

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ
Київська Духовна АКАДЕМІЯ

ЦЕРКОВНЕ ПРАВО
Конспект лекцій
для 4-го курсу

Упорядник:
канд. богослов'я
Чокалюк Святослав Михайлович

Київ 2002

І. ОРГАНИ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛІННЯ

1. ВИЩА ВЛАДА В ЦЕРКВІ

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

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

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

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

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

1.2. Вища влада в Церкві. Єдине і внутрішньо єдине Тіло Кафолічної Церкви має і єдину Главу – Ісуса Христа (Єф. 5, 23; Кол. 1, 18). Православне вчення не знає іншого, ніж Господь, Главу Церкви; це не означає, однак, що земна Вселенська Церква не має влади,

здійснюваної людською інстанцією, що вища влада в Церкві знаходиться за межами, доступними канонічним характеристикам. Сама історія Церкви, так само як і православна еклезіологія, незаперечно свідчать: носієм такої влади є вселенський єпископат – спадкоємець апостольського сонму. Очолюючи церковні громади, єпископи знаходяться в постійному канонічному спілкуванні між собою, здійснюючи тим самим спілкування між помісними Церквами, що зберігають єдність православної віри та життя по вірі.

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

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

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

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

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

Що стосується інстанції, яка їх скликає, то всі сім Соборів були скликані імператорами. Це безперечний історичний факт, який неспроможні спростувати пізніші римсько-католицькі фікції про те, що імператори, скликаючи Собори, нібито виконували доручення пап. Але констатація даного факту не дає ніяких розумних підстав заперечувати можливість скликання Собору з почину інших, власне церковних інстанцій. Таке заперечення було б неприпустимо сміливим вторгненням у сферу дій Святого Духа.

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

Питання про склад Соборів обговорювалося в російській церковній пресі початку ХХ століття, у зв'язку з підготовкою до скликання Помісного Собору. Хоча Вселенський і Помісний Собори – це інстанції різного рівня, проте, до певної міри, аналогія між складом першого та другого органу правочинна. У пресі висловлювалися різні точки зору. Одні автори, головним чином із петербурзької “групи 32-х священників”, вимагали повної рівноправності на майбутньому Соборі кліриків і мирян з єпископами, інші писали,

особливо різко єпископ Волинський Антоній, про те, що канонічний винятково єпископський склад Собору, а закликати до участі в ньому кліриків і мирян неприпустимо.

З глибоким аналізом цього питання виступив у пресі архієпископ Фінляндський Сергій (згодом Патріарх). Він писав: “Чи можливо, стоячи на суворо канонічній точці зору, стверджувати, що клірики та миряни мають право, нарівні з єпископами, брати участь з вирішальним голосом в обласних соборах...? Відповідь може бути тільки негативною. Що клір і миряни обов'язково були присутніми на Соборах і що деякі з них брали в міркуваннях Собору найбільш визначну участь, це правда.. Але сказати, щоб таким був закон церковний, обов'язковий для усіх, щоб цього вимагали правила св. Вселенських і 9 Помісних Соборів, неможливо. “Книга правил” не містить ніяких узаконень для участі кліру та мирян в обласних соборах, і навпаки, ...всюди, де говорить про собори, ..говорить тільки про єпископів і ніколи про пресвітерів, кліриків або мирян” (IV Всел. 19, Трулл. 8, VII Всел. 6, Карф. 14, 27, 87, 141, 142, Лаод. 40 та ін.). Однак заради єдності та миру церковного архієпископ Сергій вважає прийнятним заходом закликати для участі в Соборі кліриків і мирян, але “поставити цю участь так, щоб вона не руйнувала... основного принципу канонічного устрою”. Для цього всяка постанова загального Собору повинна бути передана на розгляд архиєрейської Наради, якщо вона буде опротестована хоча б чвертю всіх присутніх на Соборі, а для перегляду догматико-канонічного рішення повинно бути достатньо й одного протестуючого голосу. Архимандрит (нині архієпископ) Петро (Л'Юїльє) писав: “Теорія, відповідно до якої Вселенські Собори являють собою свого роду “всестанові збори” Церкви, у яких по праву повинні бути представлені різні категорії членів Церкви, цілковито чужа християнській думці цього часу. Тут знову ми бачимо поняття, властиве західній середньовічній корпоративній системі”.

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

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

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

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

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

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

Російський мислитель А.С. Хомяков пов'язував авторитет Соборів із прийняттям його постанов християнським народом: “Чому ж відкинуті ці собори, – писав він про розбійницькі збіговиська, – що не мають ніяких зовнішніх відмінностей від Соборів Вселенських? Тому лише, що їхні рішення не були визнаними за голос Церкви всім церковним народом”. Але погляд А.С. Хомякова в еклезіологічному відношенні плутаний, а якщо сказане ним розуміти буквально, – то просто невірний. Не раз в історії Церкви на боці істини була меншість, а більшість християнська відкидала її. Насправді зовнішніх критеріїв для однозначного визначення вселенськості Соборів, звичайно, немає, бо немає зовнішніх критеріїв абсолютної Істини.

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

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

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

Професор А.С. Павлов у кінці XIX століття на цю тему говорив інакше: “У даний час, коли окремі частини Вселенської Церкви знаходяться в різних державах, що іноді вороже ставляться один до одного, Вселенський Собор вважається майже неможливим через політичні обставини”.

У православній богословській літературі нашого часу майже неможливо зустріти точку зору, що догматизує семиричне число Вселенських Соборів. Архієпископ Василь (Кривошеїн) стверджує, що Константинопольський Собор 879 р. “як за своїм складом, так і за характером своїх постанов... має всі ознаки Вселенського Собору. На ньому були представлені всі п'ять Патріархів тогочасної Церкви, у тому числі і Римської, тому цей Собор є останнім Собором, спільним як для Східної, так і Західної Церкви. На ньому брало участь 383 Отця, тобто це був найбільший Собор з часу Халкідону. Він був скликаний як Вселенський Собор і називає себе у своїх актах і великим, і Вселенським Собором. І хоча він не був офіційно визнаний Церквою Вселенським, тому що звичайно таке визнання робилося на наступному Соборі, а його не було, ряд видатних церковних діячів протягом століть називали його VIII Вселенським Собором, наприклад, відомий каноніст XII століття Феодор Вальсамон, Ніл Фессалонікійський (XIV ст.), Ніл Родоський (XIV ст.), Симеон Фессалонікійський (XV ст.), св. Марк Ефеський, Генадій Схоларій,

Досифей Єрусалимський (XVII ст.)... За характером своєї діяльності Собор 879–880 років також має риси Вселенського Собору. Подібно до Вселенських Соборів, він виніс ряд постанов догматико-канонічного характеру. Так, він проголосив незмінність тексту Символу віри без *filioque* і піддав анафемі всіх, хто його змінює”.

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

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

Історія Церкви, крім Вселенських і Помісних Соборів у власному значенні слова, знає ще й такі церковні собори, які, хоча за традицією зараховуються до помісних, але чи за важливістю своїх постанов чи за своїм складом мали більше значення, ніж звичайні Помісні Собори. До них відносяться Помісні Собори, правила яких ввійшли до канонічного зводу, Константинопольські Собори 879, 1156, 1157 рр., ісихастські Собори в Константинополі 1341, 1347 і 1351 рр., а також ті, визначення яких мають догматичний характер. Прикладом Собору, який за своїм складом мав загальноправославне значення, може бути Великий Московський Собор, що засудив Патріарха Никона (1667 р.).

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

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

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

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

Новітню спробу обґрунтування домагань Рима на вселенську юрисдикцію здійснив Перикл-П'єр Жоанну у книзі “Папа, Собор і Патріархи в канонічній традиції до IX століття”, виданої в 1962 році. Для нас його праця становить особливий інтерес, оскільки в ній автор прагне довести, що Східні Церкви в епоху Вселенських Соборів визнавали і верховенство папи, і непогрішність його доктринальної влади.

П.-П. Жоанну, всупереч добре відомим, безперечним історичним фактам, присвоює Римським єпископам виключне право на скликання Соборів та головування на них через своїх легатів. Зі звичайною для католицької полеміки казуїстичною спритністю Жоанну наполягає на тому, що всі соборні визначення в тій чи іншій формі затверджувалися в Римі, бо Римські єпископи і на Сході визнавалися вищими суддями з питань віри.

Насправді ж все інакше та простіше. Оскільки Римські єпископи особисто на жодному Вселенському Соборі не були присутніми, вони справді розглядали їхні діяння та визначення, і в залежності від того, чи містять соборні визначення неушкоджене

православне вчення, визнавали їх або відкидали як розбійницькі. Але так чинили і всі інші православні єпископи, які не були присутніми на Соборах. Це, однак, у жодному разі не означає, що загальноцерковне визнання безперечно православних, з волі Святого Духа висловлених соборних оросів, залежало від суду папи чи від суду інших єпископів, які приймали чи відкидали їх. Зовсім навпаки, визнання чи відкидання православних соборних визначень тим або іншим єпископом, у тому числі й Римським, був критерієм православ'я цього єпископа, а соборні визначення мали достатній авторитет у благоволінні на них Святого Духа. Причому, для прийняття не тільки оросів, але й канонів не були потрібні санкції Римських єпископів. 28-е правило Халкидонського Собору, як відомо, не було визнано папою Левом Великим, одним зі стовпів Православ'я, дійсно великим захисником Халкидонської віри в незлиту та неподільну іпостасну єдність двох природ у Христі; проте цей канон ввійшов до Канонічного корпусу в епоху, коли Рим ще не випав із вселенської єдності Церкви.

Випадок із соборним анафематствуванням папи Гонорія (681 р.), викритого в монофелітстві, неможливо обійти в дослідженні, яке ставить своїм завданням довести, що Древня Церква визнавала вищий учительний авторитет Римського єпископа. Не обминає цього сумного випадку і П.-П. Жоанну. Погляди папи Гонорія, вважає він, були православними, але висловлені невдалою мовою, що було зброєю монофелитів супроти захисників православного вчення про дві волі у Христі, за що Гонорій і був засуджений Собором; тому папи – спадкоємці Гонорія – і визнавали його анафематствування.

“Осуд Гонорія, – пише П.-П. Жоанну, – насправді аніскільки не принизив авторитет престолу Петра з питань віри”. Проте дана обставина доводить протилежне до того, що хоче довести французький каноніст. Якби до осуду Гонорія папи претендували на віровчительну непогрішність, а на Сході їхні домагання визнавалися, то осуд Гонорія або зовсім не міг відбутися, або своїм осудом папи Собор відкинув раніше визнані домагання. Насправді кафедра Петра в ту пору ще не претендувала на непогрішність, і тому, засуджуючи одного з єпископів, що займали її, подібно до того, як на інших Соборах засуджувалися інші єпископи, у тому числі і предстоятелі перших престолів – Несторій, Диоскор, Сергій, – Собор, говорячи словами П.-П. Жоанну, “не принизив авторитет престолу Петра”, і пап, вже тоді досить педантичних у питаннях, що стосувалися прерогатив Римської кафедри, осуд Гонорія не бентежив.

Звичайний прийом римсько-католицької полеміки з питання про переваги Римських єпископів – цитувати пишні титули та звертання з послань східних авторів до пап. Не погребував цим прийомом і П.-П. Жоанну. Він цитує послання Константинопольського Патріарха Тарасія папі Адріанові: “Ваша Святість одержала у спадщину престол Божественного апостола Петра, ...дотримуючись церковного передання та волі Божої, цей престол керує (πρωταγευσα) церковною ієрархією”. Цитує Жоанну також ченців Феодосія та Феодора, котрі у посланні до папи Мартині I зі східною пишністю іменують його “верховним та апостоличним папою, главою всієї священної ієрархії під сонцем, папою самодержавним і вселенським, князем апостоличним”.

З подібних милих речей, а вони досить звичні в посланнях тієї епохи, з таким же успіхом можна робити висновок про віровчительний авторитет папи та про його абсолютну владу в Церкві, з яким можна знайти доказ святості того чи іншого з ієрархів у тому, що у звертаннях до нього вживається титул “Святійший”.

Першість честі Римської кафедри – це історичний факт, що ніким не заперечується, який, однак, позбавлений догматичного значення, а канонічне його значення обмежується саме першістю в диптиху, що не має ніякого відношення до вселенської юрисдикції.

Ототожнюючи першість честі зі вселенською церковною владою, П.-П. Жоанну посилається на відомі історії факти, коли папи висловлювалися у своїх посланнях із приводу справ Східних Церков. Але найбільш очевидне пояснення цьому полягає в кафоличності Церкви, у тому, що негаразди у одній із помісних Церков завдають рани Вселенському тілу Церкви, і тому заходи до їхнього лікування вживаються предстоятелями не тільки тих Церков, що безпосередньо вражені негараздами (особливо коли виникає небезпека поширення єретичних псевдовчень).

Улюблений аргумент католицьких полемістів на захист домагань Рима на вищу судову владу в Церкві – це посилання на близькі за змістом 4-е та 5-е правила Сардикійського Собору, 4-е правило говорить: *“Якщо якийсь єпископ, судом єпископів, що знаходяться по сусідству, позбавлений буде сану, і говорить, що він ще покладає на себе обов’язок виправдання, то не раніше поставляти іншого на його місце, хіба коли єпископ Римський, дослідивши справу, вимовить своє визначення по ньому”*.

Щоб вірно судити про компетенцію цього канону, необхідно враховувати наступну обставину: Сардикійський Собор був помісним Собором західних єпископів. В область Римського Патріарха в ту епоху входив Іллірійський діоцез, де й розташоване місто Сардика (нині Софія). Відповідно до православної канонічної правосвідомості, дія цього правила поширюється лише на області, що входять до складу Західного Патріархату, підлеглі папі, про що цілком ясно пише Зонара у тлумаченні на 4-е та 5-е правила Сардикійського Собору. Застосування ж цих канонів в інших Патріархатах можливо лише за аналогією, а не за буквою.

Історія не знає випадків, коли б на Сході визнавалося за єпископами Східних Патріархатів право подавати апеляцію в Рим, проте не тільки з історії, але і з канонічного зводу відомо, що навіть на Заході права Римських єпископів приймати апеляцію були не безмежні.

У Посланні Африканського Собору до Келестина, папи Римського, яке у всіх авторитетних виданнях додається до правил Карфагенського Собору, недвозначно сказано: *“Благаємо вас, пане брате, щоб ви надалі не допускали легко до вашого слуху тих, що приходять звідси, і не дозволяли надалі приймати у спілкування відлучених нами...”* Посилаючись на правила I Нікейського Собору, Африканські Отці висловлюють глибоку еклезіологічну підставу для невизнання за Римськими єпископами права на юрисдикцію в інших помісних Церквах: *“Тому що Отці судили, що для жодної області не зменшується благодать Святого Духа, через яку правда ієреями Христовими, і зрится розумно, і содержится твердо, і найбільше, коли кожному, якщо настійть сумнів про справедливість рішення найближчих суддів, дозволено приступати до Соборів своєї області, і навіть до Вселенського Собору. Хіба є хто-небудь, хто б повірив, що Бог наш може єдиному тільки якомусь вдихнути правоту суду, а численним ієреям, які зійшлися на Собор, відмовити в цьому...”* У Римі, однак, у це повірили. Далі в Посланні говориться: *“Про те, щоб некие, аки бы от ребра твоея святыни были посылаемы, мы не обретаем определения ни единого Собора Отцев”*. А у висновку Послання знаходимо пророче застереження Африканських Отців, яке зневажили в Римі: *“Отже, не соизволяйте, на прохання деяких, надсилати сюди ваших кліриків изследователями, і не допускайте цього, нехай не з’явимося ми вносящими дымное надмение мира в Церкву Христову, яка тим, хто бажає бачити Бога, приносить світло простоти та день смиренномудрия”*.

Еклезіологічні побудови великого католицького богослова XX ст. Ж.-М.-Р. Тійара істотно відрізняються від гостро тенденційної концепції П.-П. Жоанну. Серед найбільш значних праць Тійара – “Церква церков” (1987 р.) і “Єпископ Рима” (1982 р.). У них зроблена спроба, спираючись на матеріали II Ватиканського Собору, представити Римсько-католицьку Церкву більш відкритою для некатолицьких церков, насамперед, церков християнського Сходу, що зберегли апостольське спадкоємство рукоположень.

На переконання Ж.-М.-Р. Тійара, “Церква Божа є присутньою і в громадах сходу, які не мають спілкування з Римською кафедрою”. Що стосується місця папи в Церкві, то, за словами богослова, “його влада існує для того, щоб гарантувати повну кафоличність кожній місцевій церкві, довірених піклуванню єпископа... Це не влада монарха, від якого все залежить, а це влада *primus inter pares* (першого серед рівних)”.

На жаль, однак, статті виданого вже після II Ватиканського Собору Кодексу Римсько-католицької Церкви, що стосуються владних повноважень папи, м’яко кажучи, є дуже непереконливою ілюстрацією до думок Тійара, сповненого по-справжньому екуменічного пафосу.

Ідеї, співзвучні концепції Тійара, раніше з більшою послідовністю розвивалися іншим великим французьким богословом Конгаром.

1.5. Цезарепапізм і його критика. Добре відоме традиційне для західної полеміки обвинувачення Православної Церкви в цезарепапізмі. Обвинувачення безпідставне, оскільки домагання окремих візантійських і російських імператорів, що не мали під собою ґрунту ні в еклезіології, ні в церковній правосвідомості, ні в букві канонів, залишилися всього лише домаганнями чи, щонайбільше, були причиною часткових деформацій церковного ладу, подібних до тих, що перетерпіла Російська Церква в синодальну епоху.

Але деякі із православних каноністів своїми дуже своєрідними судженнями про місце імператора у структурі Церкви немов би підтверджували обґрунтованість докорів у цезарепапізмі. Так, професор Н.С. Суворов писав: “Ні вищі єпископи Христової Церкви, ні Вселенські Собори не могли бути уособленням однієї загальноцерковної, загальновизнаної та постійної влади, що опікується справами Церкви, видає закони та розпорядження для налагодження церковного порядку в цілому християнстві та відновлює порушений порядок. Для Церкви, як Церкви католицької (саме так, через букву “т”, а не “ф”), загальної, яка обіймає всю сукупність християнських громад і співпадає, хоча й не буквально, з межами Римської імперії, так само повинен був існувати певний видимий центр єдності, *centrum unitatis*, до якого б направлялися найважливіші церковні розпорядження, як не могла обійтися без центральної влади сама Римська імперія. Цим центром стала імператорська влада”.

