборности в церкві, хочби шлях того доходження ускладнявся невідповідними ексцесами та був взагалі тяжкий і навіть хоробливий.

ДЕРЖАВНО-ПРАВНІ ОСНОВИ АВТОКЕФАЛІЇ.

I.

Автокефалія — се первісна форма церковного устрою. Церковна громада з своїм храмом та з клиром, з єпископом на чолі, се вже окрема правоздатна церковна одиниця в великій духовій громаді вселенської церкви. В тій організації церкви, яку провадили апостоли, всесвітній союз таких церков-парафій і був ідеальною організацією вселенської церкви, — організацією, що виключала конфлікти між засадою єднання з одного боку та засадою самостійности — з другого. Але реальне життя, що звичайно змушує координувати ідеальні форми з фактичними умовами, примусило первісну форму церковного єднання — звязок любови — втілити в інші форми, відповідніші новим життєвим умовам. Сама основа церковного єднання — звязок любови та самий принцип взаємовідносин окремих церковних одиниць — самостійний характер співучасті, як результат правоздатности кожної такої одиниці, — залишилися в православній церкві непорушно ті самі; але форми того звязку змінилися: розвинулися та ускладнилися з зростом церковного життя та почасти й порушилися під впливом нових життєвих обставин. Довелось завести звичайний адміністративний порядок із моментами підлеглости та централізації, — той порядок, якого не було раніше, але якого вимагали чи який мимоволі наклали нові умови життя¹⁾; появляються митрополита, патріярша та синодальна форми церковного устрою — з більшою чи меншою при тому участю світської, державної влади.

Але ті зміни в зовнішніх формах церковного життя, хочби які вони були великі, торкалися власне не богоустановленої сторони церковного устрою, а лише самої системи церковних та міжцерковних відносин, що належать до сфери звичайного людського права, а не установ божих. Православні історики каноністи, як проф. Є. Голубинський та проф. В. Болотов, висловлюють слушну думку, що взагалі церковно-адміністративні реформи, які не торкаються богоустановленої сторони церковного устрою, а лише самих адміністративних — церковних та міжцерковних — відносин, можуть належати до компетенції зовнішньої, державної влади. Церковне управління складається з двох елементів, — з того, що в нім єсть богоустановленого, й того, що в нім єсть звичайного, людського. Коли в церковному устрою додержано богоустановленого елементу соборного характеру та ієрархії, то все інше тут належить до сфери звичайної адміністрації й підлягає змінам, як і кожний адміністративний порядок. Тим самим звичайним нормам права підлягає й зовнішня організація церкви.

¹⁾ Е. Голубинський. „Історія рус. церкви“, т. I, пол. I, 257 і дальші.

як людської громади, і в першу чергу адміністрація, зокрема адміністративна централізація церковного устрою. Сей елемент має в церкві те саме службове значіння, як і в звичайній людській громаді, й підлягає тим самим вимогам і законам: повстає, коли того вимагають практичні обставини життя, й зникає так само, під впливом тих обставин. Отже — в сфері, яка не становить божого елемента в церковному устрою, основи права звичайно-людського та церковного — ті самі.

2.

Коли звернемося до церковного законодавства в сфері церковного устрою, то бачимо, що правила соборів про церковну адміністрацію, про права тих чи інших єпископів — се правила не основного канонічного значіння, а звичайні адміністративні постанови, звязані з зовнішнім державним порядком, акти політики, а не Божа установа. Всі такі постанови — змінні, як звичайні людські закони, та обовязкові для иншого часу та для иншого народу лише остільки, оскільки відповідають певним умовам часу й місця, умовам церковним та національно-державним. Коли, напр., соборними постановами заводилось інститут патріарший, то установлено не особливу, вищу ступень священства (патріарх, як єпископ, рівний із иншими єпископами), а лише певну урядову гідність, — установлено не в догматичній частині соборних рішень та затверджено державною владою. Митрополитанський чи патріарший інститути повставали з політичних обставин, — політичне значіння міста підвищувало й значіння єпископа, що в ньому перебував, — й відповідні постанови вселенських соборів лише йшли назустріч адміністративним вимогам свого часу. Коли, напр., 28-ме правило IV вс. соб. розумє про те, що „престолові старого Риму отці (першого вселенського собору) слушно дали перевагу, бо то було столицне місто“, й що відповідно до того отці другого вселенського собору признали рівне право „святішому престолові нового Риму, слушно розмисливши, щоб місто, яке дістало честь бути містом царя й синклиту,... було в церковних справах возвеличене“, — то всі ці міркування — не божої натури, а звичайні, людські, стисло-політичні міркування. І говорити про незмінність та обовязковість таких постанов на дальші часи для всіх православних народів, що виступили потому на кон історичного життя, — не має найменшої об'єктивної, поважної радії. Як скоро Візантія втратила державну самостійність і на колишній її території та поза її межами повстали нові політичні тіла, то давні церковні постанови, пристосовані до політичних обставин колишньої імперії, стали анахронізмом — політичним і церковним та повинні уступити місцем новим рішенням відповідно до нового реального збігу обставин. Коли місто

стало, за термінологією соборних правил, „містом царя й синклиту“, себто столицею держави, то при всяких умовах дає відповідні права чільному представникові своєї національної церкви, що натурально в таких обставинах стає незалежною.

3.

Коли звернемося до того, як церковне законодавство трактувало зокрема справу участі державної влади в церковно-адміністративних справах, то дістаємо певний вислід про широкі її пленіпотенції щодо сього. Виходячи з слів Христа: „Воздайте кесареви кесареви й Боже Богові“ (Мат. 22, 21) та з слів апостола „Нема влади, що не була б од Бога“ (Рим, 13, 1), християнська церква ще в початках свого життя, в добу урядових переслідувань, ставилася до держави лояльно. Кожний християнин, чи то духовний, чи мирянин, трактував себе та й його трактовано з погляду державного, як громадянина даної держави, з певними правами й обов'язками, що випливали з тої державної приналежності. Коли, з часу Константина В., церква вступила в союз із державою, то відносини церкви до держави в засаді не змінилися, — змінилися лише відносини держави до церкви. В основу цих останніх стала староримська засада поганських часів. Римський імператор, як голова держави, був разом і духовним головою народу — *pontifex maximus*. Усі горожани підлягали владі імператора-первосвященника. Сі ідеї поганського римського понтифікату так глибоко вкорінилися в психологію верховної влади, що живуть і дають себе знати і в умовах християнської церкви. Християнські імператори навіть традиційно удержували титул *pontifex maximus*, хоч імператор Граціян формально й odmовився од сього титулу, але й він і його наступники фактично використовували владу, зв'язану з сим титулом, — на сій фактичній основі втручалися в справи церкви, — так само, як і їх попередники. По союзі церкви з державою церковне законодавство взагалі визнавало широкі права візантійського імператора в усіх сферах церковного життя — адміністрації, суду, законодавства. Щодо адміністрації, то найбільше для нашої цілі значіння має справа розподілу церковних територій.

Адміністративно-церковний розподіл територій у греко-римській імперії провадився слідом за розподілом державним, і на тому саме базувалася автокефальність тих чи інших церковно-територіяльних одиниць; патріярхати, напр., були автокефальними церковними дієцезіями за прикладом дієцезій цивільного поділу державної території. На такій засаді церковні території розподілялися спершу звичаєвою практикою, потверджуючися час од часу, в певних випадках, постановами соборів, а вже

17 правило IV^о всел. собору утворює загально-обовязкову норму: „Коли царською владою засновано або буде засновано місто, то розподіл церковних парафій нехай послідує за цивільним та земським порядком“. Сім правилом розподіл церковних територій, — на чому власне полягає право їх автокефальности, — поставлено в безпосередній звязок із розподілом політичним. Отже державна влада, що була повноправна в справі адміністративного розподілу державної території, тим самим стає джерелом автокефальности для нових церков, що повстають на державних адміністративно-територіяльних новотворах.

4.

Таким чином, модифікації церковного устрою в сфері адміністративній належать до компетенції звичайної адміністративної влади — світської, державної, — само собою, в бажаному порозумінню з владою церковною¹⁾. Участь державної влади в установленню та змінах адміністративної сторони церковного устрою, припущену церковними канонами, було доконано фактично, і та участь стала історичною традицією, як новий *usus* для дальшого правотворення. Виразний приклад компетенції державної влади в установленню нової автокефальної церковної одиниці бачимо в утворенню та оголошенню імпер. Юстиніаном автокефальности Нової Юстиніани. Бажаючи вшанувати місце свого народження, сей імператор збудував там нове місто, назвав його своїм іменем — Новою Юстиніаною, утворив там архієпископію, підпорядкував їй сім епархій, виділивши їх із сусідніх церковних територій, та оголосив архієпископію автокефальною. Ніякого церковного канону з сього приводу не було складено, — видапо новелю, — отже це акт не церковного, а суто-державного походження. Державна влада візантійських імператорів, як джерело церковного права, стає певним прикладом для наслідування в інших державах і послідовно потягає за собою дальші правні висновки. Перший і головний висновок той, що державна незалежність самим фактом провадила до незалежности церковної. Болгарська церква стає в XIII ст. автокефальною наслідком політичних комбінацій болгарських володарів із візантійськими імператорами, — спершу без згоди, а після за згодою константинопільського патріярха, що поділяв політичні комбінації свого імператора. В XVI ст. стає автокефальною церква московська — ініціативою московських царів, і царгородський патріярх мав лише помиритися

¹⁾ Як уже згадувалося, IV^о вс. собор 12-м правилом осуджує тих єпископів, що через здобуття грамоти од державної влади намагаються увільнитися од свого митрополита та самим митрополитами стати.

з довершеним фактом¹⁾, вже *post factum* він дав на те згоду, поставивши певні умови того визнання, але тих умов не було додержано; виключно ініціативою державної влади переводиться й дальша реформа в російській церкві: синодальний устрій заведено актом державним, а справу визнання того устрою східними патріярхами полагоджено вже пізніше. В початку XV ст. установлює незалежність української церкви кн. Витовт, скликавши собор єпископів та наказавши їм обрати окремого митрополита. В XVII ст. виникає плян утворення українського православного патріярхату, — плян вийшов із урядових кругів у звязку з деякими політичними плянами (припинити турецькі впливи на Україну, що наче б то провадилися через східних патріярхів); не здійснено сей плян лише з мотивів не церковно-правного, а практичного характеру. В XIX ст., коли православні народи, в звязку з загальним національно-визвольним рухом у Європі, здобували собі національно-державну незалежність, послідовним та натуральним наслідком тої незалежности ставала незалежність церковна — ініціативою та акцією державної влади відроджених народів проти волі патріярхів, з церковної території яких ті самостійні церкви одходили. Визнання з боку колишньої церковної метрополії наступало значне пізніше, по кількох десятках років, і мало воно значіння більш декоративне, ніж правне; умов визнання, поставлених патріярхом, автокефальні церкви (єладська, сербська, румунська, як раніше московська) не виконали. Проте всі державні статuti згаданих церков чинні, отже вони — правні основи устрою тих автокефальних церков, визнані сучасним правом — державним і церковним.

До того треба завважити, що джерелом автокефального устрою бувала політична влада не лише православна, навіть не християнська. Статuti автокефальних православних церков — буковинсько-далматинської, карловацької, сибінської в межах колишньої Австро-Угорської імперії заведено декретами імператорів-католиків. На тих самих основах установлено автокефальну православну церкву в теперішній Польщі, і той акт потверджений визнанням із боку інших автокефальних церков. Незалежність болгарської церкви в XIX ст. установлено фірманом мусульманина — турецького султана; на протести греків із сього приводу слушно з болгарської сторони завважається, що мусульманський султан так само

¹⁾ Року 1448 московський князь Василь Васильович скликав собор єпископів московської землі й наказав їм, щоб вони самі поставили на митрополита Йону, єпископа рязанського. Собор звернувся до правл. соборів та апостолів і прийшов до висновку, що правила ті не забороняють, а навпаки, наказують єпископам певної області поставити старшого святителя чи митрополита. Як на історичні прецеденти, покликалися вони на факти обрання митрополитів собором своїх архиєреїв — Іларіона за кн. Ярослава та Климента за кн. Ізяслава. Врешті поставили Йону на митрополита.

був джерелом церковного права й для усіх східних патріархів: кількаразові реформи церковного устрою в сих патріярхатах заведено також султанськими фірманами¹⁾.

Отже, й чужовірна, навіть нехристиянська влада правоздатна щодо установлення автокефального устрою тої чи иншої православної церкви; гим більше не викликає сумніву правоздатність щодо того влади, яка стоїть на основі конфесії православної.

5.

З погляду ідеального визнається бажаним, щоб устрій даної церкви установлювано шляхом доброго погодження між владами державною й церковною та взагалі між державною владою й тою церковною громадою, що стає обектом такої адміністративної реформи. На ділі ж бачимо, що церковно-адміністративні реформи починаються й переводяться й без згоди церковної влади та громади й навіть проти їх волі. Найяскравіший приклад — синодальна реформа російської церкви. Задумано її без участі й навіть без відома єпископів, крім одного автора „Духовного Регляменту“, архиеп. Теофана Прокоповича, й заведено адміністративним примусом²⁾.

Про примусовий характер церковної реформи свідчить та довга й напружена боротьба, яку провадив державний уряд із церковною владою за заведення статуту автокефальної румунської церкви в половині XIX ст.

¹⁾ Першому патріярхові за турецької влади Генадієві Схоларієві султан дав чин наші першої степені з трійчастим бунчуком та доручив йому духовне й цивільне судоподство над усім християнським населенням турецької держави.

²⁾ Виготовлений регламент не розглядалося соборним способом, а розглянуто лише Святотом та тими архиереями, що були в столиці; підписаний царем, сенаторами, столичними архиереями й архимандритами регламент послано архиереям по епархіях із спеціальним „добрим офіцером“ — лише „для підписанія“. Бувши так репресивно заведена, реформа викликала протести. Ще за Петра I архиеп. Теодосій Яновський говорив у Синоді: „Отнявъ милость свою Богъ отъ сея державы, понеже духовные пастыри весьма порабощены и пасомыя овцы власть надъ пастырями возымѣли“. По смерті Петра регламент просто стали називати проклятою книгою. Серед архиерейв утворилася ціла опозиційна партія на чолі з єп. ростовським Юрієм Дашковим. За царці Єлизавети два члени Синоду митроп. ростовський Арсеній Мацієвич та архиеп. новгородський Амвросій Юшкевич подали царіці меморандум, де вказували на необхідність коли не скасувати синод, то, принаймні, реформувати його так, „дабы онъ, хотя по малой формѣ, священнослуженію церкви соборной... былъ сообразенъ“; Мацієвич, крім того, протестував проти того місця присяги синодальних членів, де цар називається „крайнимъ судією духовныхъ коллегій“, й пропонував свій текст сього місця: „исповѣдую же съ вѣятвою крайняго Судію и Законоположителя духовнаго сего церковнаго правительства быти — Самого Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, полномощнаго Главу церкви и великаго Архисерея и Царя“; коли ж його проєкт не був прийнятий, він одмовився присягати по старій формулі й виїшов із складу Синоду.

В Польщі уряд так само зустрів опір із боку не лише частин єпископату, але навіть громадянства, преси та українського парламентарного представництва, й боротьба тут була остільки напружена, що жертвою непорозуміння трагічно загинув перший голова православної автокефальної церкви в Польщі митр. Юрій. Не менший опір щодо заведення церковної автокефалії зустрів уряд на Україні з боку московського та обмосковленого єпископату¹⁾.

В усіх згаданих випадках державна влада однаково не торкалася богоустановленої сторони церковного устрою, — сторони безумовно недоторканої, й доконувала справу автокефалії з мотивів доцільности. Ті мотиви можуть бути не лише церковного змісту, але й політичного. Фактично утворення нових національних церков, що одділялися од своїх метрополій, завжди було справою політичною.

¹⁾ Автор цієї розвідки, будучи р. 1918 міністром культів на Україні, змушений був такими елементарними аргументами доводити — перед єпископатом на крайовому соборі — konieczність автокефалії української церкви: „Основна засада української державної влади полягає в тому, що в самостійній державі має бути й самостійна церква. Сього однаково вимагають інтереси й держави й церкви. Ніякий уряд, що розуміє свої державні обов'язки, не може погодитися на те, щоб осередок церковної влади перебував в іншій державі. Ще менше можна допустити се в даному випадку — з огляду на кардинальну різницю між обома державами й щодо політичного в них режиму й щодо правно-державного становища церкви на Московщині та на Україні. Тому в своїх відносинах до інших церков українська церква має бути автокефальною під головуванням київського митрополита та в канонічному зв'язку з іншими самостійними церквами. Що ж, далі, до взаємих відносин у нас між церквою й державою, то взаємовідносини ті мають стояти на непорушній основі: кесарево — кесареві, божєе — Богові. Я вказую лише ті основні засади, з якими мусить бути погоджено часткові сторони церковної організації.

„Державна влада має глибоке переконання, що лише на таких засадах збудована церковна організація сдило відповідає церковним, державним і взагалі народнім інтересам. Самостійність церкви допоможе проявитися тим громадським силам, що виявили таку надзвичайну самодіяльність у нашому колишньому національному життю. Ту самодіяльність було приборкано, живі основи церковної соборности занедбано, коли церква наша провадилася чужими, силою їй накинутими, основами життя; але та самодіяльність церковно-народня має віджитися, коли наша церква твердо стане на ґрунт властивого їй самостійного життя — в автокефальній формі.

„Таким чином, автокефалія української церкви — се не лише церковна, але й національно-державна наша необхідність. Се конечна потреба нашої церкви, нашої держави, нашої нації. І хто розуміє та щиро до серця приймає інтереси українського народу, той приймає й автокефалію української церкви. І навпаки. В імені уряду Української Держави маю за честь оголосити його твердо й непохитну думку, що українська церква має бути автокефальною“.

6.

Так само виразно політичним бувало й скасування автокефалії. Не кажучи вже про підпорядкування, що відбулося на наших очах, одній церковній адміністративній владі автокефальних церков на теперішніх територіях Сербії та Румунії, як один із політичних наслідків великої війни, ті самі мотиви скасування церковної незалежності та узурпації церковної влади були й у минулому, далекому од політичних подій теперішнього часу. Болгарсько-тирновський патріархат, визнаний константинопільськими імператором та патріархом із примусу політичних обставин у XIII ст., з тих самих політичних обставин скасований був у XIV ст. З тих самих мотивів скасовано сербський патріархат у XVIII ст., автокефалію грузинської церкви в початку XIX ст. — по скасуванню політичної незалежності Грузії. Але найхарактеристичніший доказ політичної природи таких актів бачимо в обставинах підпорядкування церкви української церкві московській. Церква українська була ще незалежною од московської більш як тридцять літ після політичної злуки України з Московщиною. Протягом того часу московські чинники — політичні й церковні — послідовно провадять до церковної злуки України з Московщиною з цілком отвертою метою — злукою церковною скріпити злуку політичну. Український митрополит фактично був незалежний од царгородського патріярха, але незалежності української церкви формально не було оголошено, бо православним українцям у їх конфесіональній боротьбі зручно було покликатися на свій зв'язок із царгородським патріярхом. Тому, коли тиском на догодливого гетьмана московській владі пощастило досягти, щоб митрополит української церкви прийняв своє поставлення з рук московського патріярха, то се було очевидним політичним надужиттям. Щоб бодай *post factum* виправдати те надужиття, московський цар, а за ним і патріярх, вдаються до царгородського патріярха по згоду на вже фактично доконане підпорядкування церкви української московському патріярхові. Патріярхи царгородський та ієрусалимський (що перебував на той час у Царгороді) однодушно одмовляються визнати таку чинність за канонічне поступовання. Тоді післянець царський звертається за допомогою до турецької влади; ся остання, рахуючи на військову допомогу московського царя в тодішніх політичних обставинах, наказує царгородському патріярхові вволити домагання московського царя. Царгородський патріярх виконує сей наказ і за свою послугу дістає од московського післянца певну суму грошей, не вагаючися дати йому в тому розписку, що заховалася в відповідних архівах і вже надрукована в історичних матеріялах. Отже маємо тут нестеменні докази політичної природи акту церковної злуки, що обтяжений моментами очевидної неканонічності, якої допустилися як політичні, так і церковні чин-

ники: поруч із узурпацією, що доконана політичним насильством, навіть через мусульманську державну владу, бачимо тут неприкриту симонію. Проте, не вважаючи навіть на таку свою неправність, даний акт став фактичною дійсністю з усіма правними наслідками. Церкву українську злучено з московською, а опісля, в порушення умов злуки, формально й скасовано, утворено з обох одну російську церкву. Коли послідовно стояти на точці неправності сього акту з усіма його канонічними наслідками, то довелось б визнати неправність усього церковного чину в колишній російській, себто московській та українській, церкві, а саме неправність поставлення ієрархії, *eo ipso* недійсність творимих тою ієрархією таїнств і т. ин. Але доконаний політичний акт, навіть із усіма канонічними порушеннями, залишається чинним фактом реальної дійсности, так само, як неправна узурпація в сфері політичній не одкидає чинности виданих за узурпації законів на час сеї узурпації.

7.

Визнаючи правну чинність державного закону в творенню церковної незалежности, треба ще завважити, що для такої незалежности нема потреби, щоб населення нової автокефальної церкви конче було політично незалежним. У межах колишньої Австро-Угорщини православне населення творило кілька незалежних церков — буковинську, карловацьку, Германштадську, — населення тих церков — українці, серби та румуни в Австрії — не було незалежним, проте мало свої автокефальні церкви. Сучасні православні греки поділяються на сім окремих незалежних церков, і населення навіть чотирьох східних патріархатів не користується політичною незалежністю. Отже незалежність політична не стає конечною передумовою незалежности церковної, тим часом як політична незалежність звичайно веде послідовно до утворення церковної автокефалії.