Тут ми стикаємося з класично ясною, кваліфікованою формулою цезарепапіської доктрини. Якби погляди Н.С. Суворова висловлювали православну канонічну правосвідомість, то обвинувачення нашої Церкви в цезарепапізмі були б справедливі. Однак він тут всього лише намагається перенести на візантійський ґрунт положення основних законів Російської Імперії, що надто широко тлумачаться і стосуються помісної Російської Церкви.

Мабуть чи не найбільш переконливий історичний аргумент для підтвердження своєї тези цей каноніст знаходить у передмові до Еклоги імператора-іконоборця Лева Ісавра, “де він назвав себе спадкоємцем апостола Петра, який має місію пасти отару віруючих”. Така аргументація, так само як і висновок, що робиться за її допомогою, не може сприйматися інакше, ніж курйоз.

Історія Вселенської Христової Церкви зі всією очевидністю довела, що імператорська влада не є тією інстанцією, без якої Церква не може існувати. А все фундаментально необхідне в Церкві дано їй від початку та до кінця перебуватиме в ній, як спочатку стояв на чолі її земної частини апостольський сонм, спадкоємцем якого є вселенський кафеолічний єпископат.

2. ЦЕРКВА ТА ТЕРИТОРІЯ. ЦЕРКОВНА ДІАСПОРА. АВТОКЕФАЛЬНІ Й АВТОНОМНІ ЦЕРКВИ

2.1. Територіальний принцип церковної юрисдикції. Вселенська Церква складається з окремих помісних Церков. Помісні Церкви у свою чергу містять у собі єпископії (єпархії), а єпархії – парафії. Існують й інші одиниці адміністративно-територіального поділу Церкви: автономні церкви, екзархати, митрополичі округи. Така структура Церкви склалася протягом перших століть її історії, і з того часу в основі своїй вона залишається незмінною.

Адміністративний поділ Церкви будується на територіальному, а не національному принципі. За нормальних умов православні християни будь-якої національності, що проживають на одній території, складають одну парафію та настановляються одним єпархіальним єпископом, тому що, за словом апостола Павла, у Христі “*немає ні елліна, ні іудея, ні обрізання, ні необрізання, варвара, скіфа, раба, вільного*” (Кол. 3, 11). Як сказано, правда, у 34-му Апостольському правилі, “*єпископам всякого народу належить знати першого серед них...*” – однак, історичний контекст цілком однозначно говорить про те, що під “народом” у каноні розуміється територія, зайнята тим чи іншим народом. Провінції Римської імперії склали землі, населені племенами, які зазнали пізніше еллінізації чи

латинізації, у назвах провінцій збереглася пам'ять про народи, що населяли їх колись: Дакія, Галатія, Фракія, Нумідія.

У своєму територіальному розмежуванні помісні Церкви зважають на політико-адміністративний поділ, на державні й адміністративні кордони. Крім очевидних зручностей, цей принцип знаходить непряме обґрунтування в самих канонах. Так, 38-е правило Трулльського Собору говорить: *“...Якщо царською владою знову улаштований чи надалі улаштований, буде град, то цивільним і земським поділам нехай відповідає і поділ церковних справ”*.

Територіальне начало в розмежуванні церковної юрисдикції допускає і винятки, які за суттю своєю у певному значенні аналогічні поняттю екстериторіальності в міжнародному праві. Так, у давнину глави одних помісних Церков для підтримки постійного спілкування з іншими Церквами направляли до їхніх митрополитів, екзархів чи Патріархів своїх представників – апокрисіаріїв. Монастирі, у яких перебували апокрисіарії, знаходилися в канонічній владі тієї Церкви, що їх направила. Ці монастирі називалися метохами, чи подвір'ями. В епоху турецького іґа Східні Патріархати засновували свої подвір'я при інших Церквах, особливо багато – у Росії, для збору милостині.

Іншим відступом від територіального начала в розмежуванні юрисдикції є право Патріаршої ставропігії. Слово “ставропігія” походить від грецьких слів “σταυρος” (хрест) і “πηγω” (ставити). Постановлення хреста єпископом при заснуванні церкви чи монастиря є символом їхньої канонічної залежності від нього. Право патріаршої ставропігії полягає в тому, що Патріарх може поставити хрест і при улаштуванні монастиря чи церкви поза межами своєї єпархії, включивши їх тим самим у свою безпосередню юрисдикцію. У Росії в синодальну епоху правом ставропігії користувався Святійший Синод.

У візантійську епоху Константинопольські Патріархи підкоряли своїй юрисдикції цілі єпископії, що знаходяться в межах митрополичих областей. Такі єпископії іменувалися автокефальними архиєпископіями; під автокефальністю розумілася їхня незалежність від місцевого митрополита.

Унікальною подією в історії Церкви було переселення в VII столітті, під час навали арабів, Кіпрської Церкви на територію Константинопольського Патріархату в Геллеспонт. Кіпрська Церква і в Геллеспонті зберегла свою автокефалію. З цього приводу Трулльський Собор видав особливе 39-е правило: *“Оскільки брат і співслужитель наш Іоан, предстоятель острова Кіпру, разом зі своїм народом, через варварські навали, і щоб звільнитися від язичницького рабства, і вірно коритися скіпетру християнської держави, зі згаданого острова переселився в Геллеспонтську область, промислом чоловіколюбного Бога, і старанням христілюбивого і благочестивого царя нашого; то ми ухвалюємо, нехай будуть збережені незмінними переваги, дані престолу названого вище мужа від богоносних отців, які в Єфесі колись зібралися, нехай має новий Юстиніанополь права Константинополя, і поставлений в ньому боголюб'язний єпископ нехай буде старшим над усіма єпископами Геллеспонтської області, і нехай посталяється від своїх єпископів, за древнім звичаєм”*.

2.2. Діаспора. Найбільш серйозним відступом від територіального начала в розмежуванні церковної юрисдикції є діаспора. У країнах, де православні християни живуть не компактною масою, а розсіяні між інославами чи іновірцями, на одній території можуть існувати парафії і навіть єпархії різних Церков. Як відомо, у XX столітті, коли православна діаспора в Америці та Західній Європі в багато разів зросла як внаслідок переселення православних, так і в результаті приєднання до Православ'я інослави християн, у цих країнах постав ряд історично обумовлених проблем у розмежуванні церковної юрисдикції. Константинопольський Патріарх висунув вчення про особливі права Вселенського Престолу і в зв'язку з цим про підпорядкування йому всієї діаспори Західної Європи й Америки. Такі претензії, як цілковито нові, раніше невідомі Церкві, відкидаються більшістю помісних Церков. Споконвіків у житті Церкви дотримувалася наступна норма: Церква, яка навернула до християнства нехристиянський народ або повернула до Православ'я єретичну чи розкольникську громаду на території, що не входить до складу жодної помісної Церкви, стає для новозаснованої Церкви Церквою-Матір'ю, кіріархальною

Церквою. Саме через це, а зовсім не в силу 28-го правила Халкидонського Собору, Російська Церква протягом сторіч знаходилася в канонічній залежності від Константинопольського престолу.

У 131 (117)-му правилі Карфагенського Собору сказано: *“За декілька років перед цим, у цій Церкві, повним собором визначено, щоб Церкви, що знаходяться в якому-небудь місці, раніше видання законів про донатистів, які стали кафолічними, належали до тих престолів, єпископами яких переконані були приєднатися до кафолічного єднання...”*

Територія православної діаспори тому може знаходитися в юрисдикції різних помісних Церков, як це нині і відбувається в Західній Європі і в Америці. Подібна ситуація має тимчасовий характер. Налагодження та розвиток нормального церковного життя в названих країнах має зрештою привести до утворення нових автономних чи автокефальних Церков, але доки цього немає, питання про розмежування юрисдикції залишається складним, спричиняє незгоди та суперечки. При вирішенні подібних суперечок між автокефальними, незалежними однієї від одної Церквами, варто враховувати ряд обставин: у 132 (118)-му правилі Карфагенського Собору названі дві з них – територіальна близькість і воля самого церковного народу: *“Про те, як єпископи кафолічні, і ті, що повернулися від країни Донатової, розділяють між собою єпархії. ...Якщо ж трапиться бути єдиному місцеві; тоді нехай надається тому, до якого в більшій близькості виявиться. Якщо ж буде однаково близько до обох престолів; тоді нехай надійде до того, котрого народ оберє”*.

Що стосується територіальної близькості, то, як виходить із 24 (17)-го правила Карфагенського Собору, Нумідійський примас втратив юрисдикцію над Церквою Мавританії Ситифенської *“через її віддаленість”*. У “Підаліоні” у тлумаченні на це правило говориться про його вселенське значення. При територіальному розмежуванні діаспори певне значення має й етнічний принцип, але значення його обмежене рамками саме діаспори. Тому Константинопольський Собор 1872 р. справедливо засудив етнофілетизм як зазіхання на канонічний церковний устрій.

2.3. Автокефальні Церкви. Вселенська Церква складається з автокефальних помісних Церков. Значення терміну “автокефалія” змінювалося. Як ми вже знаємо, “автокефальними” у візантійську епоху називалися архієпископії, не залежні від місцевого митрополита та безпосередньо підлеглі Патріаршій юрисдикції. У грецькій канонічній і церковно-історичній літературі дотепер розрізняють статус чотирьох древніх Патріархатів, з одного боку, і нових автокефальних Церков, з іншого, котрі, хоча і визнаються цілком самостійними, але, однак, не поставлені в один ряд із древніми Східними Патріархатами. Питання про право на автокефалію і в наш час продовжує залишатися гострим та складним. Навколо нього виникали в минулому і мають місце дотепер суперечки, які часто набувають болісного характеру, спричиняють негаразди та навіть поділи, аж до розриву канонічного спілкування.

Для з'ясування канонічно безперечних критеріїв автокефалії насамперед необхідно висвітлити питання про право засновувати самостійну Церкву або дарувати автокефалію. Існує юридичний принцип: ніхто не може надати іншому більше прав, ніж має сам. Це канонічна аксіома. Тому заснувати нову автокефальну Церкву може або єпископат Вселенської Церкви, або єпископат Церкви автокефальної. Влада єпископату спадкоємна від апостольської.

У минулому інколи висловлювалися помилкові судження про те, що автокефальними можуть бути лише Церкви, засновані самими апостолами. Папа Лев Великий на цій підставі заперечував автокефалію Константинопольської Церкви. Навіть Антіохійський Патріархат відмовляв в автокефалії Грузинській Церкві, спираючись на той історично сумнівний факт, що ніхто з апостолів не був у Грузії. Проте, з одного боку, багато з Церков безсумнівно апостольського походження автокефалії ніколи не мали (наприклад, Коринфська, Фессалонікійська), а з іншого – існують Церкви, самостійність яких загально визнана, хоча вони й не можуть похвалитися апостольським походженням. Автокефалію Церкви набували та втрачали в процесі історії. І вселенський єпископат,

який став спадкоємцем апостольського сонму, саме сонму, а не окремих апостолів, має безперечне право суверенно вирішувати питання про заснування та скасування автокефалії, про кордони між помісними Церквами. На Вселенських Соборах – надзвичайних органах єпископської влади – дійсно вирішувалися питання про заснування помісних Церков, їхніх рангах, про кордони між ними, про скасування автокефалії деяких з Церков: так, Халкидонський Собор підтвердив автокефалію Константинопольської Церкви та підпорядкував їй Асійський, Понтійський і Фракійський діоцези.

Оскільки Вселенські Собори і в давнину були подіями винятковими, а тепер от уже понад 1000 років не скликаються, звичайно питання про нову автокефалію або скасування старої вирішується єпископатом помісних Церков, компетенція якого, на відміну від вселенського єпископату, поширюється лише в межах своєї Церкви. При цьому волю помісного єпископату може висловлювати як повний собор, так і малий собор єпископів – Синод.

Константинопольський Патріархат надавав автокефалію Болгарській Церкві (у 932, 1234 і 1946 рр.), Сербській Церкві (у 1218 і 1879 рр.), Російській Церкві (у 1589 р.), Елладській Церкві (у 1850 р.), Румунській Церкві (у 1895 р.) й Албанській Церкві (у 1938 р.). Російська Церква дарувала автокефалію Польській, Чехословацькій і Американській Церквам у післявоєнні роки. Відомо і про злиття декількох автокефальних Церков в одну. Так, у 1920 р. три автокефальні Церкви: Сербська, Карловацька і Чорногорська, а також автономна Церква Босно-Герцеговинська з частиною Константинопольської та Буковинсько-Далматинської Церков об'єдналися в одну Сербську Церкву.

Тільки воля кіріархальної Церкви може бути законним фактором у заснуванні нової автокефалії, але історія знає й інші приклади. Бувало, що автокефалія проголошувалася органом державної влади чи місцевим єпископатом, що самовільно вийшли з підпорядкування соборному єпископату автокефальної Церкви та її першому єпископу. Незаконність подібних акцій із канонічної точки зору очевидна, хоча в тих випадках, коли це було спричинено справді назрілими потребами церковного життя, поділи, що виникали услід за самочинним актом, вдавалося виліковувати пізнішим законним даруванням автокефалії з боку Церкви-Матері. Так, Елладський єпископат проголосив автокефалію вже в 1833 р., а дарована вона була Елладській Церкві тільки в 1850 р.; незалежність Румунської Церкви була самочинно проголошена в 1865 р., тобто за 20 років до дарування їй автокефалії Константинопольським Патріархатом; польські автокефалісти в 1923 р. пішли на незаконне відділення від Російської Церкви-Матері, і тільки в 1948 р. питання про польську автокефалію було вирішене правомірно. Подібна ж причина спричинила розрив у спілкуванні між Російською та Грузинською Церквами, що продовжувався з 1917 по 1943 рік.

Автокефалія може засновуватися і всупереч встановленому порядку, однак на законній підставі: у випадку, якщо влада кіріархальної Церкви ухилиться в єресь або розкол. Тоді в силу вступає 15-е правило Двократного Собору: *“...Ті, хто відокремлюється від спілкування із предстоятелем, заради якоїсь єресі, засудженої Святими Соборами чи Отцями, коли, тобто, він проповідує єресь всенародно, і вчить її відкрито в церкві, такі якщо і захистять себе від спілкування з названим єпископом, раніше соборного розгляду, не тільки не підлягають встановленій правилами епїтимії, але й гідні честі, що належить православним. Тому що вони засудили не єпископів, а псевдоєпископів та псевдовчителів, і не розколом припинили єдність Церкви, але постаралися оберегти Церкву від розколів і поділу”*. Це правило поширюється і на вірний православний єпископат однієї з частин Церкви, вища влада якої відійшла від істини. У таких обставинах опинилася Російська Церква після Флорентійського Собору; тому і затвердила вона в 1448 р. свою незалежність від Константинополя, не питаючи на те згоди Патріарха та Синоду, які зрадили Православ'я.

Влада помісного єпископату поширюється лише в межах помісної Церкви. Тому канонічно непереконливі дії Константинопольського Патріархату, який у XX столітті надавав автокефалію окремим частинам інших Церков: вигадана незаконна автокефалія була дарована Польській Церкві й автономія – Церквам Естонії та Фінляндії (остання,

проте, у 1957 р. отримала визнання Російської Церкви – Матері Церкви Фінляндської). Для обґрунтування таких дій Константинопольський Патріархат, по-перше, висунув претензію на виняткову юрисдикцію над усією діаспорою, а, по-друге, саме поняття діаспори почав тлумачити занадто широко – під діаспорою в Константинополі розуміють всі парафії і навіть цілі єпархії, що знаходяться за кордонами держави, у якій знаходиться автокефальна Церква.

30 травня 1931 р. Константинопольський Патріарх Фотій II, доводячи право підкорити собі сербські єпархії, що знаходяться за межами Югославії, писав Патріарху Сербському Варнаві: “Всі православні церковні громади та колонії, що знаходяться в діаспорі та поза межами православних автокефальних Церков будь-якої народності, повинні в церковному відношенні бути підлеглими Святійшому Патріаршому Престолу”. Для обґрунтування цієї дивної доктрини Константинопольський Патріарх посиляється на 28-е правило Халкидонського Собору, у якому зафіксовані межі юрисдикції престолу Нового Рима: “...тільки митрополити областей Понтійська, Асійська та Фракійська, і також єпископи в іноплемянників вищеназваних областей, нехай поставляються від вищеназваного святійшого престолу Святійшої Константинопольської Церкви...” Яке відношення мають православні громади Західної Європи до іноплемянників вищеназваних областей – пояснити більш ніж важко. За всім цим стоїть канонічна та географічна невідповідність.

Оскільки для обґрунтування нововигаданих претензій посилення на 28-е правило Халкидонського Собору являє собою очевидну натяжку, в останні десятиліття в Константинополі головні аргументи на користь цих домагань знаходять у змісті 9-го та 17-го правил того ж Халкидонського Собору, де мовиться про права кліриків подавати апеляції на суд митрополита: “...екзарху великої області, чи до престолу царюючого Константинополя” (прав. 9). На 9-е правило посиляються як на підтвердження виключних прав Константинопольського Патріархату в Церкві Вселенській, з чого вже виводяться і часткові переваги та права останньої, у тому числі і юрисдикція над діаспорою. Така суть аргументації митрополита Сардійського Максима, автора твору, у якому відстоюється вселенська влада Константинопольських Патріархів.

Проте уважний аналіз історичного контексту, а також зміст цих правил дозволяють зробити один-єдиний висновок: мова йде про кліриків Константинопольського Патріархату, який тільки на Халкидонському Соборі отримав право юрисдикції над “великими екзархатами”, що згадуються в 28-му правилі: Понтійським, Асійським і Фракійським. Сам митрополит Максим не знаходить можливості поширювати дію даного правила і на Західний Патріархат. Це було б надто абсурдним через дійсне співвідношення рангів честі перших п'яти єпископів епохи Халкидонського Собору. Що ж у 9-му та 17-му правилах дає підстави для проведення такої межі: кліриків Римської Церкви воно не стосується, а стосується тільки Церков Антіохії, Олександрії, Єрусалима та Кіпру? Для настільки своєрідно профільованого проведення межі зазначені правила ніяких підстав не містять.

Сутність автокефалії в тому, що автокефальна церква має самостійне джерело влади. Її перший єпископ, її глава поставляються своїми архиєреями. II Вселенський Собор, затверджуючи древню автокефалію Кіпрської Церкви, надав “тим, хто начальствує в ній” свободу, “без претензій до них і без утиснення їх... самим собою здійснювати поставлення благоговійніших єпископів”. Халкидонський Собор, позбавляючи незалежності діоцези Понта, Іраклії й Асії, надає Константинопольському престолу поставлення митрополитів у цих областях (прав. 28). Оскільки для архіпастирської хіротонії нормальним чином потрібна участь трьох єпископів, а поставлення здійснюється на кафедрі, що вдовствує, з цього неминуче випливає, що для автокефального буття Церкви повинні мати не менш чотирьох єпископських кафедр.

Самостійність автокефальних Церков носить, звичайно, обмежений характер, виявляючись тільки відносно інших помісних Церков, але аж ніяк не Вселенської Церкви, частиною якої вони є. Тому не може бути й мови про самостійність окремої помісної Церкви у сфері віровчення, яке одне й те саме зберігається Вселенською Церквою споконвічно. Усяка розбіжність із істиною, що зберігається всією Церквою, спричиняє

випадання з церковного лона. Усі помісні Церкви дотримуються святих канонів, застосовуючи їх до місцевих умов. У сфері богослужіння самостійність автокефальних Церков обмежена обов'язковою відповідністю богослужіння єдиному догматичному вченню та прагненням до однаковості. Але автокефальна Церква сама готує для себе святе миро, сама канонізує своїх святих, сама складає нові чинопослідування та піснеспіви. Повною самостійністю користуються автокефальні Церкви у сфері адміністративної та судової діяльності.

Всі автокефальні Церкви рівноправні. Православ'я відкидає не тільки Римську доктрину про намісництво Христа та непогіршеність римського єпископа, але і претензії Константинопольських Патріархів на особливі права у Вселенській Церкві. Водночас у списках Церков – диптихах, – а отже, і при розподілі місць на соборах, у рамках міжцерковного етикету кожній Церкві відведене своє місце в загальному ряді, і це місце її закріплюється твердо; протягом сторіч воно може залишатися незмінним, хоча це місце в диптиху, яке називають рангом честі, позбавлене догматичного значення, а обумовлене історично. В основі диптиха покладені різні принципи: давність Церков, хронологічна послідовність проголошення автокефалії, політичне значення міст із кафедрами перших єпископів.

2.4. Автономні Церкви. Крім автокефальних, незалежних однієї від одної Церков, існують ще Церкви автономні. Термін “автономна Церква” – новий, але явище це, коли та чи інша помісна Церква мала досить широку, однак не повну самостійність, було відоме і в давнину, і в середньовіччя. По суті, Російська Церква до 1448 р. територіально, етнічно й політично відособлена від Церкви-Матері, мала лише обмежену залежність від Константинопольського престолу, чим рішуче відрізнялася від грецьких митрополій. У цьому значенні вона може бути прикладом церковної автономії. Головна відмінність між Церквами автокефальними й автономними полягає в тому, що перші мають самостійну низку апостольського спадкоємства, і їхні єпископи, включаючи і першого серед них, поставляються архиєреями цих Церков, а автономні Церкви такої незалежності позбавлені, їхні перші єпископи поставляються архиєпископами кіріархальної Церкви. З цього випливають й інші обмеження самостійності автономної Церкви. Її статус, устав, затверджується Церквою кіріархальною, що теж є вираженням канонічної залежності. Святе миро автономні Церкви одержують від Церкви кіріархальної, вони також беруть участь у витратах на утримання вищої влади кіріархальної Церкви. Перші єпископи автономних Церков підсудні вищій судовій владі Церкви кіріархальної. Свої відносини з іншими Церквами автономна Церква здійснює за посередництва Церкви кіріархальної.

Автономна Церква звичайно має малу кількість єпископів. Підставою для проголошення автономії можуть бути різні фактори, найчастіше, знаходження її в межах іншої держави, ніж кіріархальна Церква, а також географічна віддаленість і етнічна своєрідність. Історично проголошення автономії часто йшло за здобуттям політичної самостійності державою, де знаходиться ця Церква. Так, у 1815 р. було утворено Сербське князівство, що знаходилося у васальній залежності від Португалії, і в 1832 р. Сербська Церква одержала автономію. Втрата ж державної самостійності звичайно веде і до скасування автономії. У 1878 р. Боснія та Герцеговина звільнилися від влади Туреччини й були окуповані Австро-Угорщиною, через два роки Босно-Герцеговинська Церква одержала автономію від Константинопольського Патріархату, але зі входженням Боснії до складу Югославії автономія була скасована.

Статус автономних Церков – проміжний, перехідний, і тому в історії спостерігаються дві тенденції в долі автономних Церков: одні Церкви згодом доростають до автокефалії і зрештою одержують її, інші ж втрачають автономію, перетворюючись на звичайні митрополітичкі округи чи єпархії.

Нині наші диптихи знають три автономні Церкви: древню Синайську, перший і єдиний єпископ якої з титулом архиєпископа Синайського, Фаранського та Раїфського отримує хіротонію від Патріарха Єрусалимського, а також Фінляндську Церкву, кіріархальною для якої нині є Константинопольський Патріархат, і нарешті, автономну Православну Церкву в Японії: Її мати – Російська Православна Церква. Українська

Православна Церква, яка отримала в 1990 р. самостійність, але зберегла юрисдикційний зв'язок із Російською Церквою, за статусом своїм близька до автономії, хоча в томосі Патріарха Московського і всієї Русі Олексія II про дарування їй самостійності термін “автономія” не вжитий.

3. ПОМІСНІ ЦЕРКВИ ТА ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ В НИХ (КАНОНІЧНІ ПІДСТАВИ; ІСТОРИЧНИЙ НАРИС)

3.1. Утворення помісних Церков. Древні митрополії. Кожна автокефальна помісна Церква являє собою сукупність декількох єпископій, тому вона повинна мати органи своєї єдності, наділені адміністративною владою, що здійснюється над владою окремих єпископів. За допомогою своїх органів вищого управління помісна Церква підтримує постійні відносини з іншими автокефальними Церквами, інакше кажучи, вища церковна влада являє собою орган спілкування помісної Церкви зі Вселенським Православ'ям.

Найбільш ранньою в історії формою об'єднання декількох єпископій у одну помісну Церкву були Церкви окремих провінцій Римської імперії, таких, як Віфінія, Лікія, Єгипет, Понт. Єпископи головних міст цих провінцій іменуються у 34-му Апостольському правилі “першими єпископами”.

В епоху гонінь християнство поширювалося по провінціях із їхніх центрів, де християнські громади часто були засновані самими апостолами або мужами апостольськими, подібно до Церков Антіохії, Риму, Коринфа, Ефеса. Християнські громади, зобов'язані своїм народженням єпископам і проповідникам із апостольських Церков провінційних столиць – митрополій (грецькою – “μητροπολις” – “місто-мати”), шанували ці Церкви як своїх матерів, визнавали для себе їхній авторитет, а в певному значенні і юрисдикцію предстоятелів материнських церковних громад. Так склалися перші помісні Церкви, очолювані автокефальними першими єпископами.

“Перший єпископ” мовою 34-го Апостольського правила (і в 9-му правилі Антіохійського Собору, близькому, якщо не прямо тотожному йому за змістом), іменується вже митрополитом. У канонічних пам'ятках уперше цей титул зустрічається у правилах I Нікейського Собору (прав. 4, 6, 7).

На думку професора Н.А. Заозерського, зазначеними канонами вводився новий церковний устрій, і митрополити – це зовсім не нове найменування древніх перших єпископів-примасів, а ієрархи, області яких входили до складу більш великих округів, що знаходилися в юрисдикції древніх примасів. “Митрополит, – пише він, – з'явився посередницькою інстанцією між єпископом і примасом”.

У 6-му правилі I Вселенського Собору, у якому наполягається на недоторканності переваг Олександрійських єпископів: *“Нехай зберігаються древні звичаї, прийняті в Єгипті і в Лівії, і в Пентаполі, щоб Олександрійський єпископ мав владу над усіма цими... Подібно і в Антіохії, і в інших областях нехай зберігаються переваги церков”*, - Н.А. Заозерський знаходить свідчення того, що “законодавець залишив недоторканим древній синодально-примаський устрій усюди, де він вже створився та мав своє минуле; примас залишався з попереднім своїм значенням у всьому своєму окрузі; отже, синодально-митрополичий устрій запроваджувався як нова організація, яка централізує церковне управління, тільки як доповнення до устрою, що існував раніше, а в жодному разі не як форма, що заміняє його”.

Насправді, однак, як це встановлено церковними істориками та каноністами, права Олександрійського єпископа в епоху I Нікейського Собору були саме правами митрополита, незважаючи на всю величину його області, тому що між Олександрійським єпископом і єпископами інших міст Єгипту, Лівії, і Пентаполя не було посередницьких інстанцій”.

Що ж стосується особливого авторитету Олександрійського престолу, те його не можна виводити із прав примаса та зводити до цих прав. Високий авторитет кафедри св.

Марка поширювався на всю Вселенську Церкву. Тому та обставина, що Олександрійські єпископи виділялися з ряду інших митрополитів, не може бути використана як аргумент на доказ того, що вони були главами Церкви, яка включала в себе вже в IV сторіччі кілька митрополій.

“Примас”, “перший єпископ” – це не титули, а всього лише архаїчні вже для IV століття найменування перших єпископів, котрі в Нікейську епоху майже повсюдно почали іменуватися митрополитами. Непряме свідчення того, що примас – це не титул, знаходимо в 48-му правилі Карфагенського Собору: *“Єпископ першого престолу нехай не іменується екзархом ієреїв, чи верховним священиком, чи чим-небудь подібним, але тільки єпископом першого престолу”*. Для Отців Карфагенського Собору в найвищій мірі характерна була тенденція протистояти прагненню впливових єпископів, насамперед Римського, “вносити димну пихатість світу в Церкву Христову” (Послання Африканського Собору до Келестина, папи Римського). Титули екзарха чи верховного священика відкидаються Отцями Собору, і вони віддають перевагу найменуванню Першоієрарха першим єпископом (примасом), оскільки воно містить в собі лише реальний опис становища першоієрарха серед інших рівних йому єпископів, у ньому для Отців Карфагенського Собору ще не було помітно характеру титулу. У противному разі, якби титул примаса позначав єпископа, що має владу вищу в порівнянні із владою митрополитів, навіщо знадобилося б віддавати перевагу йому над іншими титулами?

Хронологічно поява титулу “митрополит” справді збігається з Нікейською епохою, це, однак, зовсім не свідчить про те, що I Вселенський Собор вводив новий церковний устрій. На початку IV сторіччя, після адміністративної реформи Діоклетіана, що збільшив кількість провінцій і зробив їх основною одиницею територіального поділу імперії, за єпископами столичних міст провінцій-митрополій поступово закріпилося найменування митрополитів. Ними стали ті ж *“перші єпископи всякого народу”* (Апост. 34), тому що поділ імперії на провінції зберіг сліди етнічної карти недавнього минулого. Так, назва провінції Галатія походить від народу, що населяв її, – еллінізованих галатів, а Фрігії – фрігів.

3.2. Екзархати. Новий етап у процесі зміцнення помісних Церков припадає на середину IV сторіччя. У 6-му каноні Сардикійського Собору вперше згадується сан екзарха (слово “екзарх” відомо було, звичайно, і раніше, але вживалося воно лише стосовно осіб, наділених цивільною владою). Однак немає підстав стверджувати, що під екзархом Отці Собору розуміли єпископа, наділеного іншою владою, ніж митрополит. Швидше, як це впливає із змісту 6-го правила, екзарх і є митрополит.

Проте у 9-му та 17-му канонах Халкидонського Собору знаходимо вже зовсім інше: *“Якщо ж хто буде скривджений від свого митрополита, нехай судиться перед екзархом великої області, чи перед Константинопольським престолом”*. (17 прав.).

В епоху великих візантійських каноністів (XII ст.) первісне значення церковного титулу екзарха було цілком забуте. Зонара у тлумаченні на 17-е правило Халкидонського Собору писав: “Деякі екзархами округів називають патріархів... А інші говорять, що екзархами називаються митрополити областей і наводять на свідчення 6-е правило Сардикійського Собору... І краще було б, – резюмує Зонара, – екзархами вважати митрополитів областей”. Але сам текст 9-го та 17-го правил не дозволяє вважати їх митрополитами.

Безсумнівно, правий був Вальсамон, який у тлумаченні на 9-е правило писав: “Екзарх округу не є, як мені здається, митрополитом кожної області, але митрополитом цілого округу. А округ містить у собі багато областей”. Із тлумачень Вальсамона видно, що в його час значення титулу екзарха змінилося, і в своєму новому значенні він уже не давав ключа до розгадки древнього екзаршества: “Ця перевага екзарха, – продовжує Вальсамон, – нині не має дій; бо хоча деякі з митрополитів і називаються екзархами, але не мають у себе в підпорядкуванні інших митрополитів, які перебувають в округах. Отже, ймовірно, у ті часи були якісь інші екзархи округів”.

Саме так. Екзархи, про які мовиться в 9-му та 17-му правилах Халкидонського Собору, були єпископами церковних діоцезів, котрі, як показала історія, були ефемерним

утворенням, а вірніше, всього лише проміжним етапом на шляху до оформлення більш великих церковних утворень – Патріархатів.

3.3. Становлення Патріархатів. Процес церковної централізації спрямований був на те, щоб привести церковну організацію у відповідність до того нового адміністративного поділу, що склався в IV сторіччі. За св. рівноапостольного Костянтина Великого імперія була розділена на чотири префектури: Італію, Галлію, Іллірик і Східну префектуру, найбільшу з усіх. Разом з Ілліриком префектура Схід складала грекомовну половину держави, а Італія та Галлія – латиномовну.

У тому ж IV столітті префектури були, у свою чергу, поділені на діоцези, на чолі яких стояли призначувані імператорами й підлеглі префектам вікарії. Східна префектура була поділена на 5 діоцезів: Схід (у вузькому значенні слова) зі столицею в Антіохії – до цього діоцезу ввійшли Сирія, Палестина, Аравія та Месопотамія; Єгипет із Лівією та Пентаполем (головне місто – Олександрія); Азію (з центром в Єфесі), що об'єднала провінції, розташовані в південно-західній частині Малої Азії; Понт із столицею в Кесарії Каппадокійській, який займав північно-східну частину Малоазійського півострова та Вірменське нагір'я; і Фракію (східний край Балканського півострова з центром в Іраклії), на території якої знаходилася й нова столиця імперії – Константинополь.

Іллірійську префектуру з центром у Фессалоніках складали два діоцези: Македонія і Дакія. Італійська префектура містила в собі Італію, Африку (із столицею в Карфагені) і Західний Іллірик (західну частину Балкан). До Галльської префектури входили Галлія, Іспанія, Британія та Мавританія. Обидві імперські столиці – Рим і Константинополь – вилучені були з обласного підпорядкування.

Подібно до того, як поділ імперії на провінції став підставою для утворення митрополичих областей, так введення діоцезальної організації цивільного управління призвело до об'єднання митрополій у більш великі церковні області, перші єпископи яких називалися “екзархами”, а ще частіше “архиєпископами”.

Процес збільшення помісних Церков на цьому не закінчується. Винятковим становищем Константинополя, “міста царя й сенату”, обумовлене і його церковне піднесення. Незважаючи на заперечення Рима, вже II Вселенський Собор постановив: *“Константинопольський єпископ нехай має перевагу честі після Римського єпископа, тому що місто це є новий Рим”* (3 прав.). Цей Собор включив до юрисдикції Константинопольського єпископа, крім Фракійського, також Азійський і Понтійський діоцези (прав. 28). У латинській половині імперії влада Римського єпископа поширилася спочатку на Італію, крім Равенської та Міланської Церков, а потім і на весь Захід. Вже Нікейський Собор надав першість честі в Палестині єпископу Єлїї-Єрусалиму, Матері всіх Церков (прав. 7). Пізніше це призвело до повної самостійності, до автокефалії Єрусалимської Церкви. У межах свого діоцезу залишилася Олександрійська Церква.

До часу Халкидонського Собору остаточно склався диптих перших єпископів Християнської Церкви: Римський, Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський, Єрусалимський. У такому порядку п'ять перших престолів перераховані в 36-му правилі Трулльського Собору: *“...визначаємо, нехай має престол Константинопольський рівні переваги з престолом древнього Рима і, як цей, нехай звеличується у справах церковних, будучи другим після нього: після ж нього нехай буде престол великого граду Олександрії, потім престол Антіохійський, а за ним престол граду Єрусалима”*.

У церковних джерелах слово “Патріарх” щодо єпископів вживається з кінця IV століття, спочатку, проте, без однозначного, фіксованого значення. Так, за словами церковного історика Сократа, II Вселенський Собор довірив канонічне керування окремих областей східної половини Римської імперії наступним єпископам: “столицю та Фракію – Нектарію Константинопольському, Понтику – спадкоємцю Св. Василя Великого по кафедрі Каппадокійській – Елладію, Григорію Нісському та єпископу Мелитинському у Вірменії – Отрею; Азійський округ поділили між собою Амфілохій Іконійський і єпископ Антіохії Пісідійської Оптим. Єгипетські Церкви доручені Тимофію Олександрійському, а управління Церквами східного округу довірено єпископам його Пелагію Лаодикійському та

Діодору Тарсійському, із збереженням переваг Церкви Антіохійської, наданих присутньому тоді на Соборі Мелетію". Цих єпископів Сократ іменує Патріархами.

Ймовірно, першим офіційним документом, у якому слово "патріарх" вжито як вищий ієрархічний титул, є "Конституція" Зенона від 477 року.