Політичні умови, що стають основою для утворення самостійних православних церков, фактично досить прості: се — певні форми сталої громадської організації, що дають гарантію сталої організації церковної. „В кожній країні, де народ, із причин політичних, національних, історичних, виявляє можливість і здатність до громадського самоуправління, він має право на існування самостійної, автокефальної церкви“ (проф. М. Горчаков). Фактичний приклад тому — знову таки православні церкви в межах колишньої Австро-Угорщини.

СХЕМА АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЮ

МІЖЦЕРКОВНА КОНСТРУКЦІЯ АВТОКЕФАЛІЇ.

РІЖНИЦЯ УСТРОЮ ОКРЕМИХ КОНФЕСІОНАЛЬНИХ ЦЕРКОВ.

1.

Правительственну владу в церкві засвоїв Христос своїм апостолам, як ієрархії заснованої Ним церкви. По преемству дістали її од апостолів єпископи — вищий ступінь церковної ієрархії після апостольського часу. У визнанню превалюючої ієрархії в церкві, не лише в змісті містеріяльному, але й правительственному, сходяться всі християнські конфесії. Але поза тим, щодо характеру й міри тої влади, окремі християнські церкви значно ріжняться між собою, й од сього залежить також ріжниця їх устрою.

Основна ріжниця полягає в положенню ієрархії серед усього складу церкви, себто, чи ієрархія виділяється з загального складу церкви, як окрема правляча кляса (*ordo ecclesiasticus*), чи, заховуючи в своїх руках провід щодо правительственної влади, визнає певну участь в тій владі й для решти церковного складу.

Перша ознака стала засадою церкви римо-католицької. Як ми вже згадували, доктрина сеї церкви надає всю церковну владу в усій повноті лиш ієрархічній клясі в церкві. На чолі тої кляси стоїть єпископ самих єпископів, намісник Христа й видимий голова церкви — римський єпископ. Йому одному належить повнота церковної влади, — всі інші органи церковної влади діють лише з його уповажнення. Коли говорить він *ex cathedra*, то правительственні його права перевищують компетенцію собору — не лише місцевого, але й всесвітнього, який має дорадче значіння — за повноти правительственної влади намісника Христового.

Церква протестантська за церковною владою визнає право учити й творити таїнства, а право управління формально засвоює владі світській. Фактично ж вищі органи протестантської ієрархії, як уже згадувалося, дістали значіння сильної, централізованої по окремих країнах, адміністративної влади.

Православна церква стоїть на засаді, що апостоли дістали уповажнення од Христа не зокрема кожний, а всі разом та в рівній мірі; тому й повнота церковної влади належить лише всьому єпископатові, од якого влада переходить уже до окремих його членів. Таким чином, всі єпископи

в рівній мірі уповажені на управління всією церквою й з того погляду становлять вищий ступінь всесвітньої церковної ієрархії, над якою вище стоїть лише невидимий Голова церкви — Христос (А. Павлов). Єпископи в православній церкві рівні одні одним між собою, — митрополит, екзарх, патріарх чи інший голова церкви — лише перші серед рівних.

Приймаючи, що єдиний Голова церкви — Христос, православна церква не визнає потреби об'єднання вселенської церкви в одному адміністративному осередку, — тим самим не визнає одної зовнішньої загальної, зокрема персональної, влади церковної. Всецерковна влада в церкві православної належить установі, що має в собі елементи всецерковного представництва — не лише з рівноправною та рівномірною між собою участю всього єпископату, але й з участю також, у певних межах, клиру й мирян. Це — соборна засада православної церкви, що виявляється практично в формі спільного для всієї церкви соборного органу — вселенського собору і в автокефальному устрою окремих крайових церков із їх устроєм на тих самих соборних засадах.

Ся риса співділання всіх, у свою міру (Ефес., IV, 7), членів церкви й стає головним чином тою ознакою, що одріжняє православну церкву од інших конфесіональних церков, яких устрій збудовано на інших основах. Православна богословська думка визнає засаду соборну в церковному управлінні в протилежність до одноособової засади римо-католицької церкви й секуляристичним стремлінням протестатства.

2.

КОНСТРУКЦІЯ СОБОРНОГО УСТРОЮ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ.

Виявляючи рівномірну участь в управлінні всією церквою на соборах, всесвітній єпископат через окремих своїх представників порядкує певними частинами території всесвітньої християнської церкви — місцевими церквами. Необхідність існування окремих — самостійних, автокефальних — церков доведено, як бачили ми, й законодавством православної церкви, й її практикою. Поширена по цілому світу, церква, з погляду православного, складається з крайових церков. Ся сполука рівнорядних автокефальних церков і творить звязок всецерковного федеративного устрою в протилежність до централізованого устрою інших християнських конфесій.

Кожна крайова церква, хоч і творить частину всесвітньої церкви й перебуває в звязку з іншими церквами, в той самий час — автокефальна, незалежна од якого-будь іншого церковно-громадського об'єднання. В тих межах взаємного звязку, про які ми говорили давніше (додержання науки віри, основ устрою, поваги до права й звичаїв інших церков),

кожна автокефальна церква, як незалежна організація, не підлягає іншій зверхній церковній владі й провадить свої внутрішні справи цілком самостійно. Права окремих церков щодо улаштування своїх внутрішніх справ ті самі, що й права окремих держав. Як кожна держава улаштовує свою внутрішню організацію по своїй власній уподобі, так само по своїй уподобі улаштовує свої справи й кожна окрема церква, зовсім не рахуючися з тим, чи се відповідає яким прецедентам або бажанням інших церков¹⁾. Коли кожна християнська громада з своєю ієрархією становить в ідеї й була в історії самостійною церквою та провадила свої справи незалежно од других церков, сполучуючися з ними лише в союзі любови, то тим більше се право самостійного розпорядження своїми справами належить національному колективові церков, яким єсть кожна автокефальна церква. Стоячи на сьому канонічному ґрунті, православна церква не дозволяла, щоб хто один чи яка одна церква вирішала справи вселенського порядку й постановляла свої норми для всіх складових, але автокефальних, частин всесвітньої церкви. Звідси натурально випливає, що вища влада в церкві — се цілокупна влада автокефальних церков та що в рішенню справ, які належать до всієї церкви, потрібна участь усіх незалежних церков. Тому усякий історичний факт підпорядкування одної церкви іншій церкві — можна розглядати з правного погляду не инакше, як факт неправної узурпації, цілком відповідно до того, як ми вважаємо за узурпацію, коли одна держава заволодіє иншою окремою незалежною державою.

У своїх внутрішніх справах кожна автокефальна церква, як самостійна, розвивається відповідно до тих національних та політичних відно-

¹⁾ „Въ сферѣ государственной, по отношению къ международному, занимающему насъ вопросу, между людьми твердо признано и общепринято, во-первыхъ, что одно государство не имѣетъ права посягать на подчиненіе себѣ другого, — во-вторыхъ, что каждое государство у себя дома имѣетъ полное право распоряжаться своими дѣлами совершенно самостоятельно и ни отъ кого независимо. Эти два общія положенія имѣютъ совершенно одинаковое значеніе какъ въ области чисто государственной, такъ и въ области церковной, покольку послѣдняя (во всемъ объемѣ своей административной централизаціи) не есть область собственно церковная, а церковно-государственная. Какъ ни одно государство не имѣетъ права посягать на подчиненіе себѣ другого и какъ каждое государство имѣетъ право распоряжаться своими внутренними дѣлами совершенно самостоятельно, такъ, въ буквальную, можно сказать, параллель къ этому ни одна частная церковь не имѣетъ права посягать на подчиненіе себѣ другой такой же и каждая частная церковь имѣетъ право устроить свои внутреннія дѣла совершенно ни отъ кого независимо. Объемъ и сущность правъ въ послѣднемъ случаѣ совершенно одни и тѣ же, что и въ первомъ, ибо и въ церкви въ этомъ случаѣ дѣйствуетъ не право божественное, которое сюда вовсе не простирается, а обыкновенное право человеческое“ (Е. Голубинскій. Исторія русской церкви, т. I, ч. 1, ст. 259).

син, серед яких перебуває; а що більшість автокефальних церков перебуває в одмінних національних та політичних умовах і в своїй громадській конструкції пристосовується до форм громадського й державного устрою, то й більшість їх має иншу історію свого повстання та більш чи менш своєрідний зовнішній устрій.

З того, що межі крайової церкви звичайно припадають на межі державні, не впливає конечність державного підпорядкування церкви в основах її життя. Зв'язана з життям своєї пастви щодо зовнішніх форм громадських і державних, церква захоче не лише науку віри, але й основи свого устрою. Що ж взагалі до залежності й свободи церковного життя, то „міра свободи членів церкви залежить од міри свободи взагалі в державі: коли посилюється в державі свобода, то збільшується й міра свободи членів церкви, і навпаки“ (М. Горчаков).

3.

ЗМІСТ І УМОВИ АВТОКЕФАЛЬНОСТІ.

Питання, зв'язані з правом незалежності окремих церков, часто бували об'єктом церковного й державного законодавства. Тому в законодавстві знаходимо конкретні вказівки, в чому полягає незалежність крайових церков.

Найперша умова незалежності крайової церкви — незалежність її ієрархії од иншої церкви. Щодо того єсть ясне, вже нами згадуване в справі автокефалії кипрської церкви, 8 правило III-го всесвітнього собору, що заповідає: „Хай ніхто з боголюбивих єпископів не поширює влади на иншу єпархію, що раніше та спочатку не була під рукою його чи його попередників; але як хто поширив та силоміць яку єпархію підклонив собі, той нехай оддасть її, щоб не переступалися правила отців“.

Ієрархічні права, що належать спеціально тим чи иншим церквам, стають певною ознакою їх незалежності. Таке право церкви ієрусалимської означено в 7 пр. I вс. соб., право церкви константинопільської — 28 пр. IV вс. соб.

Важливою ознакою церковної незалежності єсть право місцевого законодавства й незалежного суду, передбачене 37 пр. апост. (про установлення й компетенцію крайових соборів) і далі розвинуте 2-м пр. II вс. соб.

Послання східних патріархів 1724 р., де наведено постанови ієрусалимського собору 1672 р., підкреслює значіння своєрідних місцевих звичаїв та богослужбових обрядів крайових церков.

4.

ТЕОРІЯ ПЕНТАРХІЇ.

Не можна не згадати про спробу в лоні східної церкви утворити конструкцію єдиної церковної влади в формі обмеженого колективу представників окремих церков. Се т. зв. теорія пентархії чи теорія пяти змислів, що виникла в добу посилення централізації церковної влади в Візантії.

Догматично церква уявляється як збірна маса рівнозначних одиниць, по кількості чинних єпископів. Але в дійсності церква в такому атомістичному стані була лише в добу апостольську. В міру свого розвитку вона використовує в своєму устрою історично утворені форми громадського й державного управління й зокрема — систему централізації. Зосередження церков біля патріярших катедр привело до погляду, що представники сих катедр стали представниками всієї церкви. З погляду сеї теорії вища світова влада церковна належить цілокупності п'ятох патріярхів (римському, царгородському, александрійському, антиохійському та ієрусалимському). Таке твердження доводилося через штучну аналогію між п'ятьма патріярхами та п'ятьма змислами людського тіла: як тіло регулюється п'ятьма різними змислами, що існують в одному організмі, так церква провадиться спільною владою п'ятох патріярхів. Найширше уґрунтування сеї теорії пентархії знайшла в знаного візантійського каноніста Федора Вальсамона, що за її допомогою доводив спільність і рівність патріярхатів.

Але ж ще на самому початку теорія пентархії зазнала річевого удару з боку Риму, бо римська церква та її представники не хотіли визнавати ніякої сторонньої влади. З огляду на се теорія пентархії перейшла в тетрархію патріярхів — у цілокупність влади чотирьох східних патріярхів. Не вважаючи на дальші річеві — історичні — заперечення сеї теорії, патріярхи царгородські, що послуговувалися нею в своїх інтересах, покликаються на неї та обороняють її й значно пізніше. Р. 1693 в константинопільському патріяршому синоді обмірковувано відповідь на запит, що дістав його патр. Каленик, — скільки в східній церкві патріярших тронів і яким ієрархам належить засвоювати патріяршу гідність. Визнано прѣ тому, що правилами всесвітніх соборів та царськими законами установлено чотири патріярхати, до яких опісля ще додано московський; автономні ж архієпископи: охридський, кипрський, іверійський та печський дістали свою гідність із ласки царів і патріяршої гідности не мають та не заводяться до патріярших каталогів; до того ж патріярх із своїм синодом накладають анатему на кожного, хто коли-небудь насмілиться назвати патріярхом кого иншого, крім згаданих патріярхів, канонічно установлених

правилами церкви. Ся ідея тетрархії, що на ділі прикривала абсолютні тенденції константинопільського патріярха, який фактично головував над іншими східними патріярхами, впала на відповідний ґрунт у Московщині — для доконання тих самих тенденцій. Знаний Арсеній Суханов доводив грекам, що їх чотири патріярхати установлено було лише для їх держави та що утворено їх не вселенськими соборами, а „по царському изволенію“. Тож повставала з сього на Московщині думка, що „благочестивый царь... аще и по власти можаше превысочайший престоль патриарший устроить, яко царь и самодержецъ“. Київський учений Симеон Полоцький навіть запропонував утворити на Московщині стільки патріярхатів, скільки було їх у греко-римській імперії, і сю думку трактувалося свого часу дуже поважно. Недоконана на терені московському, теорія пентархії продовжує жити в свідомості царгородських патріярхів, що повторяють її ще й у XIX ст. — з приводу повстання нових автокефальних церков.

Теорія пентархії мала в собі деякі традиційні основи східної церкви та практичні цілі, яким не можна одмовити слухності. Принцип пентархії чи тетрархії виявляв ту правну ідею, що всесвітня влада церковна може існувати лише в формі не абсолютистичній, а федеративній; в своєму чистому вигляді та ідея обороняла церкву од замахів на незалежність того чи іншого патріярха. Але се був штучний вихід, яким у дальшому прикривалися властолюбні замахы царгородського патріярха. Теорія пентархії не має для себе якоїсь формально-правної підстави, — в постановах соборів не можна знайти вказівок, щоб патріярхів було лише пять. Не більше знаходила вона підстави і в реальному життю. В міру того, як виникали нові місцеві автокефальні церкви, вони правно чи бодай фактично доконували право незалежності од фіктивної влади пентархів¹⁾.

¹⁾ „Если бы пять патриарховъ греко-римскихъ и дѣйствительно учреждены были вселенскими соборами, то изъ этого ровно бы ничего не слѣдовало. Канонисты греческіе забываютъ, что вселенскіе соборы вмѣстѣ съ общими дѣлами всей вселенской церкви занимались еще частными дѣлами и церкви греко-римской: учрежденіе ими пяти патриарховъ, если бы оно дѣйствительно имѣло мѣсто, значило бы только учрежденіе ими сихъ патриарховъ для этой церкви греко-римской и болѣе ничего. Но вселенскіе соборы не учреждали патриарховъ, которые вмѣстѣ со всей системой церковно-административной централизаціи являлись еще до нихъ (I всел. соб. пр. 6 и 7 и III всел. соб. пр. 8) и которые во времена ихъ, но вовсе не по ихъ установленію, стали называться патриархатами вмѣсто прежняго имени діоцезовъ... Вообще греко-римскіе патриархаты были административные округи частной греко-римской церкви и болѣе ничего: какое отношеніе они могли имѣть къ церкви вселенской и какимъ образомъ они могли быть учреждены для всей ея! Само собой разумѣется, что никто никогда не опредѣлялъ, чтобы патриарховъ было во вселенской церкви пять, а не болѣе; но равнымъ образомъ никто никогда не опредѣлялъ и того, чтобы ихъ было пять, а не болѣе, и въ церкви греко-римской (Е. Голубинскій. Исторія русской церкви, т. I, ч. 1).

Отже маючи в засаді своїй деякі слушні моменти соборності й федеративности вселенської влади церковної, теорія пентархії з зростом церковно-громадської самосвідомости, з повстанням нових автокефальних церков, щораз більше тратить ґрунт для себе й власне не була зреалізована, бо в дійсності лише викривляла згадані моменти в напрямі одноособового абсолютизму, чужого й невідповідного для правних традицій східньої церкви. Правна засада щодо вищої влади в східній церкві полягає в тому, що належить вона цілокупно всім автокефальним церквам однаково й без винятку.¹⁾

КОНСТИТУЦІЯ АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЮ.

ВСТУПНІ УВАГИ.

Церковний устрій, зв'язаний із основами порядку догматичного, має в своєму життєвому значінню здебільшого характер і цілі практичні, — змагає способами своєї зовнішньої конструкції найдоцільніше задовольнити потреби земної церкви, як громадської організації. Церковне управління, що діє в умовах даного устрою, має на увазі інтереси земного добра церкви й торкається тих сторін життя, в яких церква виступає як

¹⁾ „В области церкви такъ же, какъ и въ области государства, люди сохраняють склонность злоупотреблять своими правами, преувеличивая ихъ значеніе и перетолковывая ихъ по своему желанію. Въ церкви греко-римской, не на основаніи какихъ-нибудь предписаній божественныхъ, а просто волею человѣческою, учреждена была система административной централизаціи, которая на высшей своей ступени состояла изъ пяти патріархатовъ. Эти административные пять патріархатовъ, имѣвшіе свое значеніе для церкви греко-римской, которую и для которой были учреждены, для другихъ церквей имѣли столько же значенія, сколько для другихъ государствъ имѣло значеніе то обстоятельство, что имперія греко-римская раздѣлена была на такое, а не другое количество генералъ-губернаторствъ (діоцезовъ), т. е. рѣшительно и совершенно никакого. Но греки, нѣкоторое время представлявшіе собою почти всю вселенскую церковь, ибо христіанская вселенная нѣкоторое время вся заключалась въ предѣлахъ имперіи греко-римской, возмѣли притязаніе смотрѣть на эти, касавшіся ихъ и никого больше, патріархаты, какъ на административный строй, имѣвшій обнимать собою всю церковь вселенскую, и въ то же время, такъ какъ о патріархатахъ говорятъ вселенскіе соборы, производить ихъ учрежденіе не отъ своей собственной воли, но отъ воли божественной, дѣйствовавшей черезъ эти послѣдніе. „Вселенскіе соборы учредили пять патріархатовъ для всей церкви вселенской“, т. е., иначе сказать — вселенскіе соборы будто бы опредѣлили, чтобы всѣ церкви во всей вселенной находились подъ вѣдѣніемъ церкви греко-римской, — такovy были взгляды, притязанія и увѣренія позднѣйшихъ грековъ. Эти притязанія были совершенно равносильны тому, какъ если бы греки говорили, что вселенскіе соборы подчинили всѣ государства въ мірѣ ихъ государству греческому. Но такъ какъ, выдумывая притязанія, они исключительно себя же самими усвоили право суда относительно ихъ вѣрности, то людямъ, повывъ въ христіанствѣ и не знавшимъ своихъ правъ, ничего не оставалось болѣе, какъ согласиться съ ними“ (Е. Голубинскій. Исторія русской церкви, т. I, ч. 1).

видима земна громада. Порядкування справами в цьому обсягу не має в собі нічого містеріяльного чи догматичного й творить повну аналогію до того, що властиве й іншим земним згромадженням. Тож, говорячи про устрій церкви, маємо на увазі її структуру та її завдання громадського порядку, як товариства людей на звязку віри, ієраxії й таїнств.

Завдання ці наказували організувати устрій церковний відповідно до умов і вимог життя, доцільно їх використовуючи для досягнення земних цілей церкви. Той устрій складався в току самого життя церкви. Собори не лише всесвітні, але й попередники їх — крайові собори післяапостольської доби, здебільшого вже рахувалися з довершеним фактом церковного устрою, як утворився він у дійсності на основі практики й традицій перших проповідників Христової науки — апостолів. Тому в правилах церковних нема багато того, що установилося фактично, — згадка про діючу практику виникає здебільшого тоді, коли соборам довелося в ній заводити ті чи інші зміни, взагалі їх корегувати. Зокрема дуже мало в соборних постановах маємо вказівок щодо устрою церков крайових, особливо ж щодо устрою в них єпархіяльного та парафіяльного. Тому в питаннях організації крайових церков, як і взагалі в справі церковного устрою, не можна обмежуватися самими позитивними вказівками канонів церковних, а треба виходити в значній мірі з засад церковного устрою, поданих у св. Письмі, в писаннях учителів церкви та в канонах соборних.

КРАЙОВА АВТОКЕФАЛЬНА ЦЕРКВА.

В історичному процесі свого життя православна церква поділялася на окремі місцеві церкви, що переживали ріжну долю.

Перші прихильники християнства утворили першу церковну громаду в Ієрусалимі. Згодом, із поширенням науки Христової, церковні громади утворилися й по інших місцях, заховуючи звязок між собою, та виробили певний внутрішній порядок взаємних стосунків. Основними церковними громадами стали парафії. Із кількох таких громад повстали округи — характеру теперішніх округів деканальних. Із певної кількості округ утворилися єпархії, з єпархій крайові церкви, а цілокупність сих останніх творить всесвітню церкву.

В сій системі церковної організації крайова церква займає посереднє місце між всецерковним органом і дрібнішими місцевими організаціями церковними, які вона обєднує в собі. Сукупність єпархій, із складовими їх установами, та рівноправних із ними організацій, обєднаних історично чи національно на основі правил вселенської церкви під одною спільною церковно-адміністративною владою, й творить крайову автокефальну церкву,

незалежну од якої-будь іншої церкви щодо свого внутрішнього устрою та своєї внутрішньої чинности.

Історичне життя сих церков виходило з засад православної церкви, яка, визнаючи природність національного моменту в церковному життю, робить із того й практичний вислід: визнає існування самостійних, автокефальних церков, що звичайно припадають на національні межі народів.

Природний поділ церковних територій за ознаками національними здавна був головною основою поділу церкви. Історія християнської проповіді доводить, що апостоли проповідували євангеліє переважно в головних містах — в тій думці, що з головних міст християнство поширяться й на околиці. Тієї ж тактики додержували й паступники апостолів. Звідси, натурально, головні міста того чи іншого народу, що були адміністративними його осередками, ставали й духовним осередком для інших міст і сел. Як на доказ такої практики, можна покликатися на слова Тертуліяна: „Обійди апостольські церкви, що в них досі стоять самі їх катедри, з яких читаються автентичні їх послання, виявляючи голос та обличчя їх. Коли недалеко од тебе Ахая, то маєш Коринт; коли живеш недалеко від Македонії, то маєш Филипи, маєш Тесалоніку; коли можеш іти в Азію, то там єсть Єфес; коли живеш недалеко од Італії, то маєш Рим“. Морально-просвітній вплив головних осередків розповсюдження християнської проповіді мав своїм натуральним наслідком і правне об'єднання християнізованих народів у крайові церкви.

Отже головною основою поділу єдиної православної церкви на церкви місцеві здавна був натуральний розподіл християнської людности по окремих національних територіях чи національностях. Як ми вже вгорі згадували, ся засада, піддержана практичними мотивами, коріниться в старохристиянській традиції поваги до національної гідности народів, що становлять тіло церкви й одріжняються один од одного мовою, національною вдачею та укладом свого соціального життя.

Засада ся в самій дійсності переходить через усю історію православної церкви до нашого часу. Вже правило апостольське 34 наказує, щоб єпископи кожного народу знали першого між ними та визнавали його за свого голову. Таким чином голова певної крайової церкви перебуває в адміністративнім осередку даної території. Таке визнання природної засади церковного поділу мало наслідком, що церковно-національна емансипація окремих церков одбувалася без тих катастрофічних наслідків, що провадили б аж до догматичного розриву, як се було на Заході. Хоча й бачимо часовий занепад сеї засади автокефальности, але, як норма церковного поділу, вона існувала завсіди й, як про се докладніше сказано в іншому місці, після державного визнання християнської релігії дістала формальне

потвердження. На тих основах утворилися на Сході окремі церкви — константинопільська, александрійська, антіохійська, ієрусалимська, кипрська, ново-юстиніянська та грузинська чи іверська. В дальшому появилися окремі церкви — болгарська та сербська, при чому на болгарській території існувала ще окрема охридська архієпископія, що неслухно виводила свій початок із архієпископії Нової Юстиніяни; церкви київська (українська) та московська, що протягом свого історичного існування не раз сполучалися та розділялися, аж поки не розділилися остаточно р. 1919; церква румунська; церкви карловицька, цетинська, сибінська та буковинсько-далматинська, що по великій війні перестали окремо існувати, будши прилучені до церков сербської та румунської; архієпископія синайська; церква королівства грецького; православна церква в Польщі.

ЦЕНТРАЛЬНИЙ УСТРІЙ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ.

Кожна автокефальна церква має органи загально-церковного й місцевого значіння.

Органи загально-церковні служать для звязку з иншими автокефальними церквами й разом адміністративно обєднують окремі місцеві органи церковні.

КРАЙОВИЙ СОБОР.

Як у церкві всесвітній вищим органом правительственной влади єсть всесвітній собор, так у церкві крайовій таким органом влади єсть собор крайовий.

Установа соборів творилася й розвивалася в історії послідовно. Вищий ступінь у соборній системі становили собори всесвітні, в яких брали участь представники цілого християнського світу або, принаймні, стільки їх, що могли представляти всю церкву. За ними на дальшому ступні стояли собори крайові, в яких брали участь представники одної чи кількох крайових церков. Найбільш уживаний тип соборів крайових — собори представників одної крайової церкви.

Крайові собори установлено було збирати двічі, а потім — раз на рік (пр. ап., 20, 37; I, 5; IV, 19; VI, 8; VII, 6). Право скликати сі періодичні собори та головувати на них належало митрополитам та патріярхам, без яких собор не міг би бути правосильним (пр. ант. соб. 20). На заклик митрополита чи патріярха всі єпископи даної області мали прибути на собор у вказане місце та в назначений час; хто б не прибув без слушної причини, підлягав установленій карі. Для дійности собору конечна була присутність на йому, крім головуючого, ще трьох чи — найменше — двох єпископів.

Як ми вже бачили, на соборах всесвітніх, що повстали в час визнання церкви з боку державної влади та одбувалися під значними впливами тої влади, рішаючий голос палежав єпископам, але й елемент мирський був тут присутній, приймав активну участь у соборних нарадах, і йому належало рішаюче право реценції. Щодо соборів крайових, то вони мали виразну й тверду традицію співучасті мирського елемента, — участь того елемента тут, з часів апостольських, заховувала велике значіння. Навіть і пізніше, в добу візантійську, ці собори не зазнали значного впливу чинників державних та церковних, що намагалися тепер обмежити участь мирського елемента в церковних справах; тому народньо-громадський елемент не тратить тут свого значіння, що виявилось головню в чинності обрання кандидатів на ієрархічні посади. „В справі соборів місцевих візантійське правительство не так близько входило, — їх постанови, принаймні в перші часи, не підлягали урядовому затвердженню. Народньо-громадський елемент не тратить тут свого значіння на соборних нарадах; церковна свідомість надає всьому громадському представництву важливе канонічне значіння. Найкраще се видно на тій категорії справ, що була найзвичайнішою на місцевих соборах, — на справах про постановлення та про деградацію по суду єпископів“ (Ф. Мищенко).

Крім сеї загально-церковної традиції, маємо, на територіях окремих крайових церков, ще традиції місцеві. Особливо виразно такі традиції виступають на території колишньої української церкви. Традиції ті стають правним матеріалом, тим ціннішим, що, як згадувалося, загально-церковний матеріал щодо крайових соборів — дуже обмежений; дані ж із обсягу практики соборів всесвітніх сюди не належать з причини ріжшого характеру сих двох категорій соборів, які ріжняються як обсягом справ і компетенції, так і — в певній залежності од того — своїм складом.

Собор вирішає справи „канонічні й євангельські“¹⁾ (VII, 6), — себто такі, що належать до науки віри та до церковної дисципліни. В сих

¹⁾ „По опредѣленію VII вселенскаго собора (пр. 6), въ компетенцію соборовъ періодическихъ входили дѣла каноническія и евангельскія. Къ первымъ относились дѣла церковнаго управленія въ обширномъ смыслѣ этого слова, а именно: 1) изданіе правилъ и постановленій, обязательныхъ для всей іерархіи и для всѣхъ простыхъ членовъ данной церкви (функція законодательная); 2) дѣла административныя въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, куда относятся: замѣщеніе вакантныхъ епископскихъ кафедръ (апост. 1; I вс. 4, VII вс. 3, ант. 19, 23 и др.), учрежденіе новыхъ епископій (кар. 98), увольненіе епископовъ отъ должности (посл. ефесск. соб. къ памф. епископамъ) и перемѣщеніе ихъ въ другія епархіи (апост. 14. антиох. 16), наблюденіе за управленіемъ церковными имуществами по епархіямъ, согласно съ каноническими постановленіями объ этомъ предметѣ (апост. 25), такъ что, напр., отчужденіе церковнаго имущества могло быть совершенно мѣстнымъ епархіальнымъ архіереемъ только съ разрѣшенія митрополита

справах належить соборові вища влада законодавча, адміністративна, судова й контрольна. Але компетенція власне крайового собору щодо сього обсягу справ обмежена місцевим значінням собору, а саме: законодавча влада його має опиратися на законах всесвітньої церкви й виявляти собою її засади та її дух. „Щодо законодавчої чинности крайових соборів, канони звертають увагу на те; щоб закони сих соборів не тільки не порушували вселенської основи церковного устрою і не перечили духові церкви Христовій (саме духові православія), святости, моральної чистоти та ієрархічних прав, але на увазі мали б лише певні сторони канонів, а не загальний зміст їх, тільки зовнішнє їх застосування, а не внутрішню силу, тільки форми церковного управління, а не істоту його“ (єп. Никодим Милаш).

В попередньому ми вже торкалися питання про право голосу мирянь на соборах вселенських. Щодо того права на соборах крайових, то в даному випадку одпадає підстава для того обмеження, що визнається слушним для вселенських соборів, бо, як щойно завважалося, справи канонічні й догматичні на крайових соборах не можуть мати основного значіння, бо таке значіння їх лежить поза компетенцією собору. В тому ж обсягу справ не лише канонічних, але й „євангеліських“ (наука віри), в якому сі справи можуть тепер трактуватися на крайових соборах, справи сі не виходять із тої сфери, в межах якої в церкві православної притягається до співучасті й елемент мирський у ділянках учительства, управління й навіть священнодіяння. Практика соборів української церкви, що не виключала з компетенції мирян таких основних моментів церковного життя, як розгляд символічної книги та богослужбової практики на соборі 1640 р., та засвоювала їм навіть право вибору конфесіональної позиції, як, напр., на берестейському соборі, вже, безперечно, належить до обсягу „справ євангеліських“. Коли б навіть, за найбільшого ригоризму щодо прав мирського елемента в справах науки віри, в яких проте „сторожем благочестія єсть само тіло церкви, народ“, виключити сі справи з компетенції мирян, то решта справ, що можуть стати об'єктом праць соборних, так близько входить у життя церковної громади й так одповідає її компетенції, що ледве чи з річевого й правного погляду потрібно тут вимагати виключної

и его собора (кар. 42; VII всел. 12), наконецъ — вообще принятіе мѣръ по отдѣльнымъ епархіямъ; 3) дѣла судебныя: соборъ является судомъ или первой, или второй инстанціи, смотря по существу самихъ дѣлъ, подлежащихъ соборному рѣшенію... Къ такъ называемымъ евангеліскимъ дѣламъ соборной компетенціи относились: 1) всѣ дѣла о предметахъ віроученія и нравоученія, по поводу возникавшихъ въ мѣстной церкви спорныхъ религіозныхъ вопросовъ, до окончательнаго рѣшенія ихъ на вселенскомъ соборѣ (апост. 37; антиох. 20); 2) наблюденіе за порядкомъ общественнаго богослуженія и исправленіе церковно-богослужебныхъ книгъ (толкованіе Зонара и Вальсамона на 6 пр. вс. соб.)“ (А. Павловъ. Куртъ церковнаго права).

компетенції самих єпископів.¹⁾ Та й чи просто послідовне було б таке становище, коли миряни, що мають право голосу в своїй парафії — в справах господарчих, благодійних, адміністративних та виборні, себто еліта, тих самих мирян — позбавлялися б того права навіть у тих справах на зборах єпархіальних і за тим — на соборі крайовому?

Отже максимум можливого обмеження прав мирян на соборі уявляється хіба лише в поділі програми соборних праць на дві частини, одна з яких, справи суто-євангельські, підлягала б компетентному рішенню самого єпископату; решту ж справ, що річево уявляють із себе справи мирського порядку, бо найближче торкаються життя самої мирської частини церковної громади, нема ніяких підстав, ні правних, ні річевих, виключати з компетенції мирських членів собору, бо, знову підкреслюємо, обмежливі мотиви, які можуть мати слушність щодо соборів всесвітніх, не належать до соборів крайових.

Врешті, коли б мирську частину собору позбавлено було голосу на соборі, вона не позбавлена того голосу поза собором — в силі того життєвого чинника, що знаний як реценція соборних постанов цілою церковною громадою. Сила того чинника — чи активна, як згода, чи пасивна, як неприйняття, — діяла в історії церкви щодо постанов не лише крайових, але й всесвітніх соборів.

Постанови собору важні, як постанови вищого крайового органу церковної влади, в межах крайової церкви, а для інших крайових церков, — лиш оскільки будуть тими церквами прийняті. Постанови сі можуть бути уневажені або другим таким собором, або собором кількох крайових церков.

ГОЛОВА ЦЕРКВИ.

На чолі кожної автокефальної церкви стоїть голова її — єпископ вищого церковно-адміністративного рангу.

Важливішою, що впливає з самого сенсу автокефального устрою ознакою єпископа, який стоїть на чолі крайової церкви, є рівність його влади з єпископами, що стоять на чолі інших автокефальних церков. Елемент влади чи залежності цілковито виключається з відносин між ними; може мати місце тут лише перевага чести, — ознака зовнішнього порядку, що не впливає річево на самий характер влади. Першенство чести приймається на увагу на спільних зборах щодо порядку місця або в окружних грамотах щодо порядку підписів. Перевагою чести голова церкви кори-

¹⁾ „Собору єпископів не придавалось значенія воєннихъ совѣтовъ, гдѣ генералы разсуждають, потому что они командуютъ“ (Гиляровъ-Платоновъ. Вопросы вѣры и церкви).

стується й серед єпископів даної крайової церкви, але до того домішується ще певний елемент адміністративних відносин, зв'язаних із вищим адміністративним становищем та адміністративними функціями голови церкви. Голова церкви одночасно є й єпархіяльним єпископом.

Назви й титули головного єпископа крайової церкви бували й тепер уживаються різні. Найстарша й найбільш уживана назва — митрополит; походження сеї назви власне політичне, — повстала вона од головного міста області греко-римської держави, в якому мали осідок старші єпископи області. Властиво церковна назва головного єпископа — архієпископ. У церкві західній архієпископи були те саме, що митрополити, — одна назва вживалася замість другої. В східній церкві митрополити та архієпископи різнилися між собою. З повстанням патріяршої гідности митрополити були другою після патріярхів інстанцією в східній церковній організації й правили округами, на які було поділено патріярхати; архієпископи ж, з епітетом автокефальних, не підлягали патріярхам, були там самостійні, як і сі останні, й різнились од них лише титулом (Є. Голубинський). Екзархи (на заході — примаси) або з тим самим значінням католики — користувалися перевагою чести серед митрополитів даної округи. Патріярхи (на заході — папи) — єпископи, що, як ми вже бачили, спершу користувалися перевагою чести серед митрополитів, а опісля дістали й першенство влади. Титул патріярха — се найпочесніший і найзначніший титул голови незалежної церкви.

Голова київської церкви в давній Русі називався митрополитом, хоч уживався також титул архієпископа. Більше формально, ніж фактично, залежна од царгородського патріярха, ся церква, як ми бачили, ще з початку змагала до автокефальности. Найперше досягнула се становище й здобула патріярший титул північна частина колишньої київської церкви — церква московська; після двохсотлітньої перерви з устроєм синодальним церква московська одновила устрій та титул патріярший р. 1918. По великій війні, як знаємо, оголосили гідність патріяршу церкви сербська й румунська.

Церква українська заховала традиційний титул для свого голови — титул митрополита, хоч і тут повстала думка зміни того титулу на патріярший. В другій половині XVII ст., за митрополита Петра Могили, повстав проєкт занування українського патріярхату, „абы былъ новofундованый въ нашихъ краяхъ, яко и в московскихъ, патріярха на добрахъ певныхъ духовныхъ, который бы на добрахъ тыхъ на вси потомные часы пребывалъ и по благословеніе нигды не посылалъ“. Не доконано сього проєкту з причин нерічевих.

Голова Православної Церкви в Польщі також має титул митрополита,

але до того титулу додано придаток — „блаженство“, „блаженіший“, — се надає сьому титулові характер, що переважає звичайний титул тієї назви.

Річевого значіння титул не має, але, як і в відносинах політичних, вказує в певній мірі на питому вагу даної церкви в складі церкви вселенської з погляду численности її пастви чи фактичних впливів на загально-церковне життя в залежності од чинників значіння зовнішнього. Зокрема засвоєння патріяршого титулу головам православної церкви на Україні та в Польщі покляло би край, хоча би й безгрунтовним із погляду правного, замахам на їх незалежність з боку московської церкви.

СИНОД.

Установа Синоду не належить до початкових організацій християнської церкви, — повстала вона значно пізніше, в процесі організаційного розвитку церкви. Установа ся не існувала навіть іще в добу соборів, — отже в канонах церковних не можемо шукати позитивних указівок щодо організації Синоду, як постійної установи церковного управління. Ті канони, що на їх основі зорганізовано церковну владу (ап. 34, ант. 9, I, 5, хал. 19, трульск. 8, VII, 6), мають на увазі властиво установу собору. Вже пізніше практика візантійської церкви привела до утворення тут установи, що знана з іменем *σύνδος ἐκδημοῦσα*. Се була одна з історичних організаційних форм даної церкви, оскільки відповідала вона потребам і обставинам свого часу, й характеру нормативного не має ні для інших автокефальних церков, ні навіть для самої візантійської церкви, в якій синодальна форма в дальшому часі переживала певні й досить значні трансформації. Як факт історичний, синодальна установа грецької церкви може служити за приклад, як у організації церковних уставов належить іти в рівень із вимогами сучасного життя в інших історичних церквах.

Церковна практика визнала Синод за центральний постійно-діючий орган церковно-правительственной влади, що об'єднує всі головні його функції.¹⁾ Всі місцеві одмінності в організації даної установи церковного

¹⁾ „Въ регламентѣ будущаго священнаго синода должно быть совершенно определено выражено, что синодъ править русскою церковью отнюдь не самъ отъ себя, по какому-нибудь особенному праву, а лишь по полномочию самой русской церкви. Поэтому, компетенція синода въ дѣлахъ законодательныхъ не должна простирается далѣе изданія лишь разъяснительныхъ постановленій къ существующимъ церковнымъ законамъ, далѣе выработки и изданія разныхъ регламентовъ и уставовъ, основныя положенія которыхъ уже установлены Всероссийскимъ Соборомъ, который и является для русской церкви законодателемъ (въ предѣлахъ компетенцій прѣбываго собора). Точно также въ вопросахъ каноническихъ и вѣрочительныхъ синодъ лишь примѣняетъ существующія, установленныя

управління не можуть порушати основної засади того управління — засади соборности. Тому, передовсім, виразна засада 34-го ап. правила („єпископам кожного народу належить знати першого між ними й визнати його за голову та нічого, що перевищує їх владу, не творити без його розмислу... Але й перший нехай не творить нічого без розмислу всіх, аби так додержувалася єднотуність“) вимагає того, аби синодальна установа позбавлена була елементів персоніфікації її устрою. Як орган церковної влади не лише для виконання постанов собору, але й постійної адміністративної влади, в дусі директив собору, Синод черпає свою владу не з персонального джерела — голови церкви, а з правосильности цілого колективу його складу. Тому Синод існує не при голові церкви, який виступає в Синоді серед інших єпископів, яко його голова, а як незалежна центральна установа в системі церковного управління з певним обсягом компетенції. Соборний характер компетенції Синоду — се перша вимога соборної засади щодо його устрою.

Другою такою вимогою має бути соборний характер його складу. Як вища установа церковного управління, Синод мало б бути зорганізовано щодо його складу на незмінній для устрою православної церкви соборній засаді, таким чином, щоб у його складі представлена була вся церква. Коли собор, як найвища, директивна установа церковної влади, має в своєму складі всі елементи церковного складу — єпископат, клир і народ, то не лише натурально й консеквентно, але й необхідно, щоб на той самий зразок, у певній аналогії, зорганізовано було щодо складу і дальший, у порядку правительственного значіння, колективний орган церковної влади; той орган мав би уявляти з себе соборну устанovu, в якій бере участь уся церква¹⁾. З огляду на характер компетенції синоду, як органу влади адміністративної, однак в даному разі той аргумент — апостольської спадкоємности, яким оперують для обмеження прав клиру та мирян на соборах як органах влади законодавчих.

Прецеденти щодо одностороннього складу синоду — з самих лиш єпископів — мали місце в минулому та існують і тепер у окремих автокефальних церквах. Але, як уже зауважено, синодальна форма церковного управління розвивалася історично, а за відповідний для православної цер-

на соборѣ, нормы и не имѣть права рѣшать эти вопросы самъ по своей инициативѣ и усмотрѣнію“ (сп. фінляндський Сергій).

¹⁾ „Принципы, которые были положены въ организацию собора, должны лечь въ основу организации центрального церковного и епархіального управления, а также въ основу организации церковно-приходской жизни. Правильное разрѣшеніе вопроса объ организации собора будетъ правильнымъ предрѣшеніемъ всѣхъ фундаментальныхъ вопросовъ, касающихся церковной реформы“ („Отзвѣы“, № 70).

кви розвиток її установ треба визнати той, що відповідає основній засаді її устрою — засаді соборности.

Деякі окремі противники соборної засади в організації синоду змагають її доконанню накинати протестантські тенденції. „Участь в синоді клириків і мирян, — казав із властивою йому непоміркованістю виразів один із російських архієпископів — є образою православного слуху. Хто вірує в православну церкву, той ніколи сього не скаже. Думка та уявляє спробу замінити православіє иншим ісповіданням“ („Церк. Вѣд.“, 1906 г. № 25). Інші учасники передсоборного зібрання, на якому сказано було сі слова, дали належну відповідь такій аргументації. „Коли стремління допустити клир і мирян до вищого церковного управління, — казав Н. Кузнецов, — уважати за ухил од православія, то доведеться визнати, що такий ухил уже стався в багатьох православних церквах“, — і наводить далі приклади про устрій церковний в окремих православних церквах, згадуючи, між иншим, що й у російському синоді довгий час були членами представники білого духовенства (синодальний статут — Духовний Регламент — включає в склад синоду не лише самих єпископів)¹⁾.