У канонах титул Патріарха з'являється сторіччя по тому, вперше в 7-му правилі Трулльського Собору: *"Оскільки ми побачили, що в деяких Церквах диякони мають церковні посади, і тому деякі з них, дозволивши собі зухвалість і свавілля, передують пресвітерам, того заради визначаємо: диякону, якщо б і мав достоїнство, тобто, яку-небудь церковну посаду, не займати місця вище пресвітера; хіба коли, представляючи особу свого Патріарха чи митрополита, прибуде в інше місто для деякої справи..."*

У IX столітті склалося своєрідне вчення про пентархії, про те, що в Церкві може бути лише п'ять Патріархів, подібно до того як є тільки 5 почуттів, і весь Всесвіт має бути поділений між ними. Теорію "пентархії" відстоював Антіохійський Патріарх Петро; його міркування на цей предмет було внесено до "Синописа" Стефана Ефеського, а звідти, через Аристіна, – до "Кормчої" св. Сави і, отже, – до нашої друкованої "Кормчої" (гл. 40) Прихильником цього курйозного вчення був і знаменитий Вальсамон.

Теорія "пентархії", позбавлена і канонічних, й історичних основ, надавала пізніше грекам-філетистам позірних доказів у відстоюванні церковної гегемонії над негрецькими Православними Церквами. Тенденція, яка виявилася в цій теорії, існує і нині. Дана обставина може стати причиною ускладнень у взаємовідносинах Східних Патріархатів і помісних Церков, що одержали автокефалію в друге тисячоліття від Різдва Христового.

Проте вже III Вселенській Собор, підтвердивши у своєму 8-му правилі автокефалію Кіпрської Церкви, котру заперечувала Антіохія, не залишив ніяких розумних церковних основ для розвитку вчення про виняткові переваги п'яти перших Престолів християнського світу. Повчальне положення, яким закінчується це правило: *"Те ж нехай дотримується і в інших областях, і всюди в єпархіях; щоб ніхто з боголюб'язних єпископів не розпросторював влади на іншу єпархію, яка раніше і спочатку не була під рукою його, чи його попередників; але якщо хто розпросторив, і насильно яку єпархію собі підкорив, нехай віддасть її: нехай не порушуються правила Отців; нехай не вкрадається, під виглядом священнодіяства, гордовитість влади мирської; і нехай не втрачимо по малу, непримітно, тієї свободи, яку дарував нам Кров'ю Своєю Господь наш Ісус Христос, визволитель усіх людей"*.

3.4. Нові автокефальні Церкви. Крім древньої Кіпрської Церкви, споконвіку автокефальної, і заснованої за імператора св. Юстиніана автокефальної архієпископії Нової Юстиніани, з кінця I тисячоріччя після Р.Х. створюються нові автокефальні Церкви. Глави їх згодом удостоюються Патріаршого сану.

Утворення нових помісних Церков було пов'язане із слов'янською колонізацією Балкан і наверненням слов'янських народів у християнство. Так, за царя Болгарського Симеона, спадкоємця Хрестителя болгар св. царя Бориса, Болгарська Церква отримала фактичну незалежність від Вселенського Патріархату, а в 927 р. Константинопольська Церква визнала її автокефальний статус і патріарше достоїнство її Предстоятеля Даміана. Правда, після розгрому Болгарії імператором Василем Болгаробійцем Болгарська Церква втратила Патріарше очолення. Новим її главою став тоді архієпископ Охридський, що мислився як правонаступник древніх архієпископів Нової Юстиніани. Патріаршество відновлене було в Болгарії разом із її національно-державним відродженням у XIII столітті, коли Константинопольський Патріарх разом із іншими Східними Патріархами подарував архієпископу Тирновському Патріарший титул. Удруге болгарська церковна автокефалія була втрачена після загибелі Болгарської держави під натиском османських турків. До середини XVIII століття проіснувала автокефальна Охридська архієпископія, проте клір цієї південнослов'янської Церкви був еллінізований. Нове відновлення церковної незалежності болгарського народу відбулося вже в XIX столітті, у 1872 р., спочатку, щоправда, самочинно і з порушенням канонів, що спричинило за собою припинення євхаристичного спілкування новоствореного Болгарського екзархату

з іншими Православними Церквами. Лише в 1945 р. болгарська схизма була подолана, а з 1953 р. Болгарська Церква, як і в середньовіччя, очолюється Патріархом.

Подібно до Болгарської, і Сербська Церква у своїй історії пережила кілька трагічних розривів. Самостійна архієпископія була заснована в Сербії на початку XIII сторіччя, за сина великого жупана Неманя Стефана Першовінчаного. Автокефальним архієпископом став молодший син Неманя – афонський чернець св. Сава. У 1346 р., за короля Стефана Душана, собором сербських єпископів архієпископ Печський Іоаникій був зведений у сан Патріарха. За цим настала анафема з боку Константинопольської Патріархії, що ревниво охороняла свої переваги. Анафема була знята в 1374 р., у самий переддень османського поневолення Сербії. В 1766 р. Османською Портою скасовується Печська Патріархія, а всі сербські єпархії передаються в підпорядкування Патріарху Константинопольському. І тільки в 1879 р., після відновлення Сербської державності, Сербська Церква повернула собі автокефальний статус. У 1710 р. Печська Патріархія подарувала автокефалію митрополиту Карловацькому, главі Православної Церкви на території католицької Хорватії, що входила до складу Австрійської держави. Після угорського повстання 1848 р. митрополити Сремських Карловців почали носити титул Патріархів. А в 1920 р., слідом за державним об'єднанням сербів, хорватів, словенців і македонців у єдину державу, у єдиний Сербський Патріархат об'єднані були і раніше самостійні Церкви народів Югославії.

Російська Православна Церква – дочка Константинопольського Патріархату – стала автокефальною в 1448 р.

Румунська Церква отримала автокефальний статус у 1865 р. після здобуття румунським народом державної незалежності. У 1925 р. Предстоятель Румунської Церкви Мирон був зведений у сан Патріарха.

Історія Грузинської Церкви рішуче відрізняється від історії Балканських Церков, у якій багато паралельних ліній. Грузинське християнство значно давніше слов'янського. Уже в IV столітті, завдяки апостольському подвигу св. Ніни, грузинський народ був просвічений вченням Христа. Під впливом св. рівноапостольної Ніни нову віру прийняв Грузинський цар Міріан. На відміну від слов'янських Церков, матір'ю Грузинської Церкви була не Константинопольська, а Антіохійська Церква. У 467 р. Предстоятель Іверської Церкви, кафедра якого знаходилася у Мцхеті, одержав від Антіохійського престолу титул католікоса. Цим титулом іменувалися Первоієрархи Церков, що територіально знаходилися за східними кордонами Візантійської імперії. Перше згадування сану католікоса сягає 410 р. Католікосом був тоді єпископ Селевкії Вавілонської, який очолював Церкву в Перській державі та знаходився в юрисдикції Архієпископа Антіохійського (що пізніше і тепер іменується Патріархом Сходу), проте з дуже широкою автономією, оскільки через майже постійні військові дії на візантійсько-перському кордоні зв'язки католікосата з Антіохійською кафедрою були утруднені. Католікосами називаються також Патріархи Вірменської церкви, що відокремилися від Вселенського Православ'я після Халкидонського Собору. Католікоси Грузинської Церкви із середини VIII століття стали фактично самостійними Первоієрархами, хоча автокефалія Грузинської Церкви не була визнана ні в Антіохії, ні в Константинополі. У XIV сторіччі в Західній Грузії був утворений новий католікосат із резиденцією спочатку в Бічвінті (Піцунда), а потім у Кутаїсі. Останній Абхазсько-Імеретинський католікос Максим наприкінці XVIII століття пішов на спочинок у Росію, у Київ. Після страшного розгрому Грузії перськими полчищами в 1795 р., коли чисельність населення в минулому, за часів цариці св. Тамари, великої держави скоротилася до декількох десятків тисяч, грузинський народ побачив свій порятунок у підданстві Росії. У 1801 р. Грузія була приєднана до Російської Імперії. Незабаром після цього, у 1811 р., скасовується і грузинська церковна автокефалія. Замість католікоса Антонія V, що пішов на спочинок, Святійший Синод призначив у Грузію екзарха. У 1917 р. Грузинська Церква відновила свій автокефальний статус, який, однак, не був визнаний ні Помісним Собором 1917–1918 рр., ні новообраним Патріархом св. Тихоном, Предстоятель Грузинської Церкви одержав титул Католікоса-Патріарха. Канонічне спілкування між Російською і Грузинською Церквами було відновлене в 1943 р.

3.5. Диптихи. Нині Вселенська Православна Церква включає дев'ять Патріархатів. У порядку диптиха це: Константинопольський, Олександрійський, Антіохійський, Єрусалимський, Московський, Грузинський, Сербський, Румунський і Болгарський Патріархати; 6 автокефальних Церков очолюються архієпископами (Кіпрська, Елладська й Албанська) і митрополитами (Православні Церкви в Польщі, у Чехословаччині і в Америці).

Історія утворення помісних Церков не залишає можливості для догматизації переваг тих чи інших кафедр. Самі канони (3 прав. II Всел. Собору; 28 прав. IV Всел. Собору) говорять про політичні, і, отже, підстави піднесення престолів, що історично змінюються. Цивільне становище міста визначає його місце в диптиху. У 28-му правилі Халкидонського Собору недвозначно сказано: *“Тому що престолу старого Рима Отці доречно надали переваги; оскільки то було царююче місто”*. Здоровий церковний консерватизм, щоправда, виявляється в тому, що переваги кафедри можуть зберігатися тривалий час і після падіння політичного значення міста.

Рим заперечував у давнину й заперечує нині політичну обумовленість рангу церковної кафедри. Ще в епоху церковної єдності Сходу і Заходу західні Отці та єпископи Рима підстави для переваг одних престолів перед іншими вбачали, головним чином, якщо не винятково, в апостольському походженні Церков.

Поява цієї доктрини пояснюється особливостями церковної історії Заходу. Як писав П.В. Гідулянов, *“через відсутність на заході громад, заснованих апостолами, через те, що тут єдиною такою громадою був Рим, провідне становище римського єпископа виводили із заснування Римської церкви апостолами й особливо Петром, князем апостолів”*. Що ж стосується Сходу, то до нього це західне вчення непридатне: походження Коринфської Церкви нітрохи не менш поважне, ніж походження Церкви Олександрійської; проте Коринфські єпископи ніколи не претендували на рівну честь з Олександрійською.

Однак загальноприйнята на Сході тенденція пояснювати церковний ранг кафедри політичним становищем міста цілком поширюється і на Захід: Рим – це першопрестольна столиця імперії, Карфаген – столиця Африки, Равенна – резиденція Західно-Римських імператорів. Таким чином, східна точка зору, прямо висловлена в 28-му правилі Халкидонського Собору, має всі підстави претендувати на загальноцерковну значимість.

3.6. Устрій вищого управління помісних Церков. У ході історії помісні Церкви ставали все більш великими утвореннями, але основні принципи їх внутрішнього устрою, будь то митрополії IV століття чи пізніші Патріархату, залишалися незмінними й непорушними,

Канонічна основа структури управління в будь-якій автокефальній помісній Церкві визначена в 34-му Апостольському правилі: *“Єпископам усякого народу, – говорить воно, – належить знати першого в них, і визнавати його як главу, і нічого, що перевищує їх владу, не чинити без його міркування: чинити ж кожному тільки те, що стосується до його єпархії і до місць до неї приналежних. Але і перший нічого нехай не діє без міркування всіх. Тому що так буде одностайність, і прославиться Бог у Господі в Святому Дусі, Отець і Син і Святий Дух”*.

За тлумаченням Зонари, *“це правило велить, щоб перших єпископів у кожній єпархії вважали главою і без них не робили нічого такого, що має відношення до загального стану Церкви, якими є, наприклад, догматичні дослідження, заходи із приводу загальних помилок, поставлення архиєреїв тощо... Проте, – продовжує Зонара, – і першому єпископу правило не дозволяє, за зловживанням честю, перетворювати її на перевагу, діяти самовладно і без спільної згоди своїх співслужителів робити що-небудь зазначене вище, чи подібне до того”*.

Більша частина правил, що конкретизують права й обов'язки першоєрарха – глави помісної Церкви, – належать до IV ст. – першої половини V ст., тому звичайно перший єпископ іменується в цих канонах митрополитом.

Правило 9-е Антіохійського Собору, по суті, являє собою розгорнутий перифраз 3-го Апостольського правила, 16-й і 20-й канони Антіохійського Собору та 19-е правило Халкидонського Собору покладають на митрополита обов'язок скликати Помісні Собори й

надають йому право головувати на них. 4-й та 6-й канони I Нікейського Собору покладають на першоієрархів піклування про кафедри, що вдовствують, та здійснення керівництва при обранні єпископів, а також затвердження обраних. Згідно з 9-м правилом Халкидонського Собору главі помісної Церкви (митрополиту й екзарху) належить право приймати скарги на єпископів і призначати відповідні розслідування, 63-є правило Карфагенського Собору передбачає відвідування першоієрархом підлеглих єпископів, іншими словами, надає йому право візитації.

Нарешті, згідно з 14-м правилом Двократного Собору, підлеглі першоієрарху єпископи зобов'язані возносити його ім'я за богослужінням: *“Якщо який єпископ, – говорить канон, – ставлячи приводом провину свого митрополита, раніше соборного розгляду, відступить від спілкування з ним, і не буде возносити ім'я його, за звичаєм, у Божественному тайнодійстві; про такого святий Собор визначив: нехай буде позбавлений сану...”*

Таким чином, обов'язки, покладені відповідно до канонів на Першоієрарха помісної Церкви, не зводяться до головування в соборі єпископів, як це намагалися представити в російському церковному друці початку XX століття прихильники обновленської тенденції.

У правилах, однак, визначені і межі влади Першоієрарха. У справах, що стосуються всієї помісної Церкви, він не може вирішувати нічого важливого без згоди собору єпископів (Апост. 34, 74; Антіох. 9, 19). Першоієрарх обирається й поставляється собором залежних від нього єпископів; і у випадку сумної необхідності підлягає їхньому суду (1-е прав. Єфеськ. Соб.) У парикії підлеглого йому єпископа першоієрарх міг діяти лише як адміністративна влада, але не як архиєрей: він не вправі був тут ні рукопокласти, ні вчити, ні здійснювати які-небудь архиєрейські дії без згоди місцевого єпископа (Кормч. гл. 58; Відповідь єп. Кіпрського Іоана III). При рішенні церковних справ Першоієрарх діє не одноосібно, а від імені всієї помісної ієрархії, що представлена на Соборі. Через Собор виявляється еклезіологічний принцип рівності духовної влади, рівності служіння всіх єпископів, незалежно від їх титулів і приналежної їм адміністративної влади, про що з чудовою глибиною та силою говорив Патріарх Сергій при його нареченні в єпископа: *“Саме єпископське служіння в його суті... завжди й усюди залишається тим самим апостольським служінням, здійснюється воно у великому Царгороді, чи в незначному Сасимі”*.

Згідно із 37-м Апостольським правилом, скликання собору відбувається двічі на рік: *“У перший раз, у четвертий тиждень П'ятидесятниці, а у другий, у жовтні у дванадцятий день”*. Пізніше Трулльський Собор видав нове правило: скликати собор не рідше одного разу в рік: *“Але оскільки, через набіги варварів, і з інших випадкових перешкод, предстоятелі церков не мають можливості зібрати собори двічі на рік, тоді вирішено: для церковних справ, що можуть, як імовірно, виникати, у кожній області, всіляко бути собору вищеназваних єпископів раз на рік... у тому місці, яке, як вище сказано, обере єпископ митрополії”* (8 прав.). На заклик першоієрарха всі єпископи зобов'язані прибути на зазначене ним місце. Відсутні без поважної причини підлягають заборонам (IV Всел. 19; Карф. 87; Трулл. 8).

Щоб постанови Собору мали законну силу, він, відповідно до канонів, має складатися не менше ніж із 3 ієрархів – митрополита та двох єпископів (Антіох. 16, 20). Карфагенський Собор у своєму 12-му правилі передбачає присутність 12-ти єпископів для суду над єпископом, 6-ти для суду над пресвітером, 3-х для суду над дияконом. Але в судовій практиці Древньої Церкви це правило не вважалося обов'язковим. У випадку, якби місцеві цивільні начальники перешкодили єпископу з'явитися на собор, то, відповідно до церковних канонів, вони підлягають відлученню (VII Всел. 6), а на підставі 137-ої новели Юстиніана такі начальники усувалися від своєї посади. До компетенції собору належать всі справи, що стосуються церковної сфери, однак, природно, вирішуватися ці справи мають на загальноцерковних підставах, відповідно до догм і канонів; у протилежному разі помісна Церква ризикує відпасти від кафоличної єдності. За визначенням VII Вселенського Собору, питання, що відносяться до відання соборів, розділяють на “канонічні” та “євангельські”.

Згідно із тлумаченням Вальсамона, “канонічні передання є: законні й незаконні відлучення, визначення кліриків, керування єпископським майном і таке, тобто все, що стосується сфери церковного управління й суду, а євангельські передання та Божі заповіді є: хрестити в Ім'я Отця і Сина і Святого Духа; не чини перелюб, не перелюбствуй, не свідчи неправдиво та подібне (іншими словами, літургійне життя Церкви, християнська моральність і віровчення). Відповідно до 37-го Апостольського правила та 20-го правила Антіохійського Собору до компетенції Собору відносяться і *“міркування про догми благочестя”*.

Помісний Собор є також і судовою установою. Він являє собою першу інстанцію при розгляді спорів між єпископами про кордони їхніх областей (IV Всел. 17; Трулл. 25) за скаргами кліриків на чужого архиєрея (IV Всел. 9) і за скаргами на єпископів із обвинуваченням їх у діях, несумісних із достоїнством архиєрейського сану (Ант. 12). А для всіх мирян і кліриків, щодо яких єпископ виніс вирок про їхнє відлучення, Помісний Собор являє собою другу апеляційну інстанцію (I Всел. 5; Ант. 6, 14, 15).

3.7. Вище управління в Патріархатах. Права Патріархів, відповідно до канонів, у головному аналогічні правам автокефальних митрополитів, але коло їх більш широке. Патріархам належало право затверджувати митрополитів, обраних провінційними соборами, і рукопокладати їх. На відміну від митрополитів, вони мають право ставропігії, тобто надсилаючи свій патріарший хрест при заснуванні храму або монастиря, патріархи можуть вилучити цей храм або монастир із юрисдикції місцевого єпископа. За тлумаченням Вальсамона на 31-е Апостольське правило, право ставропігії, не згадане в канонах, ґрунтується на “довгостроковому церковному неписаному звичаї, що з незапам'ятних часів і понині має в церкві силу правил”.

Канонічні постанови про обрання митрополитів поширилися спочатку і на обрання Патріархів. Пізніше право затвердження Патріархів привласнили собі світські государі. У XV столітті, перед занепадом Візантійської імперії, єпископ Симеон Солунський так описував поставлення Патріарха: “Коли Патріарх помирає, імператор закликає єпископів найближчих міст для участі у виборчому соборі, крім єпископів, на соборі був присутнім також хартофілакс палацу. Собор обирає трьох кандидатів, котрі і пропонувалися на розгляд імператора. Імператор обирає одного з них. Потім відбувалася інтронізація новообраного. Імператор надсилав йому мантию і панегію попереднього Патріарха, які зберігалися в нього як у захисника Церкви після його смерті, потім у палаці сам вручав обраному Патріарший жезл і оголошував його Патріархом”. На докори тих, хто заперечував проти участі імператора в поставленні Патріархів, Симеон Солунський відповідав так: “Зовсім не імператор поставляє Патріарха, а собор, імператор, будучи благочестивим, бере лише участь у цьому і не тому тільки, що він захисник Церкви та помазаник Божий, але щоб, беручи в цьому участь, надати більшу силу тому, що робить Церква”. Католицьким богослов'ям і каноністами практика участі імператора в поставленні Патріархів і єпископів використовується як аргумент у протиправославній полеміці. Проте, як відзначав єпископ Никодим (Мілаш), “у давні часи, набагато раніше, ніж з'явилася участь візантійських імператорів у поставленні Константинопольського Патріарха, західні государі при обранні римських пап користувалися правом затвердження. Про це свідчать постанова імператора Гонорія, який у 418 р. підтвердив собор Боніфація I та відкинув собор Євлавія; едикт Одоакра 484 р. про те, що жоден вибір папи не може бути *sine postrae consultatione* (без наради з нами); закон Теодориха, що підтверджує едикт Одоакра в цьому відношенні. Після визначення Латеранського собору 1179 р., яким обрання пап було довірено винятково колегії кардиналів, право затвердження папського обрання з боку государя отримало негативний характер і перетворилося на право заборони обирати особу, проти якої були західні государі”. Ще в XIX столітті Австрійському імператору належало право вето при обранні кандидатів на папський престол.

3.8. Рівність помісних Церков. Відповідно до канонів, всі Патріархи визнають рівними між собою. У дійсності однак Римські єпископи, що засвоїли собі разом із Олександрійськими й Антіохійськими Патріархами титул пап, вже з VI сторіччя починають

заявляти претензії на владу над усієї кафоличною Церквою, обґрунтовуючи їх уявним верховенством Первоверховного апостола Петра, “князя апостолів”, як його називають на Заході, над іншими апостолами. На Сході, який завжди залишав за Римськими єпископами першість честі та вбачав у них захисників і охоронців Православ'я, домагання на верховенство в Церкві не викликали ніяких церковно-правових наслідків, а от західні церкви поступово, одна за одною, справді опинилися в юрисдикції пап.

Особливо стійкий опір папським домаганням чинила Африканська Церква; Карфагенський Собор включив у свої правила “Послання до папи Римського Келестина” (424 р.), яке увійшло в усі зводи правил. У цьому посланні Собор відкидає право Римського папи приймати апеляції на судові постанови собору африканських єпископів. Але після навали вандалів – аріан – знекровлена Африканська Церква була змушеною шукати захисту в папі. Проте на Сході (до Халкидонського Собору) до першості прагнули Олександрійські єпископи. Заслуги свв. Афанасія та Кирила в захисті Православ'я, тісний союз Олександрії з Римом, що установився з часів св. Афанасія, високий авторитет олександрійської богословської школи, що перевершувала за своїм науковим рівнем усі інші християнські школи імперії – живили амбіції Олександрійських пап. Але осуд і низложення глави Олександрійської школи Діоскора Халкидонським Собором поклало кінець цим домаганням, що не здійснилися.

З кінця IV століття на перше місце висувається Константинопольський Патріарх. Завдяки політичному значенню столиці Константинопольський Патріарх, до якого першого з усіх єпископів звертався імператор, здобув істотні переваги перед іншими грецькими Первоієрархами. Він одержав статус посередника між імператором та іншими Патріархами. З'являючись у столицю, Олександрійський, Антіохійський чи Єрусалимський Патріархи могли представлятися царю тільки після попередньої доповіді в Патріарха Константинополя. За єпископами Нового Рима Халкидонський Собор визнав право приймати апеляції на митрополитів Патріархату: *“Якщо ж на митрополита області єпископ, чи клірик, має невдоволення; нехай звертається чи до екзарха великої області, чи до престолу царюючого Константинополя, і перед ним нехай позиває”* (прав. 9). Наприкінці VI століття, з часів св. Іоана Посника, Константинопольські первоієрархи засвоюють собі титул Вселенських Патріархів, проти чого марно протестував папа Григорій Великий. Ще більш виразно значення Константинопольських Патріархів як первоієрархів Грецького Сходу, подібних до Римських Патріархів латинського Заходу, проявилось після того, як область Іллірика (що займала Балканський півострів), у якій переважало грецьке населення, разом із грекомовною у ту епоху Сицилією, імператором Левом Ісавром були вилучені з юрисдикції Рима та передані в керування Константинопольським Патріархам.

Значення інших східних патріархів, підірване христологічними ересями, коли більша частина населення Єгипту та Сирії відпала від Православної Церкви, а потім і арабським завоюванням цих країн, зменшилось до крайності. Константинопольський Патріарх дійсно залишився єдиним духовним главою всього християнського Сходу. Ці історичні обставини дали привід для винаходу візантійськими каноністами ще однієї безпідставної теорії. У тлумаченні на 3-є правило II Вселенського Собору Аристин писав: “Однакові переваги й однакова честь з римським єпископом повинен мати і єпископ Константинополя, як і в 28-му правилі Халкидонського собору зрозуміле це правило, тому що це місто є новим Римом і одержало честь бути містом царя та синкліту. Тому що прийменник “по, після” (μετα) тут позначає не честь, але час, подібне до того, як якби хто сказав: “після тривалого часу” і єпископ Константинополя одержав рівну честь з єпископом Римським” Заперечуючи проти такого надуманого тлумачення, Зонара відзначав: “Деякі думають, що прийменник “по” означає не применшення честі, а порівняно пізнішу появу цього встановлення. Але 131-а новела Юстиніана, що знаходиться в п'ятій книзі Василік, титулі 3-му, дає підставу інакше розуміти ці правила, як їх і розумів цей імператор. У ній мовиться “Постановляємо, згідно з визначеннями Св. Соборів, щоб Святійший папа древнього Рима був першим із всіх ієреїв, а блаженніший єпископ Константинополя, Нового Рима, займав другий чин після Апостольського престолу древнього Рима та мав

перевагу честі перед всіма іншими”. Отже, ясно видно, що прийменник “по” означає применшення і зменшення. А інакше і неможливо було би зберігати тотожність честі щодо обох престолів. Тому що необхідно, щоб при піднесенні імен предстоятелів їхніх один займав перше, а другий – друге місце, і в кафедрах, коли вони зійдуться разом, і в підписаннях, коли в них буде потреба”. Із Зонарою в усьому згодний і Вальсамон. Однак у “Кормчій Книзі” одержала відображення точка зору Аристіна. У тлумаченні “Кормчої” сказано: *“А коли каже правило, ... не про те говорить, якоже римському честі більше бути, але про сказання часу це сказане є. Якоже бы некто, якоже се рек во многих летах равняя чести римскому епископу и Константина града епископ сподобися”*.

На підтримку домагань Константинопольських ієрархів на верховенство в Церкві у другій половині XI століття був виконаний грецький переклад підробленої дарчої грамоти Костянтина Великого папі Сильвестру, насправді складеної в Римі не раніше початку IX століття. За змістом цієї грамоти Римський єпископ виявлявся не тільки духовною главою, але й мирським володарем Італії та всього Заходу. У Константинополі втрату цих переваг Римського папи, що розуміються, звичайно, не так широко, пов'язували не стільки з відпаданням Рима від Вселенського Православ'я, скільки з переміщенням столиці, царського скіпетра, зі старого Рима до Нового Рима. Константинопольські Патріархи не претендували, звичайно, на світську владу в імперії, але спиралися на цей фальсифікат у відстоюванні своїх домагань на верховенство в Церкві. Хоча, звичайно, на більш серйозному і глибокому рівні канонічного мислення Константинополь не доходив до кваліфікованої папістичної теорії. Всі ці своєрідні вимисли відображали не більше ніж тенденцію. Провідне значення Константинопольського Патріарха на Православному Сході не тільки збереглося, але навіть зросло після падіння Константинополя в 1453 р. Завойовник Ромейської держави Мухаммед II визнав Патріарха Геннадія Схоларія главою всієї “райї” – християнських підданих Порти – не тільки в духовному, але і в цивільному відношенні. Константинопольські Патріархи одержали в Османській імперії статус етнархів. Досить характерна і така обставина: Порта вступала у зносини з Патріархом через міністерство іноземних справ

Подібно до вищої церковної влади у древніх автокефальних митрополіях, у Патріархатах церковна влада здійснювалася в єднанні Первоієрарха – предстоятеля із собором єпископів Але оскільки регулярні збори єпископів таких великих областей, якими є патріархати, пов'язані були з великими утрудненнями та незручностями, вже в період Вселенських Соборів при патріарших кафедрах утворилися постійні собори, чи синоди єпископів. Слово “синод” означає Собор, але в російській мові воно почало вживатися у значенні “малий собор, що постійно діє”. Особливу важливість серед них мав, звичайно, Константинопольський синод ендимуса (συνόδος ενδημουσα). Він збирався з митрополитів і єпископів, що приїжджали в столицю у справах своїх Церков, і часом проживали в ній роками. Завдяки цьому Патріарх повсякчас мав можливість зібрати достатню кількість архиєреїв для прийняття соборного рішення. Після падіння Візантії, коли до Патріарха із синодом перейшла і цивільна влада над православними підданими Порти, до синоду були включені і представники мирян – фанаріоти, що обираються народними зборами.

4. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ЦЕРКВИ ДО КІНЦЯ XVII СТОЛІТТЯ

4.1. Російська Церква як частина Константинопольського Патріархату. До середини XV сторіччя Російська Церква, що одержала свій початок від Грецької, не була автокефальною, а знаходилася в юрисдикції Константинопольського Патріархату. Правда, академік Є.Є. Голубинський, проводячи паралель між основними положеннями міжнародного права і тими нормами, якими керуються помісні Церкви у своїх взаємовідносинах, писав: “Частна Церква Грецька мала цілком таке ж право підкорити собі частну Церкву Російську, яке право мала б держава Грецька підкорити собі державу Російську, тобто не мала права ні найменшого і зовсім ніякого”. І протиправна, з погляду Є.Є.Голубинського, залежність Російської Церкви від Грецької – від Константинопольського престолу – явище більш пізніше, а раніше Російська Церква була

незалежною, автокефальною. “Є підстави думати, – відзначав він, – що спершу справа була не так, а саме, що Російська Церква спочатку одержала було самостійність, чи незалежність”.

Втім, сам учений зауважує: “Наше припущення епізоду автокефалії не має особливої твердості, і ми не наполягаємо на ньому посиленням чином”. Наполягати на первісній автокефалії означало б наполягати на цілковито безприкладному явищі в церковній історії. Ні в давнину, ні в новий час не відомо жодного випадку, коли б новостворена помісна Церква не знаходилася протягом більш-менш тривалого часу (часто протягом сторіч) у канонічній залежності від Церкви-Матері.

Церковне передання, письмові джерела, логіка церковно-історичного процесу однозначно дозволяють говорити про те, що й історія Російської Церкви не являла собою в цьому відношенні виняток. Незважаючи на те, що Русь була незалежною державою з величезною територією, що перевершувала в ту пору розміри Візантійської імперії, і більш ніж з 5-мільйонним населенням (а на той час це чисельність населення великої країни), до середини XV століття вона знаходилася в юрисдикції Церкви-Матері – Константинопольського Патріархату – як одна з його митрополій

Проте Російська митрополія в константинопольських диптихах займала місце в ряді останніх: у найдавнішому з них – 61-е, а в більш пізньому, складеному вже за імператора Андроника Палеолога (1306–1328 рр.) – 77-е. Рядові митрополії Константинопольського Патріархату, що займали більш почесні місця в розписах, за кількістю православних жителів найчастіше поступалися не тільки всій Київській митрополії, але й нашим окремим єпархіям.

У Візантії канонічну підставу залежності Російської Церкви знаходили в 28-му правилі Халкидонського Собору: *“Тому тільки митрополити областей Понтійська, Асійська та Фракійська, а також єпископи в іноплеменників вищеназваних областей нехай поставляються від вищеназваного святійшого престолу Константинопольської Церкви...”* З погляду географії вважати росіян іноплеменниками Фракії чи Понта, тобто варварами, земля яких примикає до цих діоцезів, – це, звичайно, навряд чи справедливо, але як Церкві-Матері Константинопольському Патріархату належало законне право визначати статус народженої від неї Російської митрополії.

Історична дивина полягала в наступному: наша Церква була залежна не тільки від Царгородського Патріарха та Синоду, але й від імператора ромеїв. У найважливіших актах Константинопольської Патріархії, що стосувалися Київської митрополії, згадувалося, що вони видані за згодою “височайшого і святого самодержця” чи за його прямим розпорядженням. У візантійській церковній і державно-правовій свідомості імператор, василевс, мислився як охоронець догматів і християнського благочестя, як верховний захисник Православ'я, а отже, і як самодержець (автократор) всіх православних народів. Нині це може здатися всього лише курйозом, однак для середньовічної правової свідомості, яка була вільна від племенного, національного сепаратизму, який був унітарною, космічною ідеєю, було цілком природно, що всі православні государі вважалися васалами імператора. “Правителі інших держав одержували від нього, у залежності від їхньої політичної ваги та родинних зв'язків із правлячою в Константинополі династією, титули архонтів, князів, стольників. У своїй праці “Про церемонії” Костянтин Багрянородний писав, що до болгарських царів варто звертатися так: “До люб'язного і натхненного нашого сина – архонта християнського народу болгар (De ceremoniis, 690)”.

Київському великому князю в XII столітті в Константинополі засвоювали скромний придворний титул стольника. Ім'я імператора поминалося за богослужінням у російських храмах. Васальна залежність Русі від Візантії була, звичайно, дипломатичною, етикетною фікцією, але фікцією, глибоко укоріненою у правосвідомості християнського середньовіччя.

Існує надзвичайно цікавий історичний документ, що належить, щоправда, до більш пізньої епохи, але, який чудово ілюструє вибагливість візантійської правосвідомості. Наприкінці XIV століття, коли Ромейська держава містила в собі лише столицю з її найближчими околицями, великий князь Московський Василь Дмитрович не велів митрополиту підносити ім'я імператора за богослужінням на тій підставі, що “росіяни

мають Церкву, а царя не мають і знати не хочуть”. Чутка про це нововведення дійшов до Константинополя, і Патріарх Антоній направив великому князю Василю грамоту, у якій писав: “Це недобре. Святий цар займає високе місце в Церкві, він – не те, що інші місцеві князі й государі. Царі спочатку встановили й затвердили благочестя у всьому всесвіті, царі збирали Вселенські Собори; вони ж підтвердили своїми законами дотримання того, що говорять божественні і священні канони про праві догмати і про благоустрій християнського життя; багато подвизалися супроти ересей. За все це вони мають велику честь і займають високе місце в Церкві. І якщо, за Божим попущенням, язичники оточили володіння й землі царя, все-таки до цього дня цар одержує те ж саме поставлення від Церкви, за тим же чином і з тими ж молитвами помазується великим миром і поставляється царем і самодержцем ромеїв, тобто всіх християн. На всякім місці, де тільки іменуються християни, ім'я царя поминається всіма патріархами, митрополитами і єпископами, і цієї переваги не має ніхто з інших князів або місцевих володарів. Неможливо християнам мати Церкву і не мати царя... Якщо і деякі інші з християн привласнювали собі ім'я царя, то всі ці приклади є чимось протиприродним, протизаконним, більше справа тиранії і насильства (ніж права). Справді, які отці, які собори, які канони говорять про них? Але все, і зверху і знизу, говорить про царя природного, котрого законоположення виконуються у всьому всесвіті і його тільки ім'я всюди поминають християни, а не чиє-небудь інше”. І Патріарх домігся того, щоб на Русі відновлене було піднесення “божественного царського імені”.

Константинопольському Патріарху разом із Синодом і в згоді з імператором належали наступні права щодо Російської Церкви:

висвячення російських митрополитів, що при поширеному тлумаченні цього права поєднувалося звичайно і з призначенням їх, найчастіше з греків. За весь час залежності Російської Церкви було лише кілька винятків з цього правила. Русичі за походженням митрополити Іларіон і Климент Смолятич були поставлені з волі російських князів і висвячені російськими єпископами, але в Константинополі їх митрополитами не визнавали і від своїх прав призначати на Русь первоієрархів не відмовлялися. Призначені з волі великих князів і родом російські митрополити Кирил III, святий Петро і святий Олексій висвячувалися в Константинополі;

константинопольському престолу належало також право регулювання російського церковного устрою. У Константинополі видавали грамоти про заснування нових митрополичих кафедр на Русі, про перенесення кафедри митрополита з одного міста в інше. У 1303 р. крім Київської митрополії була заснована незалежна від неї митрополія в Галичі, яка з того часу кілька разів скасовувалася і відновлювалася знову. У XIV столітті деякий час існувала також Київсько-Литовська митрополія поряд із Київсько-Московською. Резиденція Київських митрополитів, залежно від обставин, що складалися на самій Русі, але з відома Константинополя, переносилася кілька разів із Переяслава до Києва, відтіля у Володимир-на-Клязьмі і, нарешті, у Москву;

константинопольські Патріархи вимагали від митрополитів подання відомостей про стан церковних справ на Русі і здійснювали вищий нагляд за їхньою діяльністю. У патріаршій грамоті 1354 р. було сказано, що Київський митрополит повинен не рідше ніж через два роки бути з доповіддю в Константинополі чи принаймні надсилати своїх уповноважених;

у Константинополі остаточно вирішувалися суперечки, що спалахували на Русі, наприклад, про піст у середу та п'ятницю, якщо на ці дні припадають великі свята;

константинопольській Патріархії належало і право суду над російськими митрополитами за скаргами на них із боку єпископів або князів, право одержання грошової данини від митрополії, право ставропігії. З Константинополя надсилалося на Русь святе миро.