Коли вже послідовно розвивати згадані вгорі ригористичні погляди, то прийти треба до висліду, що стає ухилом од правдивих — соборних — засад православної церкви та якраз у тому напрямі, для якого приклад католицької церкви дає форми управління дуже спокусливі з погляду абсолютизму ієрархічної влади. Проте устрій кожної конфесіональної церкви має послідовно додержувати засад своєї конфесії, не ухиляючися в напрямі форм чужоконфесіональних. Православна церква має властиві, соборні засади управління й тому повинна мати властиві ж, відповідні їм і форми організації того управління²⁾.

¹⁾ Другий промовець, прот. А. Рождественський так відповідав на згадану заяву: „Архієпископъ Антоній оградилъ свои мнѣнія такими страшными угрозами, что трудно возражать противъ этихъ мнѣній. Но я дерзаю думать, что если я высказался за участіе въ синодѣ клириковъ и мірянъ, то я не измѣнилъ православію. Православная русская церковь управляется синодомъ, въ составѣ котораго были не только епископы, но и лица бѣлаго духовенства. Я думаю, что грозитъ за измѣну православію до собора преждевременно, и ученіе о земной главѣ церкви едвали правильно, такъ какъ единою главою церкви есть Іисусъ Христосъ. Есть практическая точка зрѣнія, по которой вполне допустимо участіе клириковъ и мірянъ въ Синодѣ“ (Церковныя Вѣдомости, 1906 р., № 25).

²⁾ З приводу завваг проти участи в синоді не-єпископських представників духовенства й мирян, орган російського Синоду „Церковныя Вѣдомости“ ще чергть століття тому (р. 1906, № 2) висловлював такі міркування: „Что касается этихъ разсужденій по существу, то при ихъ оцѣнкѣ пужно имѣть въ виду, что высшая власть въ церкви принадлежитъ самой церкви, изъ состава которой нельзя устранить ни бѣлаго духовенства, ни мірянъ. И тѣ, и другіе несутъ въ церкви свои обязанности, но имѣють и свои права, въ томъ числѣ и на участіе въ церковномъ управленіи. Право это всегда осуществлялось

Всецерковний склад синоду — з єпископату, клиру й паства, відповідаючи засаді соборности, задовольняє й вимоги характеру практичного. Об'єднуючи в собі різні категорії церковного складу, такий синод притягає всіх вірних до активної служби інтересам церкви, а се має особливе значіння тепер. У наш час, після великих потрясень, які пережило нинішнє людство й ще довго має рахуватися з їх наслідками, zarazом дуже ускладнилося й життя церкви, скомплікувалися в більшій мірі її відносини громадські й державні. На церковне управління, що стоїть в обсягу тих складних стосунків, падають нові й відповідальніші завдання. Щоб стояти на високому рівні сучасних завдань, чинники того управління мають бути в курсі теперішнього життя, володіти широким мирським досвідом та відповідною технічною вправністю. Самі єпископи, що умовами своєї освіти, життя й діяльності не стоять у безпосередній близькості до актуальних справ життя й зокрема до ускладненого життя сучасних членів церкви, не в стані в своєму виключно складі задовольнити всі ті вимоги й завдання. Участь клиру й мирян, заховуючи й скріплюючи живий зв'язок вищого органу церковної влади з життям церкви, забезпечує більшу його освідженість щодо умов того життя й через те більшу відповідність його рішень. Особливо

въ церкви, начиная съ собора апостольскаго, на которомъ присутствовали не одни святые апостолы, но и пресвитеры со всею церковью“, т. е. мірянами (Дѣян. XV, 6, 22), отъ имени которыхъ, а не однихъ апостоловъ, изложено и состоявшееся на соборѣ постановленіе. Соборы послѣдующаго времени, бывшіе въ православной церкви, также никогда не исключали изъ своей среды представителей чина пресвитерскаго. Мало того, всѣ они происходили при дѣятельномъ участіи мірянъ. Зачѣмъ же нынѣ лишать пресвитеровъ принадлежащаго имъ права на участіе въ церковномъ управленіи? Митрополитъ Московскій Филаретъ... находилъ участіе пресвитеровъ въ святѣйшемъ синодѣ вполне допустимымъ“. І сама практика російскаго синоду виправдує такі міркування. Згідно з штатом 1819 р. в синоді беруть участь, крім архієреїв, два архимандрити і один протоєрей. „Возраженіе, что участіе въ синодѣ чина пресвитеровъ не можетъ быть допустимо, потому что пресвитеры въ такомъ случаѣ являются какъ бы судьями и начальниками надъ епископами, не имѣють достаточнаго основанія, потому что судьей и начальникомъ надъ епископами въ дѣйствительности является святѣйшій синодъ во всемъ своемъ составѣ, а не въ лицѣ только входящихъ въ составъ его пресвитеровъ. Необходимо также принять во вниманіе, что не всѣ же дѣла, подлежащія рѣшенію святѣйшаго синода, обязательно сводятся къ суду надъ епископами. Гораздо болѣе широкій кругъ дѣлъ составляютъ дѣла учебныя, хозяйственныя, церковно-школьныя, дѣла, касающіяся разныхъ мірскихъ отношеній, напримѣръ брачныя и т. п. Въ такихъ дѣлахъ представители блага духовенства могутъ участвовать, нисколько не нарушая началъ іерархической подчиненности. Въ восточной греческой церкви къ участію въ рѣшеніи такихъ дѣлъ допускаются даже представители мірянъ, образующіе при патріархѣ, такъ называемый, смѣшанный совѣтъ. Что же касается дѣлъ собственно судебныхъ, то по крайней мѣрѣ въ гражданскихъ и военныхъ судахъ участіе низшихъ чиновъ въ судѣ надъ высшими не считается нарушеніемъ служебной субординаціи. Конечно, никакого нарушенія подчиненности не происходитъ и не можетъ произойти и отъ участія о. о. протопресвитеровъ въ высшемъ церковномъ управленіи“ (ibid.).

се треба мати на увазі з огляду на фактичне значіння рішень синоду, як постійного органу влади, бо собори збираються лише періодично, а на ділі збираються нерегулярно, з перервами, протягом, іноді, не одного століття. Тому соборний склад синоду, як установи постійно діючої, стає дуже важливою умовою й гарантією відповідности цілого чину даної автокефальної церкви. В таких умовах рішення синоду дістають і більшу авторитетність в очах церковної громади, а сю останню обставину маловажити не можна, бо тих зовнішніх підпір, як раніше, церква тепер не має й тому потребує активної допомоги всіх своїх членів.

Всецерковність синодального складу могла би зустрінути раціональне заперечення лише щодо міри компетентности епископальної частини того складу. Але питання се легко полагоджується, коли щодо умов і способів участі в синоді його членів ужити тої засади поділу їх компетенції, яку вгорі вказано щодо соборів — з поділом компетенції різних складових частин собору в справах „євангельських і канонічних“.

Ми старалися дати нарис організації постійного центрального органу крайового правління церкви, виходячи з канонічних засад православної церкви, найголовніше з її соборної засади. Ідеалом, із нашого погляду, має бути можливе наближення до зразків і норм ясної зорі християнства, коли ще діяли безпосередні учні Основателя церкви та свіжий був їх авторитетний приклад. Кількісне поширення церкви та розвиток церковного життя взагалі вимагали конкретизування тих засад у формах, найодповідніших до дійсного життя. Процес той, як ми почасти бачили, відбувався не завжди в цілковитій відповідності з апостольськими традиціями; зокрема засаду соборности стали широко заступати тенденції централізаційні, накинуті на церкві зовні — формами громадського й державного життя, особливо там, де церковне й державне життя мало звязок найближчий. Трансформація церковного устрою в напрямі цих централізаційних тенденцій, із повільним усуненням активної участі церковно-громадських сил, витворювало інші форми церковного устрою, що традиційно набували певний ґрунт у церковному життю, ставали звиклими й для кол ієрархічних, і для ширших шарів самої пастви. Тому бачимо, що коли повставали завдання реформи церковного устрою, то ідеальні засади того устрою доводилося здобувати з старих соборних традицій, уже досить призабутих. Легше ті традиції одсвіжувалися в краях, де влада державна не була однією православної церкви. Тому може найбільше наближення церковного устрою до форм соборних бачимо в краю з нехристиянською владою — в церкві константинопільській; значне наближення в тому напрямі відбувається й у краях із владою чужо-конфесійною: в карловацькій та сибірській (германштадській) автокефальних церквах б. австрійської імперії та в українській церкві в б. Річі Посполитій Польській. Зате в державах православних традиції старої

візантійській імперії не лише продовжувалися, але й посилювалися в більшій чи меншій мірі, глибоко врастаючи тут у свідомості й ієрархії, й церковної громади. Найвиразніший приклад такої ситуації бачимо в б. російській церкві, де, як ми почасти згадували, в Передсоборному Зібранню, поруч із доказами живої соборної свідомості, переважали все ж тенденції урядово-централізаційного характеру.

Як се не сумно, а доводиться з сим життєвим фактом рахуватися. Як поволі напливали на соборний устрій православної церкви різні сторонні елементи, так само, очевидно, лише поволі будуть вони з того устрою зникати. Тяжкі іспити, що пережила, напр., церква російська, сприяють приспієнню сього процесу; в новішому статуті сеї церкви, створеному під ворожою для релігії й церкви владою, чується вже сильний подих живої соборної засади, що стає єдиним рятунком для земної церкви в тяжких зовнішніх обставинах. Але в нормальніших умовах, без примусу зовнішніх обставин, не одбувається такого здвигу в свідомості всіх верств церковної громади, — найменше, розуміється, в колах ієрархічних. Тож було б не життєвим уважати, що церковний устрій у таких умовах може безпосередньо трансформуватися в чисті соборні форми; сила традиції, хоча б і чужої та невідповідної самому духові православної церкви, матиме реальну силу й не допустить до радикальної реформи ладу дотеперішнього.

Се примушує до певних компромісів, коли мати на увазі практичність тих чи інших проєктів. Зазначаючи їх принципіальні основи, треба вважати на непереможну, в даний час, силу традиції чи просто звички, що приневолює думати в напрямі шляхів попередніх та в самій чинності тих шляхів додержувати. Тому і в тих основах устрою синодальної установи, що їх щойно подали ми, вважаємо за потрібне зазначити варіант, що мав би характер компромісу чистої соборної засади з вимогами закоренілих у церковному життю традицій. Центральна адміністративна установа церковна звичайно уявляється в складі самого єпископату, — навіть московський собор 1918 р., що виявив такий значний здвиг із попередніх традицій, все ж у даному разі не зійшов із традиційного ґрунту. Тож треба визнати, що традиційний склад синоду знайде таку гарячу оборону, за якою радикальніша щодо сього реформа стає надто проблематичною. Вважаючи на се, треба визнати й надалі можливість організації синодальної установи в складі самого єпископату, але з колючим застерженням, що справи, які мають не суто-церковний („євангельський“), а церковно-громадський характер, перейшли би з компетенції синоду до установи з складом, у якому поруч із членами синоду приймали б участь члени інших верств церковного тіла — клир і миряни.

СОБОР ЄПИСКОПІВ

В проєктах церковного устрою, подаваних на російських Перед-соборних Зборах, повстала думка утворення, поруч із крайовим собором і синодом, ще одної установи центральної церковної влади — собору єпископів. Думку ту засвоєно і в проєктах, які мають поступити на розгляд собору православної церкви в Польщі.

Про собор єпископів, як постійну чинну установу, не знаходимо вказівок у церковних канонах. Як уже згадувалося, термін собору єпископів засвоювалося, в певних випадках, соборам всесвітнім і крайовим. Оправдання своє такий термін знаходить у тому, що, перше, участь єпископату в соборах до такої міри необхідна, що без єпископів не може бути й собору; друге, в соборі мають брати участь усі єпископи (I, 5; VI, 17). В таких умовах, коли весь єпископат представлений був на соборах, не було підстави для повстання окремої установи собору єпископів.

Не дають такої підстави обставини дальшого, а також теперішнього часу. Роля даного інституту — собору єпископів — у системі церковного управління й дуже неясна, й навіть трудно оправдувана. За чинної участі всіх єпископів у соборі не має рації виділення, в самому складі крайового собору, ще окремого собору єпископів, як спеціальної установи, якій єдино належав би рішачий голос, — тоді властиво й був би один собор єпископів, а там, де той собор своїм складом припадає на склад синоду, то власне всі справи вирішав би синод, у фактичній ролі найвищого — законодавчого й адміністративного органу церковної влади; в такому випадку опадала би формальна й річева потреба пускати в рух таку, з церковних традицій, важну, а разом складну та дорогу установу, як крайовий собор.

Так само неясна роля собору єпископів і щодо синоду. Чи се був би щодо своєї питомої ваги, з погляду адміністративного, орган рівний із синодом? В такому разі був би надто штучним поділ компетенції між ними, особливо коли склад собору припадав би, чи був би близький до складу синоду. Рація повстання собору єпископів особливо тратить у своїй річевості для тих церков крайових, де кількість єпископів узагалі невелика, бо ті самі особи представлені були б, у тому самому складі та в той самий час, у двох окремих установах. Се лише підкреслювало б фіктивність одної з них, і в кожному разі такий надто малочисленний збір трудно було б назвати собором. Коли ж говорити про кінченість одної з тих двох установ, то не можна давати переваги соборові єпископів, як установі новоутвореній, неясній щодо своїх завдань і компетенції, перед синодом, що вже здобув собі сталу традицію щодо практики церковної.

З огляду на все сказане, здавалося б річчю зайвою ускладняти апарат церковної влади утворенням окремої установи, що не має ні традиції щодо церковної практики, ні слушного обґрунтування з погляду річевого. Ту єдину,

що можна її визнати за слушну, ціль, для якої повстає думка про утворення даної установи, а саме — потребу контролі й фільтрації соборних установ із боку єпископату, можна було б доклати наданням єпископам (що всі, в цілому своєму складі, мають брати участь у соборі) права виключного рішачого голосу в справах т. зв. „євангелських“, — в справах віри й церковної науки.

ЦЕРКОВНО-НАРОДНІЙ СОБОР І ЦЕРКОВНО-НАРОДНЯ РАДА.

Поруч із установами значіння суто-церковного в окремих православних церквах існують для справ церковно-громадського характеру установи церковно-громадські, тимчасові — типу соборів (конгресів) і постійні — типу рад. Установи ці, що повстали в православній церкві в розвиток соборної засади, стають яскравим доказом пристосованости церковного правління до реальних потреб церковного життя. З ділянки сього остатнього не можна виключити установлену сучасним політично-громадським устроєм активну участь народу в управлінню. Звідси — та значна роля, яка в ріжних православних церквах надається елементові церковно-громадському. Ся громадська засада найбільше розвивається в тих краях, де життя громадське користується більшою свободою.

В склад церковно-народніх соборів і рад увіходять звичайно, крім єпископів, представники всіх єпархій даної церкви — священників і парафіян, із таким приблизно розрахунком, щоб число духовенства й мирян творило пропорцію 2 : 3.

Компетенція церковно-народніх соборів і рад звичайно обіймає справи церковно-громадського та матеріального змісту, з певним поділом тої компетенції між сими установами та синодом.

В церкві константинопільській церковно-народня установа — мішана рада (*Μικτόν Συμβούλιον*) складається з 12 членів: чотирьох єпископів і вісьмох мирян під головуванням старшого з членів у єпископському сані, а коли присутній на раді патріарх, то головус він. На кожному офіційальному папері має бути печатка, що складається з трьох частин, із яких одну мають у себе члени єпископи, дві — члени миряни, а ключ знаходиться в голови ради. До компетенції ради належать усі справи, виключаючи суто-духовних. Аналогічні установи існують і в інших східних патріархатах.

В церкві румунській „центральне представницьке тіло цілої румунської церкви“ — церковно-народній собор діє в складі усіх членів синоду та по шість представників од кожної єпархії (2 клирики і 4 мирян); до компетенції його належать духовні справи характеру адміністративного, просвітнього, благодійного, економічного. Центральну духовну раду стано-

влять одна третина клириків та дві третини мирян, всього 15 членів, яких обирає народній собор. Ся рада — „вищий адміністративний орган для справ цілої церкви та виконавчий орган св. синоду й церковно-народнього собору“.

В **церкві сербській** головна правительственна рада, під головуванням патріярха, складається з єпископів (4), представників чорного й білого духовенства (4) і мирян (5); до компетенції її належать справи фінансові.

В **церкві болгарській** головною церковно-народньою установою єсть церковно-народній собор у складі всіх членів синоду, представників монастирів, духовних шкіл, представників єпархій (3 мирян і 2 членів клиру) та, крім того, міністра ісповідань, 5 священників із вищою богословською освітою, представників єпархій із болгарським населенням поза межами болгарської держави. Вкзархійна церковна рада має в своєму складі голову єпископа — члена синоду, трьох членів клиру й трьох мирян; до компетенції ради належать: освіта, будівля церков і шпиталів, управління церковним майном, контролю річних звітів церков і монастирів, дослідження цивільної сторони шлюбних справ.

В колишній **церкві карловацькій** церковно-народній собор складався з усіх єпархіяльних єпископів та 75 інших членів, із яких одна третина — духовні й дві третини — миряни; голова собору — митрополит, заступник голови — мирянин. Постійна установа в справах церковно-народнього собору — соборна рада — складалася з дев'ятох членів (митрополит, як голова, один єпископ, два духовні й п'ять мирян).

В колишній митрополії **германштадській чи сибінській** церковно-народній собор складався, під головуванням митрополита, з 90 членів, із них — третина духовних, решта світські. До компетенції собору належали: охорона свободи православної віри й автономії церкви, управління всіми справами, що торкаються церкви й школи, обрання митрополита та членів консисторії.

В теперішній **московській церкві** чинна постанова собору 1917—1918 рр. про вищу церковну раду під головуванням патріярха, в складі: трьох єпископів — членів синоду, одного ченця, п'ятох клириків і шістьох мирян. певні справи вища церковна рада вирішає разом із синодом на спільних засіданнях.

Як бачимо, засада переважної участі клиру й мирян у церковно-народніх установах досить випробована, а фактично — й виправдана, практикою автокефальних церков.

ЕПАРХІЯЛЬНИЙ УСТРІЙ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ.

Коли канони не досить подають конкретних указівок щодо багатьох сторін центрального устрою автокефальної церкви, то ще менше знаходимо

таких указівок щодо периферії того устрою — устрою єпархіяльного та парафіяльного. Але для організації того устрою маємо директиви характеру засадничого, що на їх основі кожна автокефальна церква організує свій устрій. Директиви ті, що їх знаходимо в основних канонах, у їх загальному, провідному змісті, полягають головним чином у засаді соборности, як основі церковного устрою взагалі. Ми щойно бачили, як ті провідні вказівки практика окремих церков розвинула в ділянці центрального управління автокефальних церков. Так само багатий матеріал дає практика окремих церков і щодо устрою єпархіяльного та парафіяльного. Послідовність при тому вимагає поширення тієїж системи на всю сферу єпархіяльного управління, не обмежуючись якою-будь одною його ділянкою. Конечний є найближчий, органічний звязок верхів церковного устрою — установ центральних із низами — установами єпархіяльними та парафіяльними, чи, відповідніше, навпаки: починаючи од простіших і основних форм церковно-громадської організації — парафії, доходити до вищих і складніших її форм, що завершуються установою крайового собору¹⁾.

ЄПАРХІЯ.

Частина автокефальної церкви, що канонічно управляється єпархіяльним архиєреєм за допомогою церковно-громадських установ, називається єпархією²⁾.

Перші провідники християнства ширили його спершу в більших містах, — тут засновані були перші церковні громади з окремими єпископами. З поширенням віри Христової по менших містах і по селах єпископ посилав туди міських священників правити богослужбу та взагалі задовольняти релігійні потреби вірних, а згодом настановляв туди й окремих та постійних священників. Так утворились окремі церковні громади — прототипи теперішніх парафій. Для проводу певними групами сих громад призначав єпископ окремих осіб, що називалися хор-єпископами й періодевами; адміністративна різниця між ними була та, що хор-єпископи були постійними органами церковної влади, періодеви — тимчасовими. Всі ці групи церковних громад творили одну територіяльну цілість, що залежала од єпископа більшого міста, — творили єпархію.

¹⁾ „Возрождение прихода вообще не достигает благотворного значения для цѣлой помѣстной церкви, если дѣло ограничится только восстановленіемъ автономнаго существованія мелкихъ церковныхъ единицъ. Эти единицы должны быть связаны между собою духовнымъ общеніемъ, должны слиться въ обширѣйшее общеніе єпархіяльное съ центральнымъ пунктомъ — єпархіяльнымъ архиєреємъ. Параллельно съ приходскимъ собраніемъ должно периодически составляться „єпархіяльное собраніе“, имѣя образцомъ своего устройства „помѣстный соборъ“ (проф. Н. Заозерскій).

²⁾ „Основною единицею церковного управленія есть єпископія, себто християнська громада, що має на чолі єпископа з собором пресвітерів і діаконів“ (проф. І. Бердников, Курс).

В ближчу до апостольського часу добу, коли церква підпадала зовнішнім репресіям, межі єпархії не були усталені. В сей час території окремих єпархій були взагалі обмежені, бо в тодішніх тяжких обставинах потрібна була безпосередня участь єпископа в релігійному життю вірних. Стало можливим установити єпархіяльні межі з того часу, як перестали переслідування християн з боку правительственной влади; четвертий всесвітній собор (пр. 17) вже означає єпархію, як парафію міську разом із парафіями тої території, що політично залежна од даного міста. З сього часу виступає тенденція поширення єпархіяльних територій, „щоб не понижувались імя єпископа та його влада“ (II, 2). Практичне переведення сеї засади допровадило в життя до утворення єпархій із великими територіями та з дуже численною паствою, аж до сотень і тисяч кілометрів та до кількох мільонів вірних.

ЄПАРХІЯЛЬНИЙ ЄПИСКОП.

На чолі єпархіяльного управління стоїть єпископ. Стан єпископський бере свій початок од апостолів, які були обрані Основателем церкви зпосеред своїх учеників та опісля настановляли наступників по собі й передавали їм свої права та обовязки. В межах своєї єпархії єпископ і править із рамени тієї влади, що належить йому, як наступникові влади апостольської.

Кандидатами на гідність єпископську можуть бути однаково — члени клиру й мирян, — у останньому випадку кандидат має перейти всі, що перед єпископством, ступні ієрархічні. Рукоположення на єпископа одбувається собором єпископів, — принаймні трьох і в кожному разі — не менше двох (ап. пр. I.)¹⁾.

По слову св. Письма, єпископи — „служебні духи, послані на служення для тих, що хочуть наслідувати спасіння“ (Євр., I, 14). З самого свого стану єпархіяльний єпископ має права священнодіяння, церковної

¹⁾ „Рукоположеніє въ єпископы. совершенное однимъ єпископомъ, хотя бы и съ высшей правительственной властью (напр. патріархомъ), признается ничтожнымъ, недѣйствительнымъ. Основаніє этого правила заключается въ томъ, что такъ какъ всѣ єпископы по правамъ духовной власти равны между собою, то одинъ єпископъ, конечно, не можетъ рукоположить другого, равный — равнаго; а такъ какъ рукоположеніє есть актъ высшей власти, то оно и можетъ дѣйствительнымъ образомъ совершено только соборомъ, составляющимъ по отношенію къ отдѣльному єпископу высшій церковно-правительственный органъ. Далѣе, лицо, рукоположенное во єпископы, уже не можетъ быть низведено на низшую церковно-ієрархическую степень (напр., въ священники), даже и за какую-либо каноническую вину, ибо въ послѣднемъ случаѣ онъ долженъ быть лишенъ и священства, а низведеніє єпископа въ рядъ пресвитеровъ безъ вины IV вселенскій соборъ, въ 29-омъ своемъ правилѣ, называетъ „святоотцтвомъ“ (*ιεροσταλία*). Прекрасно объясняетъ это выраженіє Зонара: „несправедливое лишеніє архіерейства есть похищеніє его; и виновный въ этомъ похищаетъ не какую-либо священную вещь, а нечто большее и важнѣйшее — самого о с в я щ а ю щ а г о“ (Павловъ, Куръ, 239).

науки й управління. Як особа ієрархічна, єпископ — первосвященик у своїй єпархії; він має право одправляти всі церковні служби, а деякі богослужбові чини може одправляти тільки він, як єпископ (рукоположення на священічі та церковні гідності, а разом з іншими єпископами — і на гідність єпископську, посвячення антими́нсів, посвячення мира для тайни миропомазання).

В сфері управління єпископ користується правом безпосереднього управління своєю єпархією¹⁾ й лише в справах засадничого значіння (установлення нових парафій та монастирів, скасування старих) звертається до вищої влади в своїй автокефальній церкві. В справах загальніших, позь межами своєї єпархії, єпархіяльний єпископ користується правом присутності на соборах своєї церкви, має право законодатної ініціативи, участі в загальному управлінню та поставленню єпископів своєї церкви.

Спадкоємці апостолів, хранителі Божої науки в церкві, церковного устрою та управління, єпархіяльні єпископи з другого боку — представники християн, як членів церкви. Згідно з таким характером єпископства в православної церкви й установився тут спосіб обсадження єпископської посади через обрання клиром і паствою.

Крім єпископів парафіяльних, в деяких церквах, із мотивів практичної необхідности (головно з причини великого обширу єпархії), існують єпископи вікарні. Першого вс. собору правило 8 забороняє, щоб у одному місті було два єпископи, — тому вікарії посвячуються на єпископів одного з повітових міст²⁾.

¹⁾ „Вѣдомо же всѣмъ буди, что всякъ коего-либо чина человекъ подлежитъ въ духовныхъ дѣлахъ суду того епископа, въ епархіи котораго пребываетъ, доколѣ въ ней пребываетъ“ (Духовный Регламентъ).

²⁾ „Въ 1865 г. высочайше разрѣшено учреждать викариатства во всѣхъ епархіяхъ, гдѣ могутъ быть указаны мѣстные источники содержанія ихъ, безъ обремененія казны... Но должно сознаться, что институтъ викарныхъ архіереевъ, не безъ натяжекъ оправдываемый въ римско-католическомъ церковномъ правѣ посвященіемъ на фиктивныя кафедры въ странахъ невѣрныхъ, мало мирится съ принципами восточнаго православнаго церковнаго права. До XVIII в. у насъ на Руси строго соблюдался принципъ, выраженный 8 прав. I вселен. собора, что въ одномъ городѣ, или — что тоже — въ одной епархіи, не должно быть двухъ епископовъ. Правда, викарный архіерей посвящается во епископа одного изъ уѣздныхъ городовъ данной епархіи, въ которой учрежденъ викариатъ; но это — опять фикція, подобная католическому посвященію епископовъ „in partibus“, потому что викарный архіерей и къ тому городу, къ которому посвященъ, въ дѣлѣ церковнаго управленія имѣетъ такое же отношеніе, какъ и къ остальнымъ городамъ епархіи, т. е. никакого. Если викаріевъ приравнивать, какъ это нынѣ дѣлается в учебникахъ по практическому руководству для пастырей, къ древнимъ хорепископамъ, то и здѣсь будетъ натяжка, граничащая съ попраніемъ исторической правды. Дѣло въ томъ, что хорепископы до IV вѣка были епископами столь же самостоятельными въ своихъ сельскихъ общинахъ, какъ и городскіе въ своихъ, такъ что и тѣ, и другіе имѣли свои особыя епархіи, въ которыхъ такимъ образомъ было не болѣе, какъ по одному епископу. Хорепископы съ IV в. представляютъ уже снахроплизмъ, противорѣчившій началамъ церковнаго права и подлежа-

ЕПАРХІАЛЬНИЙ СОБОР.

Правительствена влада в управлінню епархіяльному належить єпископові; але єпископ не в силі правити епархією без допомоги самої церковної громади, в складі клиру й мирян. Тому утворюється при єпископі, на допомогу йому, різні церковно-громадські установи.

Першою та головнішою, по своєму значінню, епархіяльною установою єсть, з ідеї соборного устрою православної церкви, епархіяльний собор. Його необхідність у ділянці епархіяльного управління впливає з єдності й єдностайности всього церковного устрою. Собор епархіяльний — кращий допомогівий орган для собору крайового, бо подає йому постійний матеріал для соборних нарад і рішень. А передовсім се — допомогівий орган при єпископі та під проводом єпископа.

Епархіяльні собори мають за собою давню старохристіянську традицію, — як ми вже вгорі згадували, на початках християнства, до всесвітніх соборів, одбувалися не лише крайові, але в більшості епархіяльні собори. Як бачимо з старохристіянської практики, єпископи скликали собори вірних кожного разу, як повставав поважний привід до того в церковному життю їх епархій; зокрема приводом для епархіяльних соборів звичайно були вибори єпископа, — обрання мало одбуватися при участі народу (Феоф., 7) чи значніших горожан (137 новеля Юстиніяна). Старохристіянський характер соборів, у розумінню єдності складових частин їх, додержувався на цих соборах у більшій мірі, ніж на соборах не тільки всесвітніх, але й крайових, бо епархіяльна ділянка церковного управління найменше зазнала централізаційних впливів. І в старій Русі собори були річчю звичайною й обовязковою. Одбувалися вони звичайно в неділю першого тижня великого посту, через що день сей називався „сорною“ (сорною) неділею. Збиралися епархіяльні собори, — кажучи словами старої памятки, — „на исправленіе церковныхъ вещей“ та „на принятіе“ духовенством од свого архиерея „истиннаго разума“, себто науки щодо виконання своїх пастирських обовязків. У тій памятці — в найстаршому архиерейському „свитку“ з наукою до новопоставленого ієрея (не пізніше кінця

шої уничтоженію, котораго церковь постепенно и достигала. Конечно, сразу было трудно уничтожить, — и слѣды этого института, несмотря на ограничительныя и запретительныя постановленія соборовъ, могутъ быть наблюдаемы въ теченіе сравнительно долгаго времени и послѣ IV вѣка; но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы то положеніе, которое занималъ хорепископъ въ теченіе вселенскихъ соборовъ — положеніе среднее между єпископомъ и пресвитеромъ — могло быть разсматриваемо, какъ нѣчто нормальное и какъ образецъ для подражанія въ настоящее время... Такимъ образомъ, институтъ викаріевъ долженъ быть уничтоженъ, какъ, собственно говоря, неканоническій. Цѣлесообразнѣе открытъ новыя самостоятельныя кафедры въ русской церкви, раздробивъ многолюдныя епархіи на двѣ или три, чѣмъ, вопреки канону, имѣть въ одной епархіи болѣе одного єпископа“ (Еп. рижскій Агафангел).

XIII ст.) — вже згадується про обов'язок священників приходити на єпархіяльний собор для тої науки („на сбор приходи“). Ті, що дійшли до нас, стародавні зразки такої науки мають щодо змісту характер службових інструкцій і належать більше до сфери церковного права, ніж до моралі. Таку щорічну науку архиерейську на єпархіяльних зборах звичайно оголошувано в формі обіжного послання. Найудатніші та найчастіш уживачі з таких творів приймали врешті анонімовий характер, заховалися в письменних памятках без імен єпархіяльних єпископів, що були їх авторами, чи тих єпархій, яких духовенство брало активну чи пасивну участь у творенню їх. У старих Кормчих міститься зразок такої науки, що стала спільною для всіх єпархій — із ріжними варіантами. В одній українській Кормчій XVI ст.¹⁾ та наука має такий заголовок: „Въ понедѣлокъ второе недѣли поста, на собраніе священническое, науки исправленій духовныхъ... и поученіе мое имярекъ архієпископа... къ вамъ... всему священническому чину... моя митрополи кіевской и всея Руси“. Наука та ввійшла в склад більшости Кормчих і починається покликом до собору: „Слышите ерѣйскыи преподобны изборе: къ вамъ ми слово“. Друга така наука має форму інструкції, де подавалися головніші обов'язки священника, й навіть уже в XIX ст. давав її архиерей кожному новопоставленому священникові, коли його по висвяченню одпускав на парафію.

В часи після татарського погрому, коли все життя на Україні зазнало великої руйни, зовнішній апарат церковного життя так само мав зазнати загального впливу тієї руйни. Зокрема щодо єпархіяльних соборів треба сказати, що мусіла в нас порушитися їх регулярність та акуратне одвідування їх священниками; але сама традиція тих соборів не переривалася. Дбайливіші та енергічніші владика українські мали спроможність примусити єпархіяльне духовенство до одвідування соборів. Касіян Сакович докоряє православним (у „Перспективі“), що часом єпархіяльні собори й по кілька літ не одбуваються, — значить — узагалі практики єпархіяльних соборів додержувано. Часом найбільшого оживлення єпархіяльного життя, а разом і єпархіяльних соборів, була доба митроп. Петра Могили, що рішуче додержував традиції щорічних єпархіяльних зборів, на яких мали бути присутні по можливості всі священники; вступивши на митрополію, Петро Могила негайно розіслав обіжник із наказом духовенству прибути в певний час на собор у Київ. Архиерей безпосередньо знайомився на соборах із духовенством, фактично перевіряв свої офіціяльні відомості про священників, особливо коли ті відомості були негативні; такий спосіб безпосереднього ознайомлення з духовенством уважався за остільки важливий, що коли священники, на яких малося підозріння, не прибували на собор, то їм

¹⁾ Памятники древне-русского канонического права, ч. I, ст. 111—112.

навіть заборонялося службу, аж поки не дадуть про себе на соборі „виводу належного“.

В окремих епархіях скликалися собори спеціального значіння та обмеженого складу. 1539 р. єп. львівський і камянець-подільський Макарій скликав у Львові собор місцевих священиків та в порозумінню з ними одновив при церкві св. Юра „крилос і духовну справу“, себто певну пресвітерську раду, для колегіального вирішення справ, що існувала раніше при тій церкві, але вже з давнього часу перестала.

Після злуки української церкви з московською собори епархіальні ще одбувалися певний час по традиції. Докладні відомості маємо про епархіальний собор у Києві 1-го березня 1691 р., що його скликав митроп. Варлаам Ясинський для підвищення впливу духовенства на народ; головні постанови зроблено про духовенство, метрики, переходи на інші парафії, про науку дітей „в надєжду священства“. Але зчасом, у міру того, як у всій російській церкві занепадає соборна традиція взагалі, занепадає й традиція епархіальних соборів. Одновлюються вони з 1867 р., вже з іменем просто зїздів епархіальних, у звязку з виданим тоді уставом духовних шкіл, для яких мали вони забезпечити засоби. Поволі, під вимогами самого життя, стали вони займатися й іншими економічними справами епархії, внаслідок чого повстали в епархіях важливі церковно-економічні установи, як каси емеритальні, похоронні, взаємодопомогові, попечительства, приюти, богадільні, бібліотеки, свічні заводи й ин. Поширюючи обсяг своєї компетенції, епархіальні зїзди стали займатися справами й з інших ділянок церковного життя — справами релігійно-морального життя парафій, відносин між духовенством і паствою, регулюванням платні за треби, справами народньої освіти, місіонерства й под. Між иншим епархіальні собори духовенства на Поділлі в кінці XIX та в початку XX ст. поставили на вирішення справу часткової українізації місцевої духовної семінарії та подільських церковних і церковно-учительських шкіл. Важливе значіння мали нові реформаторські течії в постановах епархіальних соборів після 1905 р., коли церковно-визвольний рух того часу спричинився до трактування на соборах принципіальних справ церковних.

За такими важливими канонічними й історичними традиціями соборної засади епархіальні собори творять конечний для наслідування момент у системі соборних установ, недодержанням якого не лише порушена, але й зруйнована була б єдність тої системи — од соборів усесвітніх до парафіяльних зборів. Функціонування епархіального собору необхідно в такій мірі, оскільки взагалі соборна форма властива для цілої церкви та оскільки взагалі представницька громадянська засада нормально входить у систему церковного управління.

В своїй канонічній ідеї епархіальний собор має функціонувати як періодично діючий орган епархіального управління, — по аналогії з тим, як

періодично одбувається собор крайовий. Обязкове — щорічне скликання собору, але можуть бути й надзвичайні сесії, що їх скликає єпископ у міру потреби, при чому бажано, щоб робилося те з розрахунком, аби справи, поставлені на єпархіяльний собор, були попередю обговорені на деканальних зборах.

Як допомоговий орган єпархіяльної влади, собор існує при єпископі. Тут одбувається безпосередній звязок єпархії з своїм єпископом. Собор виявляє бажання й потреби єпархії й тим допомагає єпископові в ознайомленню з станом його пастви, в вишуканню шляхів для задоволення потреб її, а також — усвідомленню завдань церковної влади серед широких кол вірних єпархії¹). В такому своєму значінню єпархіяльний собор се — вищий орган єпархіяльного управління, за допомогою якого єпархіяльний архіерей управляє єпархією, вища інстанція для єпархіяльних справ — до моменту остаточного затвердження їх єпископом. У залежність од собору натурально стають всі єпархіяльні установи — адміністративні, судові, шкільні, благодійні та инш., — так само, як відповідні центральні установи церковні залежать од крайового собору.

Щодо свого характеру й складу собор се — представницький орган клиру й вірних єпархії, як церковної громади. На чолі собору стоїть місцевий єпископ. Коли він присутній на соборі, то він головує. Постійний відповідальний голова зборів — виборний. Натуральне представництво од єпархії — обрані на деканальних собориках депутати в певній пропорції мирян і духовних та на певний термін. Уповажнених од монастирів обирає братія монастирська, уповажнених од духовних шкіл — корпорація сих шкіл. Присутність мирян на єпархіяльних соборах конче необхідна — не лише з мотивів засадничих (канонічних), але й практичних; миряни безпосередньо освідомлені про різні явища релігійного життя місцевої пастви, й їх присутність на соборах забезпечує звязок між єпархіяльною владою й парафією. Крім того, можуть бути запрошені фахові люди, — насамперед професорські сили духовних шкіл та представники місцевого адміністративного органу єпархіяльного управління.

Обсяг компетенції соборів обіймає всі сторони єпархіяльного життя, а зокрема в компетенцію його входить ревізія діяльності всіх органів єпархіяльного управління, обрання кандидатів на вакантну архіерейську ка-

¹) „Здѣсь, — каже один із російських єпископів (Церк. Вѣдом. 1906, № 2), — єпархіяльний архіерей совмѣстно съ представителями духовенства, какъ на єпархіяльномъ соборѣ, обсуждаетъ разнообразныя стороны и нужды церковно-приходской жизни и дѣятельности духовенства. Изъ этихъ собесѣдованій на сѣздѣ самъ єпархіяльний архіерей можетъ получать и подкрѣпленіе, и правильное освѣщеніе своихъ личныхъ свѣдѣній о жизни, нуждахъ и особенностяхъ своей єпархіи. А въ такомъ случаѣ, эти єпархіяльные соборы могутъ служить єпархіяльному архіерею подготовкою къ митрополичьему собору, въ который онъ внесетъ вѣрныя и точныя свѣдѣнія о своей єпархіи“.

тедру в епархії, обрання кандидатів на виборні посади в епархії. Постанови собору дістають силу по затвердженню єпископом. Незатвержені єпископом постанови повертаються для поновного розгляду, а при повторній незгоді — поступають на рішення крайового собору чи — при потребі негайности — синоду.

ЕПАРХІАЛЬНА РАДА.

Крім тимчасових, періодичних зборів епархіяльних, існують у окремих церквах церковно-громадські установи постійні — ради епархіяльні й деканальні з аналогічним характером складу й компетенції, лише з різницею територіяльного обсягу, на якому діє їх чинність.

Основи епархіяльної ради коріняться в устрою початкової християнської церкви. При катедрі єпископа священники здавна становили його до радчу колегію, пресвітерію, що поділяв із ним обов'язки щодо управління й суду¹⁾. Та пресвітерська рада епархіяльна поволі діставала сталий устрій,

¹⁾ „Безспорныя и вѣсны признаваемыя истины иногда оказываются въ такомъ положеніи (позволимъ себѣ такъ выразиться), что требуютъ нарочитаго подтвержденія. Въ такомъ именно положеніи находится та истина, что пресвитеры не суть служители епископа, а суть его сотоварищи и соначальники...

Богоучрежденную чрезъ апостоловъ церковную ієрархію составляютъ не только епископы, но и пресвитеры съ діаконами. Какъ безъ епископа не можетъ быть церкви (всякой частной, о которой у насъ рѣчь въ дапомъ случаѣ), такъ не можетъ ея быть и безъ пресвитеровъ, которые составляютъ такую же необходимую степень церковнаго священства, какъ и первые... Что же такое составляютъ пресвитеры въ церковной ієрархіи? Они не суть служители епископа, ибо таковыя есть діаконы... Слѣдовательно, ясно, что они не могутъ составлять ничего иного, какъ его помощниковъ (такъ какъ между служителями и помощниками нѣтъ ничего третьяго), и слѣдовательно затѣмъ ясно, что апостолы по божественному полномочію учредили въ церкви священноначаліе не единоличное, которое бы состояло въ каждой частной церкви изъ одного епископа, а соборное, которое бы состояло изъ епископа и при немъ собора пресвитеровъ, какъ его необходимыхъ помощниковъ.

Въ церковномъ богослуженіи, въ совершеніи литургіи, пресвитеры до настоящаго времени остаются по отношенію къ епископамъ тѣмъ, чѣмъ они были съ самаго древняго времени и съ самыхъ временъ апостольскихъ, т. е. ихъ сослужителями, а не слугами (какъ діаконы). Но если это такъ, то это представляетъ собою живое и наглядное и, такъ сказать, безусловно убѣдительное доказательство, что и во всемъ остальномъ дѣлѣ церковнаго строенія они были по отношенію къ нимъ тѣмъ же, т. е. ихъ помощниками, потому что представлять себѣ дѣло такимъ образомъ, чтобы въ одномъ (въ однихъ функціяхъ должности) имъ была усвоена роль помощниковъ епископа, а въ другомъ — его слугъ, и чтобы они были вмѣстѣ и помощниками, и слугами, конечно, совершенно невозможно...

Сейчасъ сказанное нами съ совершенною и несомнительною ясностью подтверждаютъ писанія апостоловъ, представляющія собою верховный и заграждающій всякія уста авторитетъ.