В епоху удільної роздробленості влада загальноросійського митрополита, поставленого за межами Російської держави, і, яка існувала незалежно від місцевих князів, служила збереженню єдності Російської Церкви, єднанню Русі, протидіяла сепаратистським тенденціям удільних князівств.

Вища влада над єпархіями належала митрополиту із собором єпископів. Митрополит із собором відкривав нові єпископські кафедри, але в цій справі часто вирішальне значення мала воля великого чи удільного князя; в окремих випадках на це була потрібна згода Патріарха.

Митрополит Іоан II наполягав на тому, щоб “учащение епископий”, тобто заснування нових єпархій відбувалося з крайньою обережністю. Єпископії Російської Церкви відрізнялися від візантійських надзвичайно величезними розмірами, як правило, значно перевершуючи візантійські митрополії, кожна з яких містила в собі декілька єпископій. Першими кафедрами на Русі були Київська, Новгородська, Чернігівська, Ростовська, Володимиро-Волинська, Білгородська, Туровська, Пінська. Пізніше були відкриті кафедри у Смоленську, Рязані, Перемишлі, Володимирі-на-Клязьмі та в деяких інших містах.

Митрополиту належало право поставлення єпископів. Питання про заміщення кафедр, що вдовствують, митрополит погоджував із князем. У Новгороді владики обиралися народом і кліром і тільки висвячувалися митрополитом і єпископами.

Митрополит скликав єпископів на Собор і головував на ньому. Як спільні пастирі всієї Російської землі митрополити мали також право адміністративного нагляду за всіма єпархіями Російської Церкви: разом із Собором вони вершили суд над єпископами (в окремих випадках митрополит чинив суд одноосібно). Всі єпархії Російської Церкви платили своїм первоієрархам данину.

4.2. Російська Церква від початку автокефалії до заснування Патріаршества.

Відпадиння Константинопольського Патріарха Йосифа і присланого ним на Русь митрополита Ісидора в унію стало поштовхом до історично назрілої події – відділенню Російської Церкви від киїархальної Константинопольської Церкви. Спадкоємець Ісидора митрополит Іона поставлений був у 1448 р. Собором російських єпископів без затвердження Патріарха. З того часу, навіть після падіння унії на грецькому Сході, російські митрополити висвячувалися самостійно собором російських єпископів і для поставлення в Константинополь більше не їздили. Після завоювання Візантії турками для росіян, що звільнилися від Золотоординського іґа, стало неможливим залишатися в церковній залежності від Константинопольського Патріарха, який опинився в неволі в “поганих агарян”.

Історики припускають, що деякий час після запровадження автокефалії митрополія знаходилася під відлученням Патріарха, але пізніше в Константинополі змирилися з фактом, що відбувся, хоча офіційно автокефалію Російської Церкви не визнавали. Про це свідчить наступна обставина: коли наприкінці XVI століття велися переговори щодо заснування Патріаршества, Константинопольський Патріарх Єремія пропонував спочатку надати Російській Церкві автокефального архієпископа. Отже, до того часу він ще не визнавав її автокефальною, але нужда змушувала Патріархів звертатися в Москву за милостинею, і між Константинопольською Патріархією і Московською митрополією невдовзі після 1448 р. відновилося церковне спілкування.

Думка Н.С. Суворова про те, що в XVII столітті під час суду над Патріархом Никоном і навіть ще за Петра I автокефалія Російської Церкви не розумілася “у тому необмеженому й безумовному значенні, у якому вона розуміється тепер”, ґрунтується на перекиченому уявленні про характер автокефалії, що ототожнюється каноністом із державним суверенітетом. Необмеженої і безумовної автокефалії помісної Церкви власне кажучи бути не може, тому що Вселенська Церква – це єдиний живий організм, а не федерація окремих, цілковито незалежних один від одного Церков. Помісні Церкви не перебувають у підпорядкуванні одна в іншій, однак вони взаємно підрядковані і створюють кафолічну єдність. Тому участь Патріархів грецького Сходу в суді над Патріархом Никоном, що не була безумовно необхідною, але цілком допускалася з канонічної точки зору, не свідчить про неповну автокефалію нашої Церкви.

Інша справа, що самі східні Патріархи, приймаючи чолобитні від росіян і чинячи суд за цими чолобитними під час свого перебування в Росії, перевищували належні їм законні повноваження і тим самим свідчили про властиві їм безпідставні, але традиційні

домагання на виняткове, привілейоване становище грецької Церкви. Така церковна, державно-правова, історична й етнічна правосвідомість, характерна для греків, внутрішньо суперечлива. Якщо сучасні греки розглядаються як ромеї, то цілком очевидно, що ромеї вони зовсім не в етнічному значенні: етнічні ромеї (римляне) – це латиняни, а в тому значенні, загальноприйнятому у Візантійську епоху, у якому всі православні християни – ромеї. Протиставляючи себе слов'янам та іншим негрецьким православним народам як варварам, вони, по суті, починають мислити про себе як про еллінів у тому сформованому в перші століття християнства значенні, коли елліни протиставлялися християнам. У Церкві ж немає місця для національного звеличування, марнославства й амбіцій.

Св. Іона, перший автокефальний росіянин первоієрарх, маючи резиденцію в Москві, носив ще титул митрополита Київського і всієї Русі. Спадкоємець його Феодосій був титулований уже як Московський митрополит.

Після встановлення в Москві автокефалії західні російські єпархії утворили окрему митрополію, яка спочатку називалася по-старому – Київською і всієї Русі, – а потім менш вимогливо – Київською і Галицькою. До свого возз'єднання з Московською Патріархією наприкінці XVII ст. вона залишалася залежною від Константинопольського Патріархату.

Права автокефальних Московських митрополитів щодо підлеглих йому єпархій відповідали канонам (Апост. 34, 16, 20; I Всел. 4, 6; Ант. 9; IV Всел. 9, 19). Митрополити скликали єпископів на Собори та головували на них. Прийнято було за правило, щоб архиєреї збиралися в Москву для нарад не рідше одного разу на рік. У разі потреби єпископи збиралися частіше. Бувало й так, що, зібравшись у Москві за вимогою обставин, архиєреї надовго затримувалися в столиці, складаючи з малими проміжками часу цілий ряд Соборів. В інших випадках скликався Собор “із єпископів, що знаходилися в Москві”, подібний до Константинопольського “синоду ендимуса”. Для цього майже всі архиєреї мали в Москві свої постійні двори. Характерно і те, що в Соборах брали участь не тільки архиєреї, але й архимандрити, ігумени, пресвітери, носії світської влади: князі, царі, бояри.

З Помісних Соборів Російської Церкви, коли вона була автокефальною митрополією, особливу історичну значимість мали наступні: 1491 р. – про продовження пасхалії на 8 тисячу років; 1503 р. – проти жидовствующих і про монастирське землеволодіння; 1577 і 1549 рр. – про канонізацію російських святих і 1551 р. – який видав звід законів про улаштування церковного порядку – “Стоглав”. Собори скликалися також і для рішення поточних справ: рукоположення єпископів на кафедри, що вдовствують, суду над архиєреями.

4.3. Російська Церква в епоху Патріаршества. У 1589 р. за царя Федора Іоановича, за клопотанням боярина Бориса Годунова, на Русі засновано було Патріаршество. Перший Московський Патріарх святий Іов поставлений був за участі Вселенського Патріарха Єремії II, який перебував тоді в Росії для збирання милостині. У травні 1590 р. Патріарх Єремія скликав у Константинополі Собор, у якому брали участь Антіохійський Патріарх Іоаким і Єрусалимський Софроній. Розповівши ієрархам, що зібралися, про багатство і велич Московських церков, щедрість і благочестя Російського царя і про прохання царя влаштувати Російське Патріаршество, він просив Собор затвердити його “хрисовулл” – складену грамоту про поставлення в Москву Патріарха. Східні Патріархи визнали цю справу “благодатною і благословенною” і прийняли постанову: “По-перше, визнаємо і затверджуємо поставлення в царюючому граді Москві Патріарха Іова, нехай шанується й іменується він і надалі з нами – Патріархами, і буде чин йому в молитвах після Єрусалима; а на чолі і початку тримати йому Апостольський престол Константинограда, як і інші патріархи тримають; по-друге, Патріарше ім'я і честь дано та затверджено нині не одному тільки владиці Іовові, але бажаємо, щоб після нього поставлялися Московським Собором Патріархи в Росії за правилами, як почалося від цього сослужбника нашого смирення і в Св. Дусі улюбленого брата нашого Іова. Для того і затверджена ця складена грамота на пам'ять на віки, літа 1590, місяця травня”. Грамоту підписали Патріархи: Константинопольський, Антіохійський, Єрусалимський

(Олександрійська кафедра тоді вдовіла); і 42 митрополита, 19 архієпископів і 20 єпископів, які брали участь у діяннях Собору. Таким чином, Московському Патріарху вказано було 5 місце в диптиху, після Східних Патріархів. Грамота про заснування Патріаршества в Росії вміщена на початку "Кормчої книги".

Від Східних Патріархів Російський Первосвяtitель відрізнявся насамперед тим, що при ньому не було постійного Собору, Синоду, який у той час уже був при Патріархах на Сході, а також тим, що наш Патріарх не був третьою інстанцією, яка верховенствує над єпархіальними єпископами та митрополитами. Сан митрополита, наданий після поставлення Патріарха архієреям Новгородському, Ростовському, Казанському і Крутицькому, був у нас з цього часу простим титулом; за своїми владними повноваженнями ці архієреї залишалися тими ж єпископами, якими були й інші владики. Митрополичих округів у Російській Церкві не існувало ніколи.

Питання про створення таких округів ставилося в нас на Великому Московському Соборі в 1667 р. Східними Патріархами та на Соборі 1682 р. царем Федором Олексійовичем, але в обох випадках було відхилено. Російські архієреї подали чолобитну царю Федорові, бажаючи його не робити архієпископів і єпископів підвладними митрополитам, "щоб в архієрейському чині не було якоїсь церковної незгоди та між собою чвар і високості". Єдиним наслідком пропозиції царя Федора було незначне збільшення кількості єпархій. Після повернення Київської митрополії в юрисдикцію Московської Патріархії, у переддень синодальної реформи, на величезній території нашої Церкви знаходилося 24 кафедри: одна Патріарша, 14 митрополичих, 7 архієпископських і 2 єпископських.

При Патріаршій кафедрі відкриті були прикази, що спочатку завідували справами Патріаршої області, згодом же їхні повноваження поширилися на всю територію Російської Церкви. Один із них іменувався Приказом духовних справ, або Патріаршим Розрядом. Тут готувалися настільні грамоти духовним особам, які одержували рукоположення від Патріарха, благословенні грамоти на спорудження церков, а також вершився суд над кліриками та мирянами. Казенний приказ розпоряджався зборами, що надходили до Патріаршої скарбниці. Палацовий приказ відав господарством Патріаршого будинку; у його підпорядкуванні знаходилися всі світські чиновники Патріарха. Персонал приказів складали духовні і світські особи. Казенним приказом завідував архієрейський скарбник, звичайно з ченців. У Палацовому приказі сиділи світські чиновники – патріарші бояри та дяки. Патріарший Розряд до Великого Московського Собору 1667 р. теж перебував у віданні світських начальників – боярина з дяками і піддячими. Однак Собор визнав непристойним, щоб духовні особи судилися в мирян, і ухвалив наступне: справи за обвинуваченням кліриків повинні розглядатися суддями в духовному чині. Патріарший Розряд після цього розділили на два відділення: одне, де залишилися сидіти бояри та дяки, для суду над мирянами, інше з духовних осіб – для суду над кліриками.

Освячені Собори при Патріархах скликалися рідше, ніж при автокефальних Московських митрополитах, але Собор 1667 р. своєю постановою нагадав про древнє канонічне правило про дворазове скликання Соборів протягом року (Апост. 37). Найважливішим із Соборів XVII століття були: Собор за Патріарха Філарета (1620 р.), що підтвердив усталений звичай на Русі перехресчувати латинян при їхньому приєднанні до Православної Церкви; Собор за Патріарха Никона (1654 р.) про виправлення церковних книг; Собор 1656 р. із клятвами на старообрядників; Великий Московський Собор за участю Східних Патріархів (1666–1667 рр.), що підтвердив клятви на старі обряди і низложив Патріарха Никона.

У XVII столітті особливої гостроти набуло питання про участь царя в церковних справах. Уже наприкінці XV століття після падіння Константинополя і в зв'язку з одруженням Івана III на принцесі з візантійського будинку Палеологів Софії, а також перенесенням імператорських регалій у Москву, але головним чином, звичайно, внаслідок того, що Московське князівство, яке звільнилося від монголо-татарського іґа та незвичайно посилилося, стало єдиним незалежним і в цьому значенні самодержавною православною державою, на Русі складається вчення про Москву - Третій Рим. Старець

псковського Єлізарова монастиря Філофей у посланнях до Василя III та Івана III, до дяка Місюри приходить до висновку про те, що центр останньої монархії Римської переходить із одного Рима в інший: з нового Рима, Константинополя, після “з’єднання греків з латинею на Восьмому соборі”, царство, а разом із ним і Церква православна, “паки в третій Рим бежа, иже есть в новую, великую Русь... Внимай, Государю, – пише старець великому князю, – яко вся христіанскія царства снидошася в твое единое: яко два Рима падоша, а третій стоить, и четвертому не быти, уже твое христіанское Царство ином не останется. Един ты – во всей поднебесней христіаном царь”.

Вінчання Московського князя Іоана IV на царство остаточно закріпило державно-правовий погляд на Московського царя як на правонаступника візантійських василевсів, що традиційно вважалися захисниками та покровителями вселенського Православ'я. Тому російські самодержці не усувалися від участі у вирішенні всіх важливих церковних справ, будь то призначення на архиєрейські кафедри, канонізація святих, церковна дисципліна, монастирське благочинство, церковний суд. За прикладом візантійських імператорів, російські государі вважали своїм обов'язком зберігати Православ'я та захищати Церкву від ересей і розколів. Однак Московські царі, які не мали такого історичного минулого, як язичеська Римська імперія, і тому більш доступні релігійно-моральному впливу Церкви, тримали себе щодо церковної влади шанобливіше і смиренніше, ніж василевси. Незважаючи на ряд серйозних спроб із боку царів підкорити собі Церкву і в церковних справах стати вище первоієрархів, у допетровській Русі збереглася, можливо, у більш чистому вигляді, ніж у Візантії, симфонія церковної та державної влади.

Переломний момент настав за царя Олексія Михайловича й Патріарха Никона, коли бояри зуміли переконати царя в тому, що Никон, що іменувався, як і цар, великим государем, становить серйозну небезпеку для самодержавства. Результатом цього зіткнення, у якому Східні Патріархи взяли сторону Олексія Михайловича, було низложення Никона (1667 р.). Крихка рівновага порушилася і змістилася в бік посилення світської, царської влади. Найважливішим наслідком цього кризового моменту в історії Російської Церкви явилось скасування самого Патріаршества та запровадження нової, синодальної форми правління.

5. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ЦЕРКВИ В СИНОДАЛЬНУ ЕПОХУ

5.1. Запровадження Святійшого Синоду. “Духовний регламент”. У 1700 році помер Патріарх Адріан. На чолі Російської Церкви був поставлений митрополит Рязанський Стефан Яворський зі званням “Екзарха, блюстителя й адміністратора Патріаршого Столу”, чи Місцєблюстителя Патріаршого Престолу. В умовах Місцєблюстительства, що затяглося на 20 років, Петро I обмірковував ідею про докорінну реформу вищого церковного управління.

У 1718 році митрополит Стефан подав царю скаргу на надмірне обтяження справами, які надходили з єпархій, що вдовіли, і прохання відпустити його з Петербурга в Москву для більш зручного керування Патріаршою областю і своєю Рязанською єпархією. Цар наклав резолюцію на прохання з низкою докірливих зауважень, а наприкінці додав: “А для лучшего впредь управления мнится быть Духовной Коллегии, дабы удобнее такие великие дела исправлять было возможно”. Єпископу Псковському Феофанові (Прокоповичу) Петро велів скласти проект створення нової Колегії.

Проект цей за назвою “Духовний регламент” був написаний до лютого 1720 р. Після затвердження його Сенатом і Освяченим Собором, після збору підписів під ним єпископів і степенних монастирів “архимандритів та ігуменів”, 14 лютого 1721 р. відбулося відкриття нової Колегії. До неї ввійшли митрополит Стефан на посаді Президента, 2 віцепрезидента: архиєпископи Феофан і Феодосії, 4 радника з архимандритів, 4 асесора із пресвітерів і 1 з “грецьких чорних священиків”. Вже на першому засіданні Духовної Колегії постало питання про молитовне возношення нового церковного уряду. “Святейшее Духовное коллегіум” звучало безглуздо. Пропонувалися інші варіанти назви: “збори”,

“собор”. Зрештою зупинилися на грецькому слові “Синод” – Святійший Правительствующий Синод. Від первісної назви вищого церковного уряду відмовилися і через адміністративні міркування: вона ставила його в один ряд із іншими колегіями, які, відповідаючи міністерствам, що пізніше з'явилися, були підлеглі Сенату. Для вищої церковної влади православної країни такий статус був явно непристойним. А Святійший Урядовий Синод, вже в силу своєї назви, ставився нарівні з Правительствующим Сенатом.

Підстави для заміни Патріаршого управління синодальним докладно викладені в передмові до самого “Духовного регламенту”: 1) Собор швидше може знайти істину, ніж одна особа; 2) визначення, що виходять від Собору, авторитетніші, ніж одноосібні укази (на доказ цього твердження посилаються на те, що сам монарх у найважливіших справах радиться з вищими державними сановниками), 3) при одноосібному правлінні справи часто припиняються через особисті обставини правителя, і в випадку його смерті хід справ і зовсім припиняється на якийсь час; 4) у колегії немає місця пристрасті, від якої може бути невільною одна особа; 5) колегія має більше свободи у справах правління, бо їй немає потреби побоюватися гніву й помсти незадоволених судом, а одна особа може зазнавати такого страху; 6) і безсумнівно, головне для Петра і Феофана: від соборного уряду державі нічого побоюватися заколотів і смут, які можуть постати від одного духовного правителя, тому що “простой народ не видит, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великого высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть второй государь, самодержцу равносильный или и больший его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство”; 7) усі члени Колегії мають рівні голоси і всі, не виключаючи і її президента, підлягають суду колегії, у той час як Патріарх міг би не захотіти судитися в підлеглих йому єпископів, і сам цей суд в очах простого народу показався б підозрілим і неміцним; так що для суду над Патріархом знадобилося б скликати Вселенський Собор, що через відносини Росії з турками досить складно; і нарешті 8) соборний уряд повинен стати школою духовного управління.