Въ своихъ писаніяхъ апостолы нигдѣ не говорятъ отдѣльно объ епископахъ и отдѣльно о пресвитерахъ, но или объ однихъ епископахъ, при чѣмъ подразумеваютъ и пре-

із певним складом та з певними обов'язками — ширшими чи вузкими в різних краях. Особливі фази свого розвитку проходить ця установа в церквах грецькій та римській і навіть до певного часу, ніби одгук початкових християнських традицій, існує в церкві московській; але широкий розвиток цієї традиції бачимо на Україні, де установа даного характеру знайшла відповідний ґрунт у місцевому життю церковному. Прибичною радою єпископа був тут клирос (грецьке — *κλήρος*) — колегія міських священників із старшим священником катедри на чолі. Маючи досить просту організацію, український „клирос“ обіймає широку сферу церковного життя, разом із єпископом стає репрезентантом інтересів церковних перед світським урядом і взагалі відіграє значну роль в управлінні церкви. Складався клирос із священників катедрального міста, — серед клирошан не було лише братських священників, що в більшості церковних справ підлягали іншій юрисдикції. Голову клиросу — протопопу — обирали з-поміж себе самі клирошани, а затверджував єпископ. Обсяг справ, що доглядав їх клирос, був широкий. До „справ духовних“ соборного клиросу належали справи церковної служби, адміністрації та суду. Зокрема значний був обсяг клирошанського суду; йому підлягали не самі духовні, але й світські особи в духовних справах. Значною функцією клиросу було піклування про матеріальні інтереси церкви, — клирошани були найдіяльнішим органом у цій ділянці життя церковного („дєдичами добрь и именов церковныхъ“). В справах служби церковної клирошани підлягали єпископові безумовно, а в справах єпархіальних, адміністративних, що входили в обсяг компетенції клиросу, сей останній виявляв незалежність своєї позиції; до якої міри могла та незалежність доходити, можна бачити з завваг львівського клиросу своєму єпископові Макарієві, що „тогда бѣ трудно ся вашей милости писати галицкимъ митрополитомъ“. Держава не раз визнає права клиросу в сфері його діяльності, гарантуючи правну непорушність його компетенції, — заховалося досить охоронних грамот із сього приводу¹).

святитероу (Филип., I, 1; I Тим., III, 1—7), или обѣ однихъ пресвитерахъ, причемъ подразумеваютъ и епископовъ (Дѣян. XIV, 23; Іак. V, 1; I Петр., V, 1; I Тим. V, 17, 19), или же обѣ епископо-пресвитерахъ, употребляя названія епископъ и пресвитеръ, какъ тождественная и одно вмѣсто другого (въ однихъ и тѣхъ же мѣстахъ то одно, то другое — Дѣян. XX, 17, 28; Тит. XVII, 5, 7). Что же значить это подразумеваніе пресвитероу вмѣстѣ съ епископами и наоборотъ или отождествленіе однихъ и другихъ? Очевидно, оно не можетъ значить ничего иного, какъ то, что пресвитеры составляли съ епископами одну нераздѣльную власть (такъ какъ при упоминаніи обѣ однихъ само собою дается подразумевать и становится излишнимъ прямо упоминать другихъ и такъ, что при безразличномъ употребленіи одного или другого имени рѣчь ведется обѣ обоихъ“ (Е. Голубинскій. Исторія русской церкви. I ч., ст. 604—605).

²) О. Лотоцькій: Соборні клироси на Україні та Білій Русі (Записки Наукового Тов. ім. Шевченка, т. IX, 1896 р.).

Після злуки української церкви з московською одбиваються в сполученій російській церкві засади, що походили з протилежних традицій двох церков. У церкві московській управління зосереджувалося в установах бюрократичних („приказных“) — у „Приказах“ патріяршому та архиерейських, в українській церкві — в установах колегіяльно-громадських. Опираючися на статуті Духовного Регламенту, в який український автор його вніс елементи устрою своєї національної церкви, архиєреї з українців почали й на Московщині заводити органи єпархіального управління не на бюрократичних основах, а на колегіяльних, на яких зорганізоване було „капітульне“ чи „клиросне“ управління. На Україні ж органи єпархіальної адміністрації під ріжними назвами („священнаго консистора“, „священнаго собора делегатів кїевських“, „капітула митрополитанского“ й ин.) в більшій мірі задержували громадські традиції цілого устрою українського життя, цивільного й церковного; зокрема в чинність їх входило широко визнане уживання виборчої засади. Лише в другій половині XVIII ст. й на Україні остаточно dokonано єпархіальну реформу (р. 1786) в напрямі суто-бюрократичному, — заведено „дикастерії“, що стали переходовим ступнем до установлення Духовних Консистерій.

Як Духовний Регламент став основою центрального управління російської церкви, так основою місцевого єпархіального управління став Устав Духовних Консистерій, виданий 1841 р. та поправлений, на основі дальших законодавчих актів, 1883 р. Зміст його взято почасти з Духовного ж Регламенту, почасти з дальшого церковного законодавства російського. Опісля видано „Инструкцію секретарямъ духовныхъ консисторій“, що не порушує самого устрою консисторського. Закон російський називає консисторію „присутственнымъ мѣстомъ, черезъ которое, подъ непосредственнымъ начальствомъ єпархіального архиєрея, производятся управление и судъ въ помѣстномъ предѣлѣ православно-россійской церкви, именуемомъ єпархіей“ („Полн. Собрание Законовъ“, XVI, № 14409). Консисторія в її дореволюційному вигляді се — бюрократична колегія з 4—5 членами духовенства, призначеними синодом, та з світським секретарем, — органом влади („оком“) синодального обер-прокурора. До обсягу компетенції консисторії належали: охорона віри, справи богослужбові, догляд за порядком у церквах і монастирях, будівля нових та ремонт старих церков і монастирів, опінія щодо кандидатів священства, догляд за виконанням своїх обовязків членами причта, духовний суд, зокрема в справах шлюбних, догляд за порядкуванням церковним і монастирським майном. Устав Духовних Консистерій пристосований був до віроісповідного режиму б. Російської імперії — з паваючим у ній значінням православія та з участю самодержавної влади в справах церковних.

Конкретний зміст Уставу Духовних Консистерій, як основної конституції єпархіального устрою, не має для себе позитивної основи в канонічній традиції православної церкви.

нах, — у соборному законодавстві православної церкви не знаходимо конкретних указівок щодо того устрою. Коли ж брати той зміст із погляду самих засад канонічних, то треба, насамперед, визнати, що повстав він не на православному, навіть власне не на католицькому, а скоріш на протестантському ґрунті й не надається в головних своїх позиціях до соборного устрою єпархіального управління. Устав Духовних Консисторій і заснований на ньому устрій єпархіальний — чужі для соборного духа, — навіть нема тут безпосередньої в управлінню участі єпископа, з яким консисторія зноситься через особу призначеного чинником державним секретаря консисторії.

Отже консисторії були чужостороннім впливом на соборній системі управління православної церкви. Відповідний тій системі адміністративний орган єпархіального управління має бути збудований на соборній zasadі, почавши з самої назви. Постійний орган єпархіального управління мав би бути представницьким органом цілої єпархіальної церкви — отже в складі клиру й мирян — і, яко такий, називатися єпархіальною радою, як се бачимо в окремих автокефальних церквах. У такому напрямі реформи консисторій, у сенсі єпархіальних рад, висловилися багато ієрархів російських, пропонуючи передати сим радам провадження справ церковного життя єпархії. Управління єпархією єпископ найвідповідніше може доконувати за допомогою такої саме установи¹⁾.

Склад єпархіальної ради мав би бути виборний. Виборів доконує єпархіальний собор, на певний термін, із духовенства й мирян. Головує в єпархіальній раді, коли визнає то за потрібне, єпархіальний єпископ чи, з його уповноваження, вікарій, катедральний протоієрей або инша духовна особа. Всі постанови єпархіальної ради виконуються за згодою єпископа. На випадок незгоди єпархіального архієрея з рішенням єпархіальної ради справу переноситься на остаточне вирішення синоду.

ДЕКАНАТИ.

В старо-християнській церкві над певною групою парафій доглядали хорєпископи, коли ж узнано (6 пр. сардик. собору), щоб у незначних селищах не ставити єпископа, догляд за тими групами парафій доручено прєсвітерам-періодевам. З сього повстав у єпархіальній адміністрації

¹⁾ „Чтобы єпархіальный єпископъ могъ лучше сосредочить все свое вниманіе на дѣлахъ важнѣйшихъ, требуемыхъ долгомъ высшаго пастырскаго служенія, — необходимо освободить его отъ множества мелочныхъ дѣлъ и передать ихъ въ вѣдѣніе низшихъ административныхъ органовъ. И эти низшіе органы нужно поставить въ такія отношенія между собою и къ архіерейской власти, чтобы они не были подчинены другъ другу или подавлялись одинъ другимъ, но все сосредоточивались бы около одной єпископской власти и отъ нея получали бы компетенцію для самостоятельнаго дѣйствованія каждаго въ своихъ предѣлахъ“ („Отзывы“, митр. московскій Володимир).

окремих інститут, що в дальшому в різних автокефальних церквах мав різні назви (здебільшого — протопопи — *протопапа́δες*) Інститут сей, як помічний орган, посередній між єпархіяльною владою та парафіяльним духовенством, ширше розвинувся в краях, де єпархії мали чи мають значніший обшир; не досяг він розвитку, напр., у грецькій церкві, де території єпархій і число парафій у них невеликі, а в церквах українській, московській, після — російській та у православної церкві в Польщі бачимо, навпаки, значне число дрібніших адміністративних одиниць (число парафій у кожній такій адміністративній одиниці не установлялося точно, — в різних церквах, навіть у різних єпархіях одної церкви — кількість їх різна).

В церкві українській ближче управління парафіями (що усталилося з XVII ст.) поділено було на протопопії, на чолі яких стояли протопопи й їх намісники — виборні, з загально прийнятої на Україні засади. Духовенство дуже ревно оберігало свої права на вільне обрання урядових осіб. При обранню бралася на увагу моральні й освітні прикмети кандидата й навіть національне його походження¹). Обрані духовенством і громадянами, протопопи й намісники потверджувалися митрополитом.

Обовязки протопопів полягали в тому, що вони доглядали за моральним життям та пастирським поступованням духовенства й збирали податки на митрополита та єпископа. Протопоп, як се значилося в його грамоті, мав доглядати, щоб у протопопстві „жаден двоєжепець, вдовожепець, збойца, звадца, нечистый, блудный, пьяница, гандлювникъ, лихварь, збытечникъ, письма Божего неумѣтный и въ немъ не цвичайсья и въ рокъ дванадцать разъ неисповѣдающийся жадною мѣрою не найдовался и терпѣнь не былъ“, щоб священники „розводовъ жадныхъ малженскихъ не чинили, ани шлюбовъ въ кровосмѣшеніи, въ повиноватствѣ, въ кумовствѣ не благословляли, хорыхъ навѣжали, сповѣдали, причащали и во всемъ уряду своему пильными были“. Обіжджаючи свою округу, протопоп мав оглядати в церквах антиминоси, „чьего они посвященія“, як заховуються запасні св. Дари, як заховуються престол, віттар і взагалі вся церква²).

Поруч із протопопами існували ще з спеціальними обовязками візитатори й намісники. Візитатори обіралися з учених ченців, що користувалися особливим довірям митрополита; під їх доглядом було по кілька протопопій, які вони мали обіздити регулярно. Намісники, призначувані тим-

¹) Коли, напр., проти одного з лубенських намісників Федора Барвінського противна йому партія завважила, що він „перодимецъ малоросійскаго отечества“, то оскаржений із свого боку одповідав, що, не вважаючи на те, він усе ж „пастоящий патріота“ (Н. Шпачинский, Митр. Арсеній Могилянскій, 171).

²) С. Голубевъ. Петръ Могила, II, 484—5.

часово, для виконання якої-будь спеціальної потреби, мали широкі уповноваження, як представники митрополита¹⁾.

Вони мали „власть во всемъ ко испытанію и истязанію въ чину духовномъ и въ справахъ духовныхъ пильного дозору“. Намісники митрополита од його імені вели судові справи в державних установах і загалом доглядали за охороною юридичних прав церкви в їх районі. Їм підлягало й чорне духовенство²⁾.

Сі протопопські установи додержувалися до кінця XVIII ст. Протопоп мав при собі канцелярію, що з другої половини XVIII ст. дістала назву „духовного правління“. В київських „Пунктах малоросійскаго духовенства“ про компетенцію протопопських та намісницьких урядів (п. 12) говориться: „въ канцеляріяхъ при духовныя епархіи кievскія протопопскихъ и намѣстничихъ правленіяхъ всякія, по примѣру свѣтскихъ правленій, какъ указныя, такъ и тяжбыя судебныя не только до духовныхъ, но и до свѣтскихъ касающіяся духовныя дѣла теченіе имѣють и производятся, и для исправленія тѣхъ дѣлъ съ найму содержатся писари со служителями, то есть съ писцами, посыльщиками и сторожами“.

Як видно з цього, протопопські правління провадили справи, що належали до компетенції епархіального єпископа, й були виконавчими органами епархіальної адміністрації.

Духовний Регламент установляв „по всѣмъ городамъ учипить за-кащиковъ или благочинныхъ, которые, аки бы духовные фискалы, все надсматривали и епископу доносили“. На сій основі, на зразок фіскальних справ у цивільній адміністрації, встановлено „приказъ инквизиторскихъ дѣлъ“ і в адміністрації церковній. Головний духовний фіскал називався протоінквизитором, у великих містах були провінціал-інквизитори, у повітових — інквизитори. Згідно з інструкцією синоду 23 грудня 1721 р., інквизитори таємно стежили за поступованням духовних осіб — адміністративних та рядового духовенства й доносили про все начальству.

Поволі, в міру поступу всього життя, зникав і негідний характер обов'язків місцевих представників церковної адміністрації. З половини XIX ст. інститут благочинних приймає характер представницький, і благочинні обіраються на зборах окружного духовенства.

В інших автокефальних церквах органи деканальної влади або призначаються єпархіальним архиєреєм, або — здебільшого — обіраються духовенством відповідної території та опісля потверджуються єпископом.

¹⁾ Коли митр. П. Могила скасував обрання на львівську катедру Арсенія Желіборського та призначив нові вибори у Львові, то доручив бути присутнім при тих виборах своєму „намісникові митрополитичому коронному“ Леонтієві Шцикові-Заліському (С. Голубевъ. П. Могила).

²⁾ Ibid.

Термін виконання обов'язків сими органами влади не має постійности, — звичайно обов'язки ті тривають якийсь означений час (3—5 літ), після чого наступають нові вибори, внаслідок яких дані обов'язки можуть перейти до іншої особи.

Історичний досвід дав досить матеріялу для належної організації гериферій єпархіяльного управління, а вимоги сучасности примушують використати той матеріял для задоволення потреб так скомплікованого в останніх часах церковного життя — на незмінних у східній церкві засадах соборности. Місцеві органи єпархіяльного управління, як би їх не називали (протопоії, благочинія, деканати й т. и.) мусять мати, в згоді з тими засадами, характер представницький¹⁾, як тепер і мають вони той характер у більшості. Компетенцію їм належить дати можливо ширшу, децентралізуючи єпархіяльне управління, щоб звільнити єпархіяльний адміністративний центр од справ, в яких він може бути менше компетентний, ніж місцеві установи, та наблизити владу до самих джерел церковного життя²⁾. На чолі деканальної округи мав би стояти декан і при йому деканальна рада, що в своїй діяльності кермувалися б як директивами єпископа з органами єпархіяльного управління при йому, так і собориками духовенства й мирян у деканаті.

Декан має обіратися на зборах представників парафій. У виборі беруть участь, крім священиків, на рівних правах і миряни — члени деканальних собориків. Обрання декана затверджує єпархіяльна влада — на певний термін³⁾. Права деканів, як намісників єпископа в даній округі,

¹⁾ „Послѣдовательность требуетъ, чтобы начало соборного управления, начинаясь отъ прихода, какъ низшей единицы, какъ ячейки церковной жизни, было проведено также и по высшимъ инстанціямъ церковнаго управления, чтобы оно коснулось также благочиній и єпархій. Выразителемъ соборнаго начала въ благочиніи долженъ быть благочиннический „соборикъ“, а постояннымъ носителемъ его полномочій — благочиннический „совѣтъ“ (єп. ризький Агафангел).

²⁾ „Дѣятельность административныхъ центральныхъ органовъ єпархіяльного управления, — говоритъ у своїй оцінці єп. моголівський Стефан, — при сосредоточеніи всѣхъ дѣлъ єпархіи въ одномъ центрі, неизбежно обречена на мертвенно канцелярскій характеръ. Поэтому въ дѣлѣ улучшения нашего єпархіяльнаго управления первая существенная нужда лежитъ въ возможно широкой децентрализациі его, т. е. въ образованіи такихъ меньшихъ административныхъ единицъ, которыя, съ одной стороны, могли бы самостоятельно рѣшать часть дѣлъ, подлежащихъ пачѣ вѣдѣнію єпархіяльнаго центрального управления, а съ другой — служили бы собирательными единицами для представительства приходскихъ общинъ въ єпархіяльныхъ соборахъ. Готовыя и весьма подходящія формы для такой децентрализациі существуютъ уже въ раздѣленіи нашихъ єпархій на благочинническіе округа. Слѣдуетъ только существующему благочинническому окружному правленію сообщить больше жизнѣдѣтельности и сообразовать его функціи съ принимаемыми въ основу церковной реформы общими принципами соборнаго управления“.

³⁾ „Благочинные выбранные будутъ стараться оправдать выраженное имъ довѣріе округа, будутъ любимыми и авторитетными пачальниками. Одноокружные священники

поширюються на все, що стоїть у обсягу влади єпископа, з тими натуральними обмеженнями, що залежать од різниці як ієрархічного та адміністративного становища єпископа, так і територіального терену його влади.

При декані в окремих церквах існують деканальні ради — з 3—6 сбраних на деканальних зборах осіб, під головуванням декана. Деканальна рада провадить, у межах компетенції декана, справи адміністративні й судові, яко помічна установа в системі єпархіальної влади. Всі справи й позови в деканаті належать прелімінарному обміркуванню в деканальній раді, при чому справи, що не перевищують компетенції ради, та рада й вирішує, а решту пересилається на рішення єпархіальної влади.

По аналогії з соборами єпархіальними одбуваються в єпархії собори деканальні — з тими самими завданнями, лиш у вузких межах територіальних. Деканальні соборики, в складі духовенства й парафіян, скликає декан двічі або, принаймні, раз на рік. Виявляючи соборну повноту голосу церковних громад, деканальні соборики мають бути розпорядчими органами в окрузі, тимчасом, як декани й деканальні ради — їх виконавчі органи й постійні представники.

В половині минулого століття в російській церкві поруч із установленням соборів чи зїздів єпархіальних роблено було по деяких єпархіях спроби запровадити соборики деканальні; але ся слушна ідея затратилася в загальному бюрократичному напрямі життя тої церкви¹⁾.

знають достоинства и недостатки своих собратьевъ и выберутъ въ должность благочиннаго только наиболее достойнаго и уважаемаго. Между тѣмъ, єпархіальная власть можетъ легко избрать лицо, не подходящее для дѣятельности благочиннаго, чему много примѣровъ даетъ настоящая дѣйствительность“ (сп. подільський Парфеній).

¹⁾ Ось характеристичне з сього погляду пастирське послання мвиського єпархіального архиєрея:

„Духовное общеніе въ дѣлахъ вѣры и нравственности христіанской беретъ начало съ апостольскихъ временъ. Въ здѣшней странѣ, на нашей еще памяти, существовало общеніе духовенства подъ названіемъ благочинническихъ собраний, или собориковъ. Нѣкоторые благочинные, въ похвальной ревности о святой православной церкви, пожелали возобновить таковыя собранія. Въ полномъ убѣжденіи, что оныя принесутъ пользу какъ пасомымъ, такъ и пасущимъ, и что такое убѣжденіе раздѣляетъ со мною Богомъ ввѣреной мнѣ єпархіи доброе и благонамѣренное духовенство, сямъ благословляю всѣхъ благочинныхъ, въ томъ числѣ и васъ, приступить къ учрежденію собраний подвѣдомаго духовенства. Предоставляю духовенству, на первомъ же собраніи, согласиться: сколько разъ въ году и въ какія времена созывать собраніе, и опредѣленіе свое представить на мое усмотрѣніе; покажѣтъ же предлагаю созвать въ первый срокъ выдачи духовенству жалованья. Впрочемъ, не воспрещается, не дожидаясь того срока, въ текущемъ еще году учинить соборикъ. О срокѣ и мѣстѣ перваго собранія благочинный заблаговременно извѣститъ духовенство. Гдѣ же назначить слѣдующее собраніе, духовенство, на первомъ собраніи, большинствомъ голосовъ опредѣлитъ. Къ явкѣ въ собраніе, на срокъ указанный благочиннымъ, никто, ни подъ какимъ предлогомъ, не долженъ уклоняться. Неявившемуся благочинный удержитъ жалованье до моего разрѣшенія. Передъ началомъ соборика слѣ-

В російській церкві повставав проєкт утворення, в системі єпархіального управління, посередньої інстанції між установами єпархіальними й деканальними — зборів і ради повітових¹⁾).

дугѣ совершитъ соборноє въ церкви богослуженіе и затѣмъ приличною молитвою открытъ засѣданіе и продолжатъ не менѣе двухъ сутокъ. На другое же утро, по древнему обычаю, совершитъ панихиду за упокой родственниковъ хозяевъ дома, въ которомъ назначено собраніе.

Занятія собранія должны быть слѣдующія:

Благочинный, въ присутствіи всего духовенства, объявляетъ распоряженія єпархіального начальства; рассматриваетъ документы и дѣла подвѣдомыхъ церквей, какъ то: метрическія записи, приходорасходныя книги, копіи съ указовъ, инвентарную опись церковнаго имущества, тетради поученій и проч. За симъ требуетъ отъ каждаго, по очереди, священника публичнаго отчета: о состояніи прихода, церкви, фундуша, церковныхъ строеній, о занятіяхъ по приходу, объ успѣхахъ религіозно-нравственнаго образованія прихожанъ, о процвѣтаніи сельскихъ училищъ и пр. и пр. Замячаемыя общія и частныя упущенія благочинный объявляетъ гласно и, въ духѣ христіанскаго братолюбія, дѣлаетъ замѣчанія и наставленія. Послѣ сего каждый изъ присутствующихъ, ревнуя о преуспѣянніи православія, о пользахъ церкви и чести духовенства, обязанъ высказать слышанныя или замѣченныя упущенія въ другихъ приходахъ; равномерно долженъ дать публичное свидѣтельство отличающимся примѣрно-честною и благочестивою жизнію, ревностнымъ прохожденіемъ пастырскихъ обязанностей, назиданіемъ паствы, содержаніемъ училища, богобоязненнымъ, истинно нравственнымъ воспитаніемъ семейства и пр., да видятъ добрыя дѣла и прославятъ Отца нашего, и же естъ па небесѣхъ.

Съ другой стороны, случается къ прискорбію, что блюстители вѣры и правдивности христіанской сами подвергаются слабостямъ и порокамъ, а еще чаще въ членахъ причта, вмѣсто согласія и любви, розгарается вражда. Внушеніе исправленія первымъ и примиреніе послѣднихъ вмѣняется въ обязанность самого духовенства. Съ этой цѣлію, при открытіи соборника, духовенство, по предложенію предсѣдательствующаго благочиннаго, избираетъ изъ среды своей двухъ всѣми уважаемыхъ священниковъ въ старѣйшіе, которые, вмѣстѣ съ благочиннымъ, должны такого рода дѣла разсмотрѣть, степень вины опредѣлить, и, съ помощію Божіею, прегрѣшающимъ исправленіе внушить, враждующихъ примирить. Если же такой богоугодный подвигъ исправленія и примиренія не достигается, въ такомъ случаѣ старѣйшіе съ благочиннымъ составляютъ актъ, съ краткимъ, но обстоятельнымъ описаніемъ степени виновности подсудимыхъ, и съ заключеніемъ: какія къ исправленію первыхъ и къ примиренію послѣднихъ принять необходимо мѣры, для представленія мнѣ. Подобнымъ образомъ могутъ быть разбираемы и рѣшаемы частныя и семейныя дѣла духовенства, равно какъ жалобы причетниковъ, вносимыя на судъ и рѣшеніе собранія.

Надѣюсь, что представленіе духовенству подобнаго разбирательства своихъ дѣлъ, избавляющаго отъ нравственнаго униженія при производствѣ обыкновеннаго публичнаго слѣдствія, принято будетъ съ сочувствіемъ.

На тѣхъ же собраніяхъ духовенство разсуждаетъ о частныхъ мѣстныхъ и общихъ потребностяхъ, и о таковыхъ, по согласію большинства, доводится до свѣдѣнія єпархіального начальства.

О совершившемся соборикѣ составляется на имя мое, за подписью всѣхъ, донесеніе съ показаніемъ занятій на ономъ“ („Труды Киев. Дух. Акад.“, 1866, I).

¹⁾ „Второю послѣ приходской общины церковно-административною юридическою

Але такі установи надто множили б та ускладняли б згадану систему, тому проєкт сей, теоретично влучний, не міг зустріти признання з мотивів порядку практичного.

ПАРАФІЯ.

Первісна й основна клітина церковного організму — парафіяльна громада чи парафія.

Парафію творить цілокупність членів церкви, що для задоволення своїх релігійних потреб перебувають у постійному союзі, маючи своїм осередком церкву, чи храм, як місце громадської богослужби, й при ньому причт та різні церковні установи. Через посередництво парафії кожний член церкви вступає в спільність із єпархією, крайовою та з усією всесвітньою церквою. З свого устрою парафія — первісна одиниця церковної установи, що має в собі всі риси церкви всесвітньої, — се церква всесвітня в мініятурі. Добробут парафії має таке саме значіння для церкви, як добробут сільських чи міських громад — для держави; і там, і тут од суцільности й повноти устрою, од розвитку громадської самодіяльности залежить життьоздатність, сила та незалежність устрою цілої держави й церкви.

Перші парафії повстали в містах. Храм, де була катедра єпископа, був осередком для всіх членів пастви, що жили в місті; тому й сама паства дістала назву *парохія* — товариство християн, що живуть у сусідстві. Коли кількість членів громади множилася до такої міри, що всі разом не могли вже вони збиратися, то первісна громада дробилася на менші самостійні громади, які мали той самий устрій. У нових храмах, що повставали з тої причини, службу й треби правили ті самі священники, що були при катедрі єпископа, але згодом, уже з III. ст., поширення християнства викликало потребу поділити єпископію на окремі ділянки, що мали своїх окремих пастирів. Сі часті єпархії заховали ту саму назву — *парохія*, але для всіх їх єпископ, як і раніше, залишався головним пастирем. Лише в тих єпископіях, що мали великий обшир, у певних адміністративних ділянках — *χώρα* — як повіти, ставлено єпископів, що називалися хор-єпископами та підлягали єпископові міста.

єдинцею являється уѣздное церковное собраніе. Въ его составъ входятъ: а) непремѣнныя членами: уѣздный протоіерей и благочинные; б) уѣздное духовенство — священники и в) выборные отъ приходскихъ общинъ, по одному отъ прихода. Уѣздное церковное собраніе вѣдаетъ дѣла, касающіяся всего уѣзда по сторонамъ благотворительной, духовно-просвѣтительной и экономической... Постоянно дѣйствующимъ при церковно-уѣздномъ собраніи является церковныи уѣздныи совѣтъ. Въ составъ послѣдняго входятъ: а) постоянный членъ — уѣздный протоіерей и б) выборные отъ уѣзднаго собранія члены: три духовныхъ и четыре свѣтскихъ — мірянъ. Роль церковнаго уѣзднаго совѣта исполнительная: онъ приводитъ въ исполненіе всѣ постановленія уѣзднаго церковнаго собранія, а также подготавлиетъ всѣ нужныя для этого собранія дѣла и документы“ (Проект сп. калужскаго, Отзывы, 1, 25—26).

Ледве чи не найбільшого розвитку церковно-громадське життя парафій досягло на Україні. В старовину се була одиниця не лише територіяльна, але й жива громада, член церковного й державного тіла. Головною рисою її устрою була самоуправа. Громада будувала храм, користувалася правом обірати собі священика та інших членів причта, вступала з ним в умови щодо удержання та через своїх виборних провадила церковне господарство, виконувала свої церковні повинності перед церковною владою, заводила школи та різні благодійні установи.

Зміна умов з реформою Петра I вплинула й на життя парафії, — ся реформа підкосила самоуправу парафії, а заведення кріпацтва остаточно вбило самодіяльне життя її.

Як щойно зазначено, парафія — мала церква, з яких складається життя крайової, чи то всесвітньої церкви. Недостачі й хиби церковного життя найбільше залежать од того, що тими вадами хоріє основна клітина церкви. Коли мирян позбавлено активної участі в справах церковних, то вони пасивно до тих справ ставляться, паства стає байдужою до церкви й пастиря, й настає розпад між духовенством і паствою, що сходяться в церкві, аби розійтись. Инакше й не може бути, коли парафія стає лише назвою в розумінню територіяльної одиниці, а не в значінню церковно-громадському й правному.

Тож в інтересах не лише самої парафії, але й узагалі самої церкви лежить основна потреба церкви — оживлення життя парафії. Оживлення се можливе лише за децентралізації церковного управління, коли ініціативу в багатьох справах перенесено з центрів на периферії — в єпархії, деканати та на самий ґрунт церковного життя — в парафії. Активна участь парафіян у справах церковних, зокрема в таких, як участь у обранню священика та право завідування й розпорядження церковним майном (те й друге, розуміється, — на певних умовах), викликає в парафіянах інтерес до церковного життя, спричиняється до тіснішого звязку між духовенством та мирянами і взагалі пробуджує життя в органічних клітинах церковного організму, а через те й узагалі — в цілій церкві¹⁾.

Щодо конкретних форм парафіяльного життя, то не можна того життя обмежувати самими лише прецедентами, а ті прецеденти брати лише за зразок та за основу. Як життя не може стояти на непорушних формах, а в безудільному бігу своєму виробляє щораз нові зовнішні форми, відповідно до нових потреб, так мусить пристосовуватися до нових потреб і зо-

¹⁾ „Только возстановленіе начертаннаго канонами строя церковнаго самоуправленія можетъ обезпечитьъ церкви правильную жизнь. Въ приходѣ приходскими дѣлами должно вѣдать общее собраніе прихожанъ, которое, для постояннаго управленія приходскими дѣлами, выдѣляетъ изъ себя приходское попечительство, принимающее на себя полномочія общаго собранія въ промежутки между этими собраніями“ (сп. рязькій Агафангел).

крема життя парафіяльне. Але незмінною мусить бути жива й завсіди нова засада соборности, що як одухотворяла життя церковної громади в минулому, так і тепер стає джерелом того одухотворення. Та засада має почитатися з парафії й найперше її обняти. Якщо проти соборної засади в єпархіяльних та крайових справах зазначається, що соборна форма там найдоцільніше пасувала хіба в початкову добу християнства, коли територіяльні обшири церкви були обмежені без порівняння з теперішніми її теренами, то щодо парафії такі аргументи однадають: парафія назавсіди залишилась у своїх первісних межах, і їй належить та повнота прав, що впливає з соборної засади, якою користувалася вона в зразкову добу старохристиянського життя та яка в дальшому бігу церковного життя (зокрема й найбільше — на Україні) дала такі добротворні наслідки для церкви. Але як визнати конечність соборної організації парафії, то з залізною послідовністю логіки належить визнати той характер і для дальших ступнів церковної організації й тим самим — для цілого устрою церкви¹⁾.

По аналогії з устроєм єпархіяльним та деканальним в організації парафії мають бути: 1) парафіяльний священник, як совершитель тайн, богослужби й треб та заразом представник ієрархічної влади; 2) парафіяльна рада в складі виборних од парафії членів, із священником на чолі; 3) парафіяльні збори — в складі членів парафії.

¹⁾ „Развивая жизнь внутри себя, приходъ, какъ органическая частица тѣла церкви, участвуетъ въ жизнедѣтельности и всего церковнаго организма. На принципѣ этого соборнаго взаимообщенія приходскихъ общинъ должно быть утверждено и єпархіяльное управленіе. При меньшей обширности нашихъ єпархій самою лучшею формою названнаго взаимообщенія было бы непосредственное участіе каждой общины, въ лицѣ ея представителей, въ єпархіяльныхъ соборахъ; но, при наличности существующихъ єпархіяльныхъ территорій, такое представительство общинъ является матеріально невозможнымъ“ (сп. моголівський Стефан).

**ЗАСАДИ
НОРМАЛЬНОГО СТАТУТУ
АВТОКЕФАЛЬНИХ ЦЕРКОВ**

Як конкретний вислід із попередніх міркувань щодо устрою церковного подаємо проєкт нормального статуту Автокефальної Церкви. Подаємо лише основні точки статуту без тих подробиць, що в окремих автокефальних церквах можуть значно різнитись між собою.

ПОСТАНОВИ ЗАГАЛЬНІ.

1.

Автокефальна Церква єсть частиною єдиної, святої, соборної і апостольської церкви, Головою якої єсть Господь Бог наш Ісус Христос.

2.

Заховуючи єдність догматичну та канонічну з усіма православними автокефальними церквами, Автокефальна Церква рівна в правах із ними і незалежна в своїм устрою та управлінні.

3.

В своїй внутрішньому житті Автокефальна Церква користується повною свободою управління в межах загально обов'язуючих принципів державних і нинішнього статуту, прийнятого державною владою.

4.

До складу Автокефальної Церкви входять усі горожани держави, які визнають православну віру, підлягають ієрархії Автокефальної Церкви та приймають усе те, що приймає та додержує східня православна церква.

5.

Автокефальна Церква діє на основі: 1) слова Божого, в св. Письмі поданого; 2) св. предання, до якого належать: а) правила св. апостолів; б) правила 7 всесвітніх та 9 провінціальних, визнаних православною церквою, соборів, як рівнож згідні з словом Божим та св. преданням правила майбутніх соборів всесвітніх та провінціальних, які будуть визнані православною церквою, в тім числі правила соборів даної Автокефальної Церкви; в) канонічні правила свв. отців, визнані VI та VII всесвітніми соборами; г) церковні устави щодо богослужбового порядку та життя чернечого.

6.

На основі церковних канонів та згідно з конституцією держави Автокефальна Церква провадить через свої органи справи релігійні, куль-

турні, благодійні та ин. Державний контроль над зовнішньою діяльністю церкви та її органів виконує, згідно з конституцією, міністерство ісповідань.

7.

Постанови церковної влади, зв'язані з наданням церковним установам або особам прав державних чи з видатками з державної скарбниці дістають правне значіння на основі загальних державних приписів.

8.

Нові закони, постанови та розпорядження державної влади, коли вони торкаються справ, що належать до церковної влади, переводяться в порозумінню відповідних державних чинників з церковною владою.

9.

Духовенство світське й чернече не зобов'язуються особисто до виконання тих чинностей публичних, які, згідно з приписами церковними, противні їх гідності й призначенню.

10.

Ціла Автокефальна Церква, яко така, рівнож як і складові її часті (парафії, округи, єпископії, монастирі, братства і т. и.), суть особи правні.

11.

Розпорядження рухомим та нерухожим майном, що ним володіє церква, належить до компетенції і контролю зазначених у сьому статуті органів церковних. Видатки з сум, що їх дістає церква од держави, підлягає державному контролю на загальних основах.

12.

В Автокефальній Церкві вживається рідна мова вірних у богослужбі та в церковній науці. Переклади св. Письма та книг богослужбових ухвалює вища церковна влада.

ВСЕЦЕРКОВНИЙ СОБОР.

13.

Вищим органом влади законодавчої, адміністративної, судової та контрольної в Автокефальній Церкві єсть Всецерковний, в установлені терміни часу скликуваний, Собор у складі єпископату, клиру і вірних.

14.

Всецерковний Собор скликує Голова Автокефальної Церкви в порозумінні з державною владою.

15.

В склад собору входять: а) всі чинні єпископи єпархіяльні та вікарні, б) представники клиру та вірних од кожної єпархії з таким розрахунком,

щоб на двох духовних припадало троє вірних, у загальній кількості, яку буде означено у виборчих приписах, в) представники духовних установ: монастирів, військового духовенства, духовних шкіл, місій, г) представники закоподатних палат, обраші зносеред православних їх членів.

В соборі беруть участь, без права голосу, представники влади, яким поза чергою належить голос для пояснень та внесків. В цілях інформаційних можуть бути присутні на соборі секретар та юрисконсульт Синоду.

16.

Для важности постанов собору потрібно, щоб ухвалено їх більшістю голосів членів собору, а в справах, що торкаються віри та богослужбового порядку, ще й, крім того, більшістю голосів присутніх на соборі єпископів.

17.

Приписи щодо порядку виборів, програми та регуляміну праць вперше скликуваного собору видає св. Синод у порозумінню з урядом; аналогічні приписи щодо дальших соборів означає перший собор у порозумінню з урядом.

ГОЛОВА АВТОКЕФАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ.

18.

Головою Автокефальної Церкви єсть перший її єпископ (патріярх, митрополит, архієпископ, католикос, екзарх), якому належить вища, в межах статуту, адміністративна влада та представництво церкви в справах внутрішніх та зовнішніх.

19.

Імя Голови Автокефальної Церкви споминається в молитвах за богослужбюю у всіх православних церквах даної Автокефальної Церкви.

20.

Голову Автокефальної Церкви обирає, згідно з установленим у порозумінню з державною владою порядком, спеціально для того скликаний Елекційний Собор, із кандидатів духовних і світських. У випадках вибору особи, що не має сану єпископа, обраний проходить гідності духовні до єпископської включно, після чого наступає його інтронізація. Про свій вибір та інтронізацію Голова Автокефальної Церкви завідомає грамотою голів усіх автокефальних церков.

21.

Собор Елекційний, у складі близькому до складу чергового Всецерковного Собору, скликає, на основі рескрипту голови держави, заступник Голови Автокефальної Церкви, якого обирає з грона єпископів попередній елекційний чи черговий Всецерковний Собор, а у випадку наглої потреби визначає св. Синод, у порозумінню з державною владою.

Наради Елекційного Собору попереджає нарада. переделекційна в складі членів Елекційного Собору.

Вибірчий порядок, як рівнож регулямін Елекційного Собору становлять неодлучну частину статуту Автокефальної Церкви.

СВ. СИНОД.

22.

Органом влади виконавчої — адміністративної та судової — в Автокефальній Церкві єсть св. Синод, скликуваний головою церкви в міру потреби, не менш як два рази на рік.

23.

Головує в св. Синоді голова Автокефальної Церкви.

24.

В склад св. Синоду входять: а) всі чинні єпископи єпархіяльні та вікарні, б) два члени клиру, в тім числі голова військового духовенства, в) двоє вірних.

25.

Св. Синод відає справи з обсягу: а) науки віри, б) богослужби, в) духовної освіти, г) церковної адміністрації.

26.

Справи з обсягу науки віри вирішають члени св. Синоду в сані єпископському, в рішенню інших справ, що належать до компетенції св. Синоду, беруть участь і всі інші члени Синоду.

ВИЩА ЦЕРКОВНА РАДА.

27.

Вища Церковна Рада відає справи порядку церковно-громадського, які належать переважно до зовнішньої сторони церковного життя, саме справи: а) духовної адміністрації, що залишаються поза обсягом справ св. Синоду, б) церковного господарства, в) шкільно-освітні, г) ревізії й контролю, д) правної оборони інтересів церкви.

28.

В склад Вищої Церковної Ради входять, під головуванням голови Автокефальної Церкви, два єпископи з складу св. Синоду, з вибору останнього, та з вибору собору: два клирики, один чернець та троє вірних.

29.

Члени Вищої Церковної Ради обіраються на міжсоборний термін часу як зпосеред членів Всецерковного Собору, так і з осіб, що не беруть участі в Соборі, за їх згодою.

30.

Справи мішаного порядку чи особо важливого значіння вирішає спільна нарада св. Синоду та Вищої Церковної Ради.

31.

Св. Синод та Вища Церковна Рада, кожна з сих установ окремо чи спільно, по належності, вирішають, у відповідних випадках у порозумінню з урядом, всі питання, що повстають із неповноти та неясности законів чи соборних постанов.

ГОЛОВНА КОНТРОЛЬНА КОМІСІЯ.

32.

Для переведення контролю над фінансовою адміністрацією та загальною господаркою церковних установ усієї Автокефальної Церкви поза тими засобами, які дістає церква в державній скарбниці, існує при Голові Автокефальної Церкви Головна Контрольна Комісія.

33.

В склад Головної Контрольної Комісії входять з вибору Церковного Собору на міжсоборовий термін часу: а) два представники (духовний і світський) од кожної єпархії, обрані єпархіяльними зборами зпосеред осіб, які не займають оплачуваних становищ у центральних або єпархіяльних установах чи в урядах, що їм підлягають, б) два представники монастирів, обрані зборами монастирських настоятелів.

34.

Комісія вибирає з свого складу голову зпосеред осіб духовних і секретаря зпосеред осіб світських.

ЄПАРХІЇ ТА ЄПАРХІЯЛЬНІ ЄПИСКОПИ.

35.

Найбільшою територіяльно-адміністративною частиною Автокефальної Церкви єсть єпархія.

36.

На чолі єпархії стоїть єпархіяльний єпископ, який представляє свою єпархію навні, управляє нею за соборною допомогою клиру і мирян, творить канонічний суд над духовенством та накладає адміністративні карі.

37.

Єпархіяльного єпископа обірають єпархіяльні збори в складі клириків і світських, на основі спеціальних виборчих приписів, ухвалених Всецерковним Собором. По затвердженню св. Синодом виборів одбувається інтронізація кандидата.

38.

Без згоди єпархіального єпископа рішення органів єпархіального управління не мають правової сили.

39.

Єпархіальному єпископові належить право канонічного потвердження кандидатів на духовні посади.

40.

Єпархіальному єпископові належить право нагороджувати гідних і заслужених членів-клиру та осіб-світських за працю на користь церкви.

41.

Єпархіальний єпископ має право й обов'язок візитувати всі парафії та церкви своєї єпархії.

42.

В разі потреби, окремі єпархії можуть мати, з вибору Єпархіального Собору та з потвердження св. Синоду, вікарних єпископів, яких права та обсяг діяльності означаються інструкцією, ухваленою Всецерковним Собором.

43.

Суд над єпископами та їх звільнення відбуваються на основі постанови св. Синоду.

ЄПАРХІАЛЬНИЙ СОБОР.

44.

Вищим органом, за допомогою якого єпископ управляє єпархією, є єпархіальний собор, що збирається на покликання єпископа.

45.

Єпархіальні собори бувають: а) чергові, що збираються в певні терміни часу, відповідно до місцевих умов у кожній єпархії, б) надзвичайні, що збираються у випадку конечної потреби.

46.

Єпархіальний собор складається: а) з представників клиру й вірних, у рівному числі, обраних окремими зборами, в яких беруть участь усі члени клиру та рівне число вірних із вибору парафіяльних зборів; б) із представників чорного духовенства; в) з представників корпорацій духовних шкіл.

47.

До обсягу прав єпархіального собору належать установадство, адміністрація, суд та контроль у границях єпархії, з тими обмеженнями, в яких обов'язують наявність та чинність органів центрального управління Автокефальної Церкви.