Для надання більшого авторитету та канонічності новому церковному уряду Петро I звернувся до Константинопольського Патріарха Єремії III із проханням, щоб він, порадившись із іншими Патріархами, “учреждение духовного Синода за благо признать изволил”. У 1723 р. Єремія надіслав свою стверджувальну грамоту, у якій сповіщав про визнання Святійшого Синоду своїм “у Христі братом”, що має владу “творити и совершати елико четыре Апостольские Святейшие Патриаршие Престолы”. Аналогічні грамоти були отримані і від інших Східних Патріархів.

Таким чином, Святійший Урядовий Синод був визнаний за постійний Собор, рівний за владою Патріархам, і тому таким, що носить титул Святійшого. На відміну від Синоду при Східних Патріархах, наш Синод не доповнював Патріаршу владу, а заміняв її, будучи як би колегіальним Патріархом. Так само він заміняв і Помісний Собор як вищий орган церковної влади. Скасування первосвятительського сану, заміна його “безглавим” Синодом, так само як і зникнення більш ніж на 200 років Помісних Соборів із життя Російської Церкви, явилось грубим порушенням 34-го Апостольського правила, відповідно до якого *“епископам всякаго народа подобает знати перваго в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающаго их власти не творити без его разсуждения... Но и первый ничего да не творит без разсуждения всех”*.

Головний член Синоду, нічим не відрізняючись за своїми правами від інших його членів, лише символічно представляв першого єпископа, первоієрарха, без дозволу якого в Церкві не повинно чинитися нічого такого, що перевищувало б владу окремих єпископів. Не був Синод, що складався всього лише з декількох архиєреїв і пресвітерів, і повноцінною заміною Помісного Собору.

Ще одним сумним наслідком реформи явилось підпорядкування церковного уряду світській верховній владі. Для членів Синоду складена була присяга: “Исповедаю же с клятвою крайнего судию Духовной сей Коллегии быти самого Всероссийского монарха государя нашего все милостивейшего”. Ця присяга, що ображала архиєрейську совість, противна канонічним началам Церкви, проіснувала до 1901 року, майже 200 років. У “Духовному регламенті” недвозначно проголошувалося, що “Коллегиум

правительственное под державным монархом есть и от монарха установлено". Монарх же за допомогою звабливої гри слів замість традиційного найменування його "помазаником" іменується в "Регламенті" "христом Господнім".

Святійший Правительствующий Синод, як і Сенат, діяв від імені государя, одержував від нього до виконання Височайші укази та веління з усіх церковних справ. Усі постанови Святійшого Синоду аж до 1917 р. виходили зі штемпелем "За указом Його Імператорської Величності". У державних паперах Церковна влада з того часу почала іменуватися "Відомством Православного Сповідання", поряд з іншими відомствами: військовим, фінансовим, судовим, внутрішніх справ.

Синодальна реформа в церковній літературі одержала всебічну і справедливую критичну оцінку, але в судженнях про неї не варто все-таки впадати в однобокий критицизм. Від нього зміг утриматися у своїй продуманій, зваженій оцінці митрополит Московський Філарет: "Духовну колегію, яку у протестанта перейняв Петро, Провидіння Боже й Церковний Дух перетворили на Святійший Синод".

Реформа ця збентежила церковну совість ієрархії, кліру, народу. Проте вона була прийнята і законослухняним духовництвом, і віруючим народом, а отже, незважаючи на її канонічну ущербність, у ній не було побачено нічого такого, що спотворювало б лад церковного життя настільки, щоб Російська Церква випала з кафоличного єдності Вселенського Православ'я. Прийнята ієрархією та народом, визнана Східними Патріархами, нова синодальна влада стала законним церковним урядом. І незважаючи на те, що воля імператора часто дійсно нав'язувалася слухняному Синоду, ця воля, по-перше, ніколи не зазіхала на чистоту православного віровчення, чого б Церква в особі свого Синоду не потерпіла, а по-друге, церковного авторитету синодальним актам усе-таки надавав підпис членів Синоду – ієрархів; штампель же "За указом Його Імператорської величності", подібно до підписів візантійських імператорів під визначеннями Вселенських Соборів, лише надавав синодальним указам статусу державних законів.

Синод являв собою вищу адміністративну та судову інстанцію Російської Церкви. За згодою Височайшої влади йому належало право відкриття нових кафедр, обрання ієрархів і поставлення їх на кафедри, що вдовіли. Він здійснював верховний нагляд за виконанням церковних законів усіма членами Церкви та за духовною просвітою народу. Синоду належало право встановлювати нові свята й обряди, канонізувати святих угодників. Синод видавав Священне Писання та богослужбові книги, а також піддавав верховній цензурі твори богословського, церковно-історичного й канонічного змісту. Він мав право клопотати перед Височайшою владою про нужди Російської Православної Церкви. Як вища церковна судова влада, Синод був судом першої інстанції з обвинувачення єпископів у антиканонічних діяннях; він також являв собою і апеляційну інстанцію із справ, що вирішувалися в єпархіальних судах. Синоду належало право виносити остаточні рішення з більшої частини шлюбнорозлучних справ, а також із справ про зняття сану з духовних осіб і про підання анафемі мирян. Нарешті, Синод був органом канонічного спілкування Російської Церкви з автокефальними Православними Церквами, із Вселенським Православ'ям. У домовій церкві Головного члена Синоду за богослужінням підносилися імена Східних Патріархів.

Крім того, що Синод був центральним органом управління Російської Церкви, він був ще єпархіальною владою для колишньої Патріаршої області, перейменованої в Синодальну. Синод керував нею через ті ж прикази, які існували і при Патріархах, перейменовані, однак, у дикастерію (у Москві) і тіунську контору (у Петербурзі). Але після відкриття Московської й Петербурзької єпархій у 1742 р., Синодальна область припинила своє існування. У безпосередньому віданні Синоду від колишньої Синодальної області залишилися лише Кремлівський Успенський Собор і ставропігіальні монастирі.

5.2. Зміни у складі Синоду. Склад Синоду з часу його заснування неодноразово піддавався ґрунтовним змінам. Вже за Катерини I (1725–1727 рр.) він був розділений на два апартаменти (1726 р.): духовний і економічний. Перший апартамент, у віданні якого залишені були винятково духовні справи, складався з Першоприсутнього (після кончини

митрополита Стефана в 1722 р. новий президент Синоду вже не призначався) і 6 членів. Економічний апартамент відав земельними володіннями монастирів і єпархіальних будинків і складався з чиновників. За Катерини I Синод перестав називатися “Правительствующим” і став “Духовним Синодом”. Пізніше відновлена була його первісна назва. Що стосується економічного апартаменту Синоду, то він під різними назвами: “камер-контора”, “колегія економії” – не один раз передавався з відання Синоду у відання Сенату і назад, поки, нарешті, у результаті секуляризації населених церковних земель від управління ними не була остаточно усунена церковна влада.

За імператриці Анни (1730–1740 рр.) Синод складався із 3 архиєреїв, 2 архимандритів і 2 протоієреїв (настоятелів Кремлівських Успенського та Благовіщенського соборів). За штатами 1764 р. у Синоді повинно бути 3 архиєрея, 2 архимандрита і 1 протоієрей.

За штатами, затвердженими в 1818 р., у Синоді були присутніми сім осіб, одна з яких іменувалася “Головною”. За Миколи I (1825–1855 рр.) місця архимандритів у Синоді зайняли головний священик гвардії і гренадерських корпусів (він же духівник царя) і головний священик армії і флоту. Згодом Синод набув винятково архиєрейського складу, що більше відповідало церковним канонам. До нього входили як його постійні члени – митрополити Петербурзький (звичайно, але не завжди головний), Київський і Московський – так, часто, і екзарх Грузії. Інші архиєреї, що викликалися в Синод (за його поданням) указами імператора на невизначений термін, іменувалися “присутніми в Синоді”. У ХХ столітті в Синод почали викликати протопресвітерів.

5.3. Обер-прокурори Святійшого Синоду. У 1722 р. указом імператора запроваджується посада Синодального обер-прокурора. Інструкція обер-прокурора була буквально списана з Інструкції генерал-прокурора при Сенаті. Обер-прокурором, на думку Петра I, повинен був призначатися “из офицеров добрый человек...” Йому ставилося в обов'язок бути “оком государя и стряпчим по делам государственным”.

З часом, особливо в ХІХ столітті (за князя Голіцина, Протасова, Побєдоносцева), права обер-прокурора були розширеними настільки, що з чиновника, який контролює ведення синодальних справ, як це було передбачено в Інструкції, він став повноважним міністром, відповідальним перед імператором не тільки за дотримання юридичної форми в діяльності Синоду, але і по суті.

До кола обов'язків обер-прокурора входило: 1) нагляд за виконанням державних законів по Духовному відомству та контроль за своєчасним виконанням справ; 2) перегляд протоколів Святійшого Синоду, перш ніж вони будуть виконані; 3) представлення доповідей Синоду імператору й оголошення Синоду Височайших Повелінь; 4) бути присутнім на засіданні Державної Ради та Комітеті Міністрів із справ Православної Церкви; 5) через обер-прокурора здійснювалися всі зносини Синоду з міністрами й іншими вищими світськими начальниками; 6) до нього на попередні висновки надходили всі розглянуті в Сенаті справи, які стосувалися церковної нерухомості; 7) обер-прокурор був головним начальником для світських чиновників, що перебували на службі в Духовному відомстві.

Як державний сановник, рівний за своїми правами міністрам, обер-прокурор мав при собі заступника – товариша обер-прокурора та канцелярію, подібну до департаментів при міністерствах. Ця канцелярія була заснована в 1839 р. Крім канцелярії обер-прокурора, існувала ще Канцелярія Святійшого Синоду, але і вона підкорялася обер-прокурору. У ній розглядалися і готувалися справи, що затверджувалися Синодом.

5.4. Синодальні установи. У 1839 р. на чолі із синодальним обер-прокурором було засноване господарське управління, у віданні якого знаходилося все майно та кошти Синоду. У 1867 р. при Святійшому Синоді був відкритий Навчальний Комітет. Його Голова та 9 членів призначалися Синодом: голова – неодмінно з духовних осіб, а члени – з духовних і світських. Причому світські члени затверджувалися Синодом за поданням обер-прокурора. Крім постійних членів до участі в діяльності Комітету Головою запрошувалися й інші особи (з відома Синоду чи обер-прокурора) із вчених і педагогів, які

проживали в Петербурзі. Навчальний Комітет здійснював загальне адміністративне управління та науково-методичне керівництво семінаріями та духовними училищами.

У безпосередньому віданні Синоду знаходилися також дві синодальні контори: Московська та Грузино-Імеретинська. Перша з них, під головуванням Московського митрополита, а під час його відсутності – першого вікарія єпархії, складалася з архиєреїв, які перебувають на покої в московських монастирях, архимандрита одного з московських ставропігійальних монастирів і протопресвітера Успенського собору. Ці кандидатури затверджувалися за поданням Святійшого Синоду Височайшими наказами. Синодальна контора в Москві завідувала Успенським собором, Московськими ставропігійальними монастирями, синодальним будинком, Церковою 12 Апостолів, синодальною ризницею та бібліотекою. Крім того, вона відала приготуванням святого мира.

Грузино-Імеретинська синодальна контора під головуванням екзарха Грузії складалася з 4 членів: 3 архимандритів і 1 протоієрея. Вона мала куди більш широкі повноваження, ніж Московська, будучи свого роду синодальним відділенням з управління грузинськими єпархіями. Синодальна контора на чолі з екзархом обирала кандидатів на вакантні грузинські кафедри і подавала їх для затвердження Синоду. Єпископи Грузії, керуючи своїми єпархіями, у своїй діяльності знаходилися в залежності від екзарха та синодальної контори.

5.5. Проекти перетворення вищого управління Російської Православної Церкви. Канонічна ущербність синодальної системи отягчала совість архиєреїв, кліриків і мирян. У другій половині XIX століття необхідність перетворення церковного ладу починає обговорюватися публічно. У 80-і рр. в єпархіальних містах Росії – Петербурзі, Києві, Казані – відбуваються наради єпархіальних архиєреїв окремих регіонів, на яких обговорюються питання церковного життя, особливо гострі в цих місцевостях. У літературі такі єпископські наради одержали назву “собори”.

У церковного народу з'являється надія на скликання Всеросійського Помісного Собору. У головах людей, які особливо болісно переживали неканонічність синодального управління, зріє думка про відновлення Патріаршества.

Коли в ході революції 1905–1917 рр. були видані Маніфести, що надавали широких прав іновірцям, інославним і старообрядникам, духовництво і церковна громадськість стривожилися тим, що Православна Церква, яка знаходилася протягом 200 років під жорсткою опікою державної влади, може виявитися в гіршому становищі, ніж іновірці та інославні релігійні об'єднання.

Про це тоді заговорили з амвонів і на сторінках церковної преси. Скликання Помісного Собору майже всіма в Церкві усвідомлено було як необхідна, невідкладна справа.

І відразу виявилися незгоди з приводу складу майбутнього Собору. У Петербурзі утворилася “група 32”, яка проголошувала задачу оновлення самих основ церковного життя. Ця група вимагала широкого представництва кліриків і мирян на Соборі і щоб вони (клірики і миряни) отримали рівні права з єпископами у вирішенні всіх питань церковного життя. У даній тенденції відверто проявилися станово-партійні інтереси оновленців, прагнення закріпити побільше прав і привілеїв за білим духовництвом за рахунок єпископату та чернецтва, ченців не єпископів представники “групи 32” узагалі вважали недоцільним і неканонічним кликати на Собор. “Не вважаючи правильною думку, що перший Собор, за утрудненнями, що зустрічаються для досконалої організації його, може складатися з одних тільки єпископів, ми вважаємо, що він-то, насамперед, і повинен мати характер всецерковного представництва”, - відзначалося в травні 1905 р. у записці “групи 32” митрополиту Петербурзькому Антонію (Вадковському) - 200-літня відсутність соборів і сучасне становище вищої ієрархії, яка не обирається, як за давніх часів, самими церквами, тобто кліром і народом самих церков, що вдовіли, обов'язково вимагає участі на соборах нижчої ієрархії та мирян”.

Оновленці лякають своїх опонентів церковним розколом, який відбудеться, якщо їхні вимоги про рівноправну участь кліриків і мирян у Соборі не будуть прийнятими. “Єпископи вироблять і затвердять на соборі проект устрою; але рішення їхнє не набуде

сили тільки через те, що воно буде одноголосним бажанням усіх єпископів. Церква скаже чи, принаймні, може сказати, що не схвалює такого устрою справ, не бажає його і визнає за такий, що не відповідає ні дійсним її потребам, ні Переданню, яке зберігається нею. Права чи не права буде ця, невільно усунена від єпископів Церква, але розкол відбудеться”, – писав член “Союзу церковного оновлення” Н.П. Аксаков. Для первоієрарха Російської Церкви автори “Записки” передбачали титул архієпископа столичного міста чи навіть Патріарха, але не хотіли наділити його ніякими адміністративними правами щодо інших єпископів, надаючи лише першість честі.

Зовсім протилежних переконань про характер перетворень вищої церковної влади, які передбачалися, дотримувався єпископ Антоній (Храповицький). “Єпископи, – писав він тоді, – мають над собою не тільки Патріарха, але і виявляють готовність підкоритися митрополитам. Владу Патріарха одержить адже ж тільки один, а інші зробляться його послушниками: семеро (маються на увазі митрополити, які стоять на чолі митрополичих округів) безпосередніми, а інші 92 – послушниками митрополита. Це стільки ж похвально з боку єпископів, скільки корисно для Церкви, тому що при ослабленні загальної церковної дисципліни необхідні тверда влада і над усіма нами”. Єпископ Антоній виступав за винятково єпископський склад очікуваного Собору. У тому ж дусі була складена доповідь Святійшого Синоду, подана государю в 1905 р.

Із глибоким аналізом питання про склад Помісного Собору виступив у пресі архієпископ Фінляндський Сергій (майбутній Патріарх) Він писав: “Чи можна, стоячи на строго канонічній точці зору, стверджувати, що клірики і миряни мають право, нарівні з єпископами, брати участь з вирішальним голосом в обласних соборах... Відповідь може бути тільки негативною. Що клір і миряни обов'язково були присутніми на соборах і що деякі з них приймали в міркуваннях Собору найбільш чудову участь, це правда... Але сказати, щоб такий був закон церковний, обов'язковий для всіх, щоб цього вимагали правила Св. Апостол і Св. Вселенських і Помісних соборів... неможливо. “Книга правил” не містить ніяких узаконень для участі кліру та мирян в обласних соборах і, навпаки, – всюди, де говорить про Собори, – говорить тільки про єпископів і ніколи про пресвітерів, кліриків і мирян (IV Всел. 19, Трулл. 8, VII Всел. 6, Карф. 14, 27, 87, 141, 142, Лаод. 40 та ін.)”. Однак заради єдності і миру церковного, архієпископ Сергій вважав припустимим призвати для участі в Соборі кліриків і мирян: “Але, – відзначав він, – потрібно поставити цю участь так, щоб вона не руйнувала... основного принципу канонічного ладу”. Для цього архієпископ Сергій пропонував ввести в положення про Собор таку умову: “Усяка постанова загального собору, чи досягнута вона шляхом голосування чи без нього, набуває сили закону, але може бути опротестована, із вказівкою мотивів і передана на розгляд Собору одних єпископів. Якщо постанова має характер догматико-канонічний, для протесту досить одного голосу, кому б він не належав. У всіх інших випадках необхідно, щоб протест був заявлений чи підтриманий не менш як однією чвертю всіх присутніх”.