48.

Головує на єпархіальному соборі місцевий єпископ чи, з його уповаження, инша особа в духовному сані.

ЄПАРХІАЛЬНА РАДА.

49.

Постійно-діючою виконавчою установою, за допомогою якого єпископ dokonує управління єпархією, єсть Єпархіальна Рада.

50.

Єпархіальна Рада складається з п'яти членів, обраних на термін не менш трьох років.

51.

Голова та, принаймні, два члени Єпархіальної Ради мають бути в духовному сані.

52.

Єпархіальна Рада відає справи адміністративні, судові, господарчі й контрольні в межах єпархії, на основі ухваленого Всецерковним Собором статуту.

53.

При Єпархіальній Раді існує канцелярія з певною кількістю урядовців, під управлінням секретаря, якого обирає Єпархіальний Собор з осіб, що мають юридичну освіту.

РЕВІЗІЙНА КОМІСІЯ.

54.

Єпархіальний Собор вибирає на певний термін часу Ревізійну Комісію в складі трьох осіб — двох духовних і одної світської. Комісія діє на основі статуту, ухваленого Всецерковним Собором.

ОКРУГИ (БЛАГОЧИНІЯ, ДЕКАНАТИ).

55.

Єпархія поділяється з погляду адміністративно-територіального на округи з певною, не однаково для всіх округ усталеною, кількістю парафій.

56.

На чолі кожної округи стоїть окружний священник (протопресвітер, протопоп, благочинний, декан) і при ньому існує, під його головуванням, Окружна Рада в складі двох членів причту та двох вірних.

57.

В кожному окрузі, під головуванням голови округи, діють окружні соборики, які бувають: а) пастирські, б) загальні. В собориках пастирських беруть участь члени причту, в загальних — і світські представники парафій, з вибору парафіяльних рад, у певному числовому відношенню до кількості представників причту.

58.

Обсяг компетенції окружних установ означається, по аналогії з обсягом компетенції єпархіяльних установ, статутом, з ухвали Всецерковного Собору.

ПАРАФІІ.

59.

Єпархіяльні округи діляться на парафії — основні церковні одиниці з правом юридичної особи.

60.

На чолі парафії стоїть парафіяльний священник. При ньому одиачи кілька членів клиру (вікарний священник, диякон, псаломщик, паламар) та церковний староста.

61.

Парафіяльного священника можуть обірати чи рекомендувати для призначення Парафіяльні Збори, потверджує, переносить на іншу парафію чи на інше становище та звільняє єпископ.

62.

Парафіяльні Збори, яко розпорядчий орган, під проводом священника, відають церковно-парафіяльні справи порядку господарчого, благодійного та релігійно-освітнього. В Парафіяльних Зборах беруть участь члени клиру та всі парафіяни од 25-літнього віку, за винятками, які установлює парафіяльний статут.

63.

Виконавчим парафіяльним органом, під головуванням священника, єсть Парафіяльна Рада, в складі членів клиру, церковного старости та парафіян із вибору Парафіяльних Зборів.

64.

Органи парафіяльні діють на основі статуту, потвердженого Церковним Собором.

ВІЙСЬКОВЕ ДУХОВЕНСТВО.

65.

На чолі військового духовенства стоїть єпископ.

66.

З погляду канонічного військовий єпископ залежить від св. Синоду і єсть його членом, з погляду службових обов'язків у війську підлягає владі та приписам військовим.

67.

На становище військового єпископа міністр військових справ призначає одного з кандидатів, запропонованих Головою Автокефальної Церкви.

МАНАСТИРІ.

68.

Автокефальна Церква має в складі своїх установ монастирі чоловічі й жіночі.

БРАТСТВА.

69.

При парафіяльних церквах можуть закладатися, на основі статуту, братства, що мають на цілі оживлення та розвій релігійно-освітнього життя, піклування про потреби храму, християнське милосердя та ин.

ЦЕРКОВНИЙ СУД.

70.

Для членів клиру і вірних у справах переступів проти віри й побожності, а також у справах шлюбної розлуки першою інстанцією церковного суду єсть відповідна Єпархіальна Рада, з складу якої делегуються для виконання судових функцій три члени, другою інстанцією — св. Синод, із складу якого делегуються два члени, що діють під проводом Голови Церкви.

71.

Церковний суд, незалежний від якої будь сторонньої влади, відбувається на основі канонів церковних та приписів Автокефальної Церкви, а в справах розлуки, крім того, на основі відповідних приписів цивільних.

72.

Голову Автокефальної Церкви та єпископа судить за переступи церковні св. Синод, з правом відклику до Всецерковного Собору, за переступи звичайні та політичні — найвища судова установа в державі.

МАТЕРІЯЛЬНІ ПРАВА ЦЕРКВИ.

73.

Автокефальна Церква, яко цілість, та її установи мають право набувати майно рухоме й нерухоме. Нерухоме майно церковне з засади не

може бути від Церкви відчужене; лише у виняткових випадках, на внесення єпархіального єпископа, можна збути, замінити чи змінити його призначення на основі спільної постанови св. Синоду та Вищої Церковної Ради. Рухоме майно церковне можна збувати, замінити чи змінити його призначення на основі спільної постанови Єпархіального Собору та Єпархіальної Ради.

74.

Регулямін для чинности церковних установ у справах церковного майна ухвалює Всецерковний Собор Автокефальної Церкви в порозумінню з урядом.

75.

Будівлі, призначені для служби Божої та для установ церковних, що виконують призначення церкви, вільні від оплати податків публичних.

ДОПОВНЕННЯ ТА ЗМІНИ В СТАТУТІ.

76.

Доповнення та зміни в Статуті Автокефальної Церкви можуть наступити лише з ухвали Всецерковного Собору Автокефальної Церкви.

ПІСЛЯСЛОВО.

Ми постаралися подати засади автокефального устрою православної церкви, зазначаючи й конкретні риси того устрою, що впливають із даної засади. Старалися виходити з канонічної основи — з позитивних указівок, а де таких нема, то — з духу канонів чи з загальних засад православної церковної науки.

Сучасний устрій у православних церквах має в собі досить ухилів од чистих засад канонічних. Протягом тисячі літ не було соборів усесвітніх, зокрема більш як 200 літ не було і крайових соборів у тому православному краю, що мав домінуючу ролю у східному православ'ї. Незалежно од того життя поступало і творило нові форми — як у інших, так і в церковній ділянці життя. Се обов'язує пристосувати нинішні форми устрою в православних церквах до тих вимог, що повстають: 1) із норм канонічних, 2) із змінних обставин життя церкви¹⁾.

До того спонукають умови як внутрішнього, так і зовнішнього порядку.

Духові течії серед сучасного людства, особливо по великій війні, значно ускладнилися, і для християнських церков узагалі, для православної зокрема, настає момент відповідальний. Бачимо повсюди розєднання між мирськими членами та ієрархією, і між ієрархією вищою та нижчою; авторитет церковний захитано; найбільша щодо особового складу православна церква переживає тяжкий розєдній внутрішній і зовнішній; церква, що користувалася авторитетною традицією вселенськості, будучи уведена у взаємні сутячки між окремими церковними групами і цілими церквами, іноді викликає певні заперечення проти себе. Настав сильний здвиг у настроях пастви, яка все більше скеровує свій зір за огорожу церковну. З цього боку становище тепер гірше, ніж було в часи, коли церкву потрясали єреси; змагання догматичні свідчили тоді про живий інтерес до релігії і церкви, а тепер не лише ослаб інтерес той, але поруч провадиться руйнуюча акція проти самих засад і церкви і віри. В модерних державах усе менше й менше

¹⁾ „Уже болѣе 200 лѣтъ голосъ церковнаго собора у насъ не раздается, какъ будто тѣ пугды, ради которыхъ наша мать, вселенская древняя церковь, предписывала созывать окружные соборы по два раза въ годъ, у насъ не существуютъ. Слѣдствіемъ такого отступленія отъ нормъ древней церкви явился цѣлый рядъ въ высшей степенн печальныхъ явленій во внутренней жизни нашей церкви, устраненіе которыхъ есть дѣло неотложной необходимости“ (Флавіан, митр. Київський).

сдають церкві і взагалі засаді релігійній уваги та засобів моральних і матеріальних. Майже на цілому сході нашого суходолу загрожено саму ідею релігії в її основах, і в усій величі та широті встає перед усім християнським світом те завдання, що стояло на зорі християнської історії, — оборона засад богооткровенної науки од руйницького наступу, з тою річевою ріжницею, що тепер доводиться боронити навіть релігійну засаду взагалі, незалежно од утілення її в ті чи інші форми.

Коли у старохристиянську добу, в умовах усе ж таки легших і менш одновідальних, ієрархічні провідники церкви, як ми бачили, стреміли до активного об'єднання всіх живих членів церковного організму, то сучасні умови вимагають того в значно більшій мірі. Життя церковне в нинішньому часі примусово наказує розбудити в членах церковної громади приспаний обставинами інтерес до церковних справ та виховати її розуміння й волю в напрямі активної участі в життю церковному. Тим більше, коли миряни самі прагнуть, щоб їм повернуто ті що до сього права, які належать їм на основах догматичних та канонічних, але історично в більшості затрачені. Треба рахуватися з психологією нинішньої церковної громади. Якщо духові настрої нинішнього громадянства взагалі перейнято стремлінням до громадських форм життя, до самодіяльної участі в справах життєвих, то такі настрої належить лише використати в напрямі, так властивому православній церкві.

Останнім часом появляються розвідки, що ставлять собі за діль заперечити чи зменшити право участі мирян у церковних справах, зокрема — в церковному управлінню. Там наводяться факти, в більшості достовірні, але вихоплені з звязку з тими обставинами, в яких мали місце, — в яких умовах сталася та чи інша подія, яку саме сторону той чи інший автор мав на увазі підкреслити. Зокрема щодо української церкви, то, як відомо, в лоні її одбувалася боротьба на ґрунті права участі в церковних справах із двох боків: з боку церковної громади, що те право для себе обстоювала, і з боку ієрархії, що докопанню того права противилася. З обох боків та боротьба провадилася переважно не з дрібних, станових інтересів, а з глибокого переконання, що саме так потрібно в інтересах церкви. І, в залежності од обставин, та і друга сторона часто мали однаково рацію: мали рацію представники ієрархії, коли слушно виявляли рішучий опір пересадним домаганням церковної громади, але рівнож мала рацію і ся остання, коли намагалася обмежити чин безпринципових, розбещених чи ненадійних із погляду конфесіонального або й морального тодішніх членів ієрархії. Як звичайно в боротьбі за право, з обох боків були різкості й пересади. Об'єктивне дослідження має розібратись у відносинах минулого часу, виділити елементи особистого подразнення та станової тенденції, вияснити питому вагу соборности в тодішніх обставинах та пристосувати ті висліди до сучасних життєвих інтересів церкви.

Ближча, органічна співпраця ієрархії з церковною громадою стає, особливо тепер, органічною необхідністю, бо майже дві тисячі літ, що минули од початку християнства, надто змінили той характер відносин між ієрархією та паствою і не лише в православної конфесії. Тодішні відносини приводили до практики, щоб ієрархія заступала паству у всіх випадках публічної праці, — та й тоді, як ми бачили, ієрархія тих можливостей зовсім не надуживала. Представництво мирян на соборах просто не мало практичної потреби, бо між єпископом та мирянами був найтісніший зв'язок, — що закріплювався між иншим фактом обрання єпископа паствою. В давній церкві території єпархій були дуже обмежені, — тому народ близько знав свого єпископа, бачивши його у щоденних обставинах життя, приймав од нього тайни, слухав його науку. Не було між паствою та єпископами великої різниці щодо релігійно-розумового розвитку, — всі вчилися тих самих наук у тих самих школах, у тих самих учителів. Через тісний зв'язок між єпископом та паствою і опадала практична потреба окремого представництва мирян на соборах.

Тим часом, ненормальні умови, в яких проходило і проходить єпархіяльне життя, споводували ті внутрішні тертя серед церковного складу, на які ще не так давно і в більш нормальних умовах вказували в б'ув. Росії навіть самі єпископи, що подавали в синод свої проекти реформи. Обшир єпархій у сотні кілометрів території, мільйони пастви, — за самих уже сих обставин не може мови бути про безпосереднє єднання сучасного єпископа з своєю паствою. З нею єпископ входить у безпосередній стик при своїх об'їздах єпархії, але ті об'їзди одбуваються в с'бставинах. — як висловлювався Духовний Регламент, — „уділяющей народ славы“⁴. Отже єпархія знає свого єпископа лише як далекого од неї адміністратора, який до того ж звичайно не завжди перебуває довший час в одній єпархії. Тож не дивно, що треба рахуватися з новими обставинами, приймаючи на увагу, в якому негативному напрямі розвивається тепер життя людське і як можуть у зв'язку з тим зростати деструктивні настрої серед громадянства, в тім і церковного. Паралізувати ті настрої можна, лише наблизивши те громадянство до життя церкви, сприяючи інтересові його до того життя чи навіть той інтерес викликаючи. Шлях до того вказує стала й історично справджена традиція східної церкви. Не можемо мати сумніву, що і в нових обставинах також за найодповідніший треба визнати той самий давній, випробований лїк старохристиянської доби — засаду соборности. Та традиційна в православї засада переймати має як організацію кожної автокефальної церкви, складової комірки церкви вселенської, так і всю, що з тої організації випливає, її чинність в умовах земного існування.

З М І С Т

	Стор.
Вступні uwagi	1
ДОГМА ЦЕРКОВНОГО УСТРОЮ	5
ЄДНІСТЬ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ЦЕРКВИ	7
СОБОРНІСТЬ ЦЕРКВИ	13
Термін і розуміння соборності	13
Догматичні основи соборності	18
Соборність як чинність церковно-громадська (ієрархія і паства)	22
ФОРМИ СОБОРНОСТІ	30
Собор	30
Розуміння собору. — Джерела соборної конституції. — Склад соборів. — Участь єпископів у соборах. — Присутність клиру і мирян на соборах. — Голос ієрархів та мирян на соборах. — Рецепція соборних постанов	
Братства	60
Виборче право церковної громади	65
Виборча засада в церкві. — Виборча практика старо-християнська та візантійська. — Виборча практика в інших православних церквах. — 13-те правило лаодикійського собору	
ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК СОБОРНОЇ ЗАСАДИ	77
ПЕРЕДУМОВИ ЕВОЛЮЦІЇ ЦЕРКОВНОГО УСТРОЮ	89
Завершеність православної догматичної науки	91
Змінність церковних канонів та устрою церковного	98
Національна засада в життю церкви	108
ОСНОВИ АВТОКЕФАЛЬНОСТІ	121
Церковно-правні основи автокефалії	123
Державно-правні основи автокефалії	136
СХЕМА АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЮ	145
МІЖЦЕРКОВНА КОНСТРУКЦІЯ АВТОКЕФАЛІЇ	147
Ріжниця устрою окремих конфесіональних церков	147
Конструкція соборного устрою православної церкви	148
Зміст і умови автокефальності	150
Теорія пентархії	151
КОНСТИТУЦІЯ АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЮ	153
Вступні uwagi	153
Крайова автокефальна церква	154
Центральний устрій автокефальної церкви	156
Крайовий собор. — Голова церкви. — Синод. — Собор єпископів. — Церковно-народний собор і церковно-народна рада.	
ЄПАРХІАЛЬНИЙ УСТРІЙ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ	169
Єпархія. — Єпархіяльний єпископ. — Єпархіяльний собор. — Єпархіяльна рада. — Деканат. — Парафія.	
ЗАСАДИ НОРМАЛЬНОГО СТАТУТУ АВТОКЕФАЛЬНИХ ЦЕРКОВ	189
Післямова	201

S P I S R Z E C Z Y

	Str
Uwagi wstępne	1
TEORJA USTROJU KOŚCIELNEGO	5
JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO	7
SOBOROWOŚĆ KOŚCIOŁA	13
Określenie soborowości	13
Dogmatyczne podstawy soborowości	18
Hierarchja a czynnik świecki	22
FORMY SOBOROWOŚCI	30
Sobór	30
Pojęcie soboru. — Źródło konstytucji soborowej. — Skład soborów. — Udział biskupów w soborach. — Obecność na soborach kleru i laików. — Głos hierarchji i laików na soborach. — Recepcja uchwał soborowych	
Bractwa	60
Prawo wyborcze społeczności kościelnej	65
Zasada wyboru w kościele. — Praktyka wyborcza w dobie staro-chrześcijańskiej i bizantyjskiej. — Praktyka wyborcza w innych prawosławnych kościołach. — 13-ty kanon soboru laodycejskiego	
HISTORYCZNY RZUT OKA NA ROZWÓJ ZASADY SOBOROWOŚCI	77
PRZESŁANKI EWOLUCJI USTROJU KOŚCIELNEGO	89
Niezmiennność prawosławnej nauki dogmatycznej	91
Zmiennność kanonów kościelnych	98
Zasada narodowościowa w życiu kościoła	108
PODSTAWY AUTOKEFALICZNOŚCI	121
Kanoniczne podstawy autokefaliczności	123
Państwowo-prawne podstawy autokefaliczności	136
SCHEMAT USTROJU AUTOKEFALICZNEGO	145
MIĘDZYKOŚCIELNA KONSTRUKCJA AUTOKEFALJI	147
Różnice ustrojowe w kościołach różnych wyznań	147
Konstrukcja soborowego ustroju w kościele prawosławnym	148
Treść i warunki autokefalji	150
Teoria pentarchji	151
KONSTYTUCJA USTROJU AUTOKEFALICZNEGO	153
Uwagi wstępne	153
Autokefaliczny kościół krajowy	154
Organizacja centralna kościoła autokefalicznego	156
Sobór krajowy. — Głowa kościoła. — Synod. — Sobór biskupów. — Sobór kościelno-narodowy i rada kościelno-narodowa	
USTRÓJ DIECEZJALNY KOŚCIOŁA AUTOKEFALICZNEGO	169
Diecezja. — Biskup diecezjalny. — Sobór diecezjalny. — Rada diecezjalna. — Dziekanaty. — Parafja	
ZASADY STATUTU NORMALNEGO KOŚCIOŁÓW AUTOKEFALICZNYCH	189
Zakończenie	231

TABLE DES MATIÈRES

	Page
Avant-propos	1
LE DOGME DE L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE	5
L'UNITÉ DE L'ÉGLISE	7
LE RÉGIME DES CONCILES	13
Définition	13
Bases dogmatiques des conciles	18
La hiérarchie et l'élément laïque	22
ASPECTS DU RÉGIME DES CONCILES	30
Le concile	30
Définition du concile. — Sources de la constitution des conciles. — Composition des conciles. — Participation des évêques aux conciles. — Participation du clergé et des laïques. — Rôles respectifs de la hiérarchie et de l'élément laïque aux conciles. — Réception des décisions du concile	
Les confréries	60
Droit électoral de l'Église	65
Le principe d'élection. — Les usages électoraux dans les premiers siècles de l'ère chrétienne et dans l'église byzantine. — Usages élec- toraux dans les autres églises orthodoxes. — Le 13-me canon du concile de Laodicée	
ÉVOLUTION HISTORIQUE DU PRINCIPE DES CONCILES	77
LES PRÉMISSSES DE L'ÉVOLUTION DU RÉGIME DE L'ÉGLISE	89
Invariabilité des dogmes orthodoxes	91
Variabilité du droit canon	98
Rôle de la nation dans la vie de l'Église	108
LES BASES DE L'AUTOCÉPHALIE.	121
Droit canon	123
Droit public	136
LE SYSTÈME DE L'AUTOCÉPHALIE	145
L'AUTOCÉPHALIE DANS DIVERSES ÉGLISES	147
Différences confessionnelles	147
Organisation du régime des conciles dans l'église orthodoxe	148
Définition de l'autocéphalie	150
La „pentarchie“	151
LA CONSTITUTION DU RÉGIME AUTOCÉPHALIQUE	153
Remarques générales	153
L'église autocéphale nationale	154
Régime central de l'église nationale	156
Le concile national. — Le chef d'une église nationale. — Le synode. — Le concile épiscopal. — Le concile laïque.	
RÉGIME DIOCÉSAIN D'UNE ÉGLISE NATIONALE	169
Le diocèse. — L'évêque diocésain. — Le concile diocésain. — Le conseil diocésain. — Les décanats. — La paroisse	
PRINCIPES DU STATUT DES ÉGLISES ORTHODOXES AUTOCÉPHALES	189
Conclusion	201

ДРУКАРСЬКІ ПОМИЛКИ

сторінка:	рядок:	надруковано:	треба:
15	18 знизу	<i>οἰχομενη</i>	<i>οἰχομένη</i>
17	25 „	οοσιτένιϋε	οοσιτένιϋε
26	при кінці 17 рядка згоря додати:		(ibi —
30	16 згоря	цорковного	церковного
32	14 „	обдувалися	одбувалися
37	2 „	еп.	еп.
37	15 знизу	<i>ἐκκλησία</i>	<i>ἐκκλησία</i>
45	3 згоря	небезпеки	небезпеки
48	13 знизу	пригласить	пригласить
49	22 згоря	гергаезеп —	гергаезеп —
53	11 „	боогслужби	богослужби
81	9 згоря	безперервности	безперервности
115	17 знизу	спльые	спльвые
124	3 згоря	<i>ἐκίστου</i>	<i>ἐκίστου</i>
131	7 знизу	ннслідком	наслідком
167	11 згоря	підствп	підстави
175	2 знизу	функціонувати	функціонувати
178	13 згоря	священникв	священників.
186	13 знизу	<i>χωρα</i>	<i>χωρά</i>