Незважаючи на найживіші надії на швидке скликання Собору, незважаючи на те, що спеціально засноване Передсоборна присутність підготувало матеріал для майбутнього Помісного Собору, цар визнав скликання собору несвоєчасним. У 1912 р. матеріали Присутствія переглядалися Передсоборною Народою, але до скликання Собору справа знову не дійшла. Лише зречення імператора відкрило шлях до Помісного Собору. У 1917 році Передсоборна рада, що працювала під головуванням архієпископа Сергія, підготувала “Положення про Всеросійський Помісний Собор”.

6. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ПЕРІОД 1917–1988 рр.

6.1. Помісний Собор 1917–1918 рр. Помісний Собор Російської Православної Церкви, що відбувся в 1917–1918 рр., був подією епохального значення. Скасувавши канонічно неповноцінну та остаточно віджилу синодальну систему церковного управління та відновивши Патріаршество, він проклав рубіж між двома періодами російської церковної історії. Помісний собор хронологічно збігся з революційними перетвореннями, з загибеллю Російської Імперії. Політична структура старої держави впала, а Церква

Христова, керована благодаттю Святого Духа, не тільки зберегла свій Богозданий устрій, але і на Соборі, що став актом її самовизначення в нових історичних умовах, зуміла очиститися від наносного шлаку, виправити деформації, які вона перетерпіла в синодальний період, і тим самим знайшла свою невідмирну природу.

Діяння Собору відбувалися в революційний час, коли стрімко мінялося обличчя країни. Цілком відсторонитися від суспільного життя Собор не міг і не хотів. Хоча у своїй реакції на події, що відбуваються, деякі члени Собору, головним чином із мирян, виявили політичну наївність, у цілому, однак, Помісний Собор зумів утриматися від поверхневих оцінок і “своїм соборним розумом (всупереч окреим реплікам) обрав шлях просвіти світлом Євангельських істин усього християнського життя, виявивши турботу про те, щоб приватні питання й політичні інтереси не заступили абсолютних моральних цінностей”.

Для участі в Діяннях Собору були покликані Святійший Синод і Передсоборна Рада в повному складі, всі єпархіальні архиєреї, а також за вибором від кожної єпархії по два клірики і по три мирянина, протопресвітери Успенського Собору та військового духівництва, намісники чотирьох Лавр, настоятелі Соловецького та Валаамського монастирів, Саровської та Оптиної пустині, представники ченців, єдиновірців. Духовних Академій, воїнів діючої Армії, представники Академії наук, університетів, Державної Ради та Державної Думи. Всього на Собор було обрано і призначено за посадою 564 церковних діяча: 80 архиєреїв, 129 пресвітерів, 10 дияконів і 26 псаломщиків із білого духівництва, 20 ченців (архимандритів, ігуменів та ієромонахів) і 299 мирян.

Настільки широке представництво пресвітерів і мирян пов'язане з тим, що Собор став виконанням двовікових сподівань православного народу, його прагнень до відродження соборності. Але Устав Собору передбачав і особливу відповідальність єпископату за долю Церкви. Питання догматичного й канонічного характеру після їхнього розгляду Собором підлягали затвердженню на Нараді єпископів, котрим, за вченням преподобного Іоана Дамаскіна, довірена Церква. За думкою А.В. Карташева, Єпископська нарада повинна була перешкоджати тому, щоб занадто поспішні рішення поставили під сумнів авторитет Собору.

Діяння Собору тривали понад рік. Відбулося три сесії: перша засідала з 15 серпня по 9 грудня, до Різдвяних канікул, друга – з 20 січня 1918 р. по 7 (20) квітня, третя – з 19 червня (2 липня) по 7 (20) вересня (у дужках зазначена дата, що відповідає новому стилю).

Своїм Почесним Головою Собор затвердив найстаршого ієрарха Російської Церкви митрополита Київського священномученика Володимира. Головою Собору обраний був митрополит Московський святий Тихон. Складена була Соборна Рада. Собор створив 22 відділи, які попередньо готували доповіді та проекти Визначень, що виносилися на пленарні засідання. Більшу частину відділів очолили архиєреї. Найважливішими з них були відділи вищого церковного управління, єпархіального управління, церковного суду, благоустрою парафії, правового становища Церкви в державі.

Головною метою Собору був устрій церковного життя на засадах повнокровної соборності, причому в зовсім нових умовах, коли слідом за падінням самодержавства розпався колишній тісний союз Церкви і держави. Тематика соборних діянь носила тому здебільшого церковно-організаційний канонічний характер.

6.2. Запровадження Патріаршества. 11 жовтня 1917 р. Голова відділу вищого церковного управління єпископ Астраханський Митрофан виступив на пленарному засіданні з доповіддю, якою відкривалася головна подія в діяннях Собору – відновлення Патріаршества. Передсоборна Рада у своєму проекті устрою вищого церковного управління не передбачала Первосвятительського сану. При відкритті Собору лише деякі з його членів, головним чином єпископи й ченці, були переконаними прихильниками відновлення Патріаршества. Але коли питання про Першого єпископа було поставлене у відділі вищого церковного управління, його сприйняли там із великим розумінням. На кожному наступному його засіданні думка про Патріаршество здобувала все більше прихильників, перетворюючись у сповідання соборної волі й соборної віри Церкви. На сьомому засіданні відділ приймає рішення не зволікати з великою справою відновлення

Первосвятительського престолу і ще до завершення обговорення всіх деталей структури вищої церковної влади запропонувати Собору відновити сан Патріарха.

Обґрунтовуючи цю пропозицію, єпископ Митрофан нагадав у своїй доповіді, що Патріаршество відоме на Русі із самого її Хрещення, тому що в перші сторіччя своєї історії Російська Церква перебувала в юрисдикції Константинопольського Патріарха. За митрополита Іона Російська Церква стала автокефальною, але принцип Первосвятительського очолення залишився в ній непорушним. Пізніше, коли Російська Церква виросла і зміцніла, поставлений був перший Патріарх Московський і всієї Русі.

Скасування Патріаршества Петром I порушило святі канони. Російська Церква втратила свого главу. Синод виявився установою, позбавленою твердого ґрунту на нашій землі. Але думка про Патріаршество продовжувала жевріти у свідомості російських людей як “золота мрія”. “У всі небезпечні моменти російського життя, – сказав єпископ Митрофан, – коли стерно церковне починало накренятися, думка про Патріарха воскресла з особливою силою; ...час владно вимагає подвигу, зваги, і народ бажає бачити на чолі життя Церкви живу особистість, котра збрала б живі народні сили...”.

Звертаючись до канонів, єпископ Митрофан нагадав, що 34-е Апостольське правило та 9-е правило Антіохійського Собору владно вимагають: у кожному народі повинен бути перший єпископ, без міркування якого інші єпископи нічого не можуть діяти, як і він без міркування всіх.

На пленарних засіданнях Собору питання про відновлення Патріаршества обговорювалося з надзвичайною гостротою.

Головним аргументом прихильників збереження синодальної системи було побоювання, як би впровадження Патріаршества не ущемило соборного начала в житті Церкви. Без зніяковілості повторюючи софізми архієпископа Феофана Прокоповича, князь А.Г. Чагадаєв говорив про переваги “колегії”, котра може поєднувати в собі різні дарування й таланти, у порівнянні з одноосібною владою. “Соборність не зживається з єдиновладдям, єдиновладдя несумісне із соборністю”, – наполягав професор Б.В. Титлінов усупереч безперечному історичному факту: зі скасуванням Патріаршества перестали скликатися Помісні Собори, які регулярно скликали в допетровські часи, за Патріархів.

Дотепніше заперечував проти Патріаршества протоієрей Н.П. Добронравов. Він скористався ризикованим аргументом поборників Патріаршества, коли в запалі полеміки вони готові були запідозрити синодальну систему управління не тільки в канонічній ущербності, але і в неправослав’ї. “Наш Святійший Синод визнається всіма Східними Патріархами і всім православним Сходом, – сказав він, – а тут нам говорять, що він не канонічний чи єретичний. Кому ж нам вірити? Скажіть же нам, що Синод: Святійший чи не Святійший?”. Мова на Соборі йшла однак про справу занадто серйозну, і від необхідності її рішення не могла позбавити навіть найбільш митецька софістика.

У виступах прихильників відновлення Патріаршества, крім канонічних принципів, найбільш вагомим доказом була історія Церкви. Відмітаючи наклепи на Східних Патріархів протоієрея Н.Г. Попова, професор І.І. Соколов нагадав Собору про світлий образ святих Предстоятелів Константинопольської Церкви; інші оратори воскрешали в пам’яті учасників Собору високі подвиги святих Московських Первосвятителів.

І.Н. Сперанський у своїй промові простежив глибокий внутрішній зв’язок між первосвятительським служінням і духовним ликом допетровської Русі: “Поки в нас на святій Русі був верховний пастир Святійший Патріарх – наша Православна Церква була совістю держави; у неї не було яких-небудь юридичних прерогатив над державою, але все життя останньої проходило як би перед її очима й освячувалося нею з її особливої, небесної точки зору... Забувалися завіти Христові, і Церква в особі Патріарха сміливо піднімала свій голос, ким би не були порушники... У Москві йде розправа зі стрільцями. Патріарх Адріан – останній російський Патріарх, слабенький, старенький, ... бере на себе сміливість... “співчувати”, клопотати за засуджених”.

Багато ораторів говорили про скасування Патріаршества як про страшне нещастя для Церкви, але натхненніше від усіх – архимандрит Іларіон (Троїцький): “Називають

Москву серцем Росії. Але де ж у Москві б'ється російське серце? На біржі? У торгових рядах? На Кузнецькому мосту? Воно б'ється, звичайно, у Кремлі. Але де в Кремлі? В Окружному суді? Чи в солдатських казармах? Ні, в Успенському соборі. Там, у переднього правого стовпа, повинно битися російське православне серце. Святотатська рука нечестивого Петра звела Первосвятителя Російського з його вікового місця в Успенському соборі. Помісний Собор Церкви Російської від Бога даною йому владою поставить знову Московського Патріарха на його законне невід'ємне місце”.

Під час соборного обговорення питання про відновлення сану Первоієрарха було висвітлене з усіх боків. Відновлення Патріршества постало перед членами Собору як владна вимога канонів, як необхідність виконання релігійних сподівань православного народу, як веління часу.

28 жовтня 1917 р. суперечки були припинені. 4 листопада Помісний Собор переважною більшістю голосів виніс історичну постанову: “1. У Православній Російській Церкві вища влада – законодавча, адміністративна, судова й контролююча – належить Помісному Собору, що періодично, у визначені терміни скликається, у складі єпископів, кліриків і мирян. 2. Відновлюється Патріаршество, і управління церковне очолюється Патріархом. 3. Патріарх є першим між рівними йому єпископами. 4. Патріарх разом із органами церковного управління підзвітний Собору”.

Професором І.І. Соколовим була прочитана доповідь про способи обрання Патріархів у Східних Церквах. Спираючись на історичні прецеденти, Соборна рада запропонувала таку процедуру обрання: соборяне повинні подати записки з іменами 3-х кандидатів. Якщо жоден із кандидатів не отримає абсолютної більшості, проводиться повторне голосування, і так доти, поки три кандидати не одержать більшості. Потім жеребом із них буде обраний Патріарх. Проти обрання жеребом заперечував єпископ Чернігівський Пахомій: “Остаточне обрання... Патріарха... варто було б надати одним єпископам, котрі і здійснили б це обрання таємною подачею голосів”. Але Собор усе-таки приймає пропозицію Соборної Ради про жереб. Прерогативи єпископату цим не ущемлялися, оскільки архиєреї добровільно зволили полишити велику справу обрання Первосвятителя на волю Божу. За пропозицією В.В. Богдановича вирішено було, що при першому голосуванні кожен член Собору подасть записку з ім'ям одного кандидата, і тільки при наступних голосуваннях будуть подаватися записки з трьома іменами.

Виникали і такі питання: чи можна вибирати Патріарха з мирян? (цього разу було вирішено вибирати з осіб священного сану); чи можна вибирати одруженого? (на це професор П.А. Прокошев резонно зауважив: “Неможливо голосувати з таких питань, на які відповідь дана в канонах”).

5 листопада 1918 р. із трьох кандидатів, котрі одержали більшість голосів, Патріархом обраний був митрополит Московський святий Тихон.

6.3. Визначення Помісного Собору 1917-1918 рр. про органи вищого церковного управління. З відновленням Патріаршества перетворення всієї системи церковного управління не було завершено. Коротке Визначення від 4 листопада 1917 р. згодом було доповнено цілою низкою розгорнутих визначень про органи вищої церковної влади: “Про права й обов'язки Святійшого Патріарха Московського і всієї Росії”, “Про Священний Синод і Вищу Церковну Раду”, “Про коло справ, що підлягають віданню органів вищого церковного управління”, “Про порядок обрання Святійшого Патріарха”, “Про Місцеблюстителя Патріаршого Престолу”.

Патріарха Собор наділив правами, що відповідають канонічним нормам, насамперед 34-му Апостольському правилу й 9-му правилу Антіохійського Собору: нести піклування про благополуччя Російської Церкви і представляти її перед державною владою, зноситися з автокефальними церквами, звертатися до всеросійської пастви з повчальними посланнями, піклуватися про своєчасне заміщення архиєрейських кафедр, давати єпископам братські поради. Патріарх одержав право візитації всіх єпархій Російської Церкви і право приймати скарги на архиєреїв. Згідно з Визначенням, Патріарх є єпархіальним архиєреєм Патріаршої області, яку складають Московська єпархія і

ставропігальні монастирі. Управління Патріаршою областю під спільним керівництвом Первоієрарха покладалося на архиєпископа Коломенського й Можайського.

“Визначенням про порядок обрання Святійшого Патріарха” від 31 липня (13 серпня) 1918 р. встановлювався порядок, в основному аналогічний тому, на підставі якого обраний був Патріарх на Соборі. Передбачалося, проте, більш широке представництво на виборчому соборі кліриків і мирян Московської єпархії, для якої Патріарх є єпархіальним архиєреєм.

У випадку звільнення Патріаршого Престолу передбачалося негайне обрання Місцєблюстителєя з числа присутніх чинів Синоду і Вищої Церковної Ради. 24 січня 1918 р. на закритому засіданні Собор запропонував Патріарху обрати декількох Блюстителїв Патріаршого Престолу, котрі будуть успадковувати його повноваження у випадку, якщо колегіальний порядок обрання Місцєблюстителєя виявиться нездійсненим. Ця постанова була виконана Патріархом Тихоном у переддень його кончини, послуживши рятівним засобом для збереження канонічного спадкоємства Первосвятительського служіння.

Помісний Собор 1917–1918 рр. утворив два органи колегіального управління Церквою в період між Соборами: Священний Синод і Вища Церковна Рада. До компетенції Синоду були віднесені справи ієрархічно-пастирського, віровчительного, канонічного та літургичного характеру, а у відання Вищої Церковної Ради – справи церковно-суспільного порядку: адміністративні, господарські, шкільно-просвітні. І, нарешті, особливо важливі питання, пов'язані з захистом прав Російської Православної Церкви, підготовкою до майбутнього Собору, відкриттям нових єпархій, підлягали вирішенню спільної присутності Синоду та Вищої Церковної Ради.

До складу Синоду входили, крім його Голови – Патріарха, – ще 12 членів: митрополит Київський за посадою, 6 архиєреїв за обранням Собору на три роки та 5 єпископів, які призиваються по черзі терміном на один рік. З 15 членів Вищої Церковної Ради, очолюваної, як і Синод, Патріархом, 3 архиєрея делегувалися Синодом, а один чернець, 5 кліриків із білого духовництва та 6 мирян – обиралися Собором.

Хоча в канонах нічого не мовиться про участь кліриків і мирян у діяльності органів вищої церковної влади, у них немає заборони на таку участь. Залучення кліриків і мирян до церковного управління обґрунтовано прикладом самих апостолів, котрі сказали колись: *“Не личить вам, залишивши слово Боже, піклуватися про столи”* (Діян. 6, 2). – і передали господарські піклування 7 мужам, традиційно іменованих дияконами, які, проте, за авторитетним роз'ясненням Отців Трулльського Собору (прав.16), були не священнослужителями, а мирянами.

6.4. Вище церковне управління в період з 1918 по 1945 рік. Вища Церковна Рада проіснувала в Російській Церкві зовсім недовго. Вже в 1921 р. у зв'язку із закінченням 3-літнього міжсоборного терміну припинилися повноваження обраних на Соборі членів Синоду та Вищої Церковної Ради, а новий склад цих органів був визначений одноосібним Указом Патріарха в 1923 р. Указом Патріарха Тихона від 18 липня 1924 р. Синод і Вища Церковна Рада були розпущені.

У травні 1927 р. Заступник Місцєблюстителєя митрополит Сергій заснував Тимчасовий Патріарший Синод. Але це була лише дорадча установа при Первоієрарху, якому належала тоді вся повнота вищої церковної влади. В акті митрополита Сергія про відкриття Синоду говорилося: *“Щоб уникнути всяких непорозумінь вважаю за потрібне зробити застереження, що проєктований при мені Синод ні в якій мірі не вповноважений замінити одноосібне очолення Російської Церкви, але має значення лише допоміжного органу, особисто при мені, як Заступника першого єпископа нашої Церкви. Повноваження Синоду постають із моїх і разом з ними падають”*. Відповідно до цього роз'яснення як самі учасники Тимчасового Синоду, так і їхнє число визначалися не обранням, а волею Заступника Місцєблюстителєя. Тимчасовий Синод проіснував 8 років і був закритий 18 травня 1935 р. Указом митрополита Сергія.

25 грудня 1924 р. (7 січня 1925 р.) святитель Тихон склав наступне розпорядження: *“У випадку нашої кончини наші Патріарші права й обов'язки до законного вибору Патріарха надаємо тимчасово Високопреосвященнішому митрополиту Кирилові. У*

випадку неможливості з яких-небудь обставин вступити йому у відправлення зазначених прав і обов'язків, такі переходять до Високопреосвященнішого митрополита Агафангела. Якщо ж і цьому митрополиту не буде можливості здійснити це, то наші Патріарші права й обов'язки переходять до Високопреосвященнішого Петра, митрополита Крутицького”.

На підставі цього розпорядження сонм архипастирів у складі 60 ієрархів, які зібралися на поховання Патріарха Тихона, 30 березня (12 квітня) 1925 р. ухвалив, що “покійний Патріарх за даних обставин не мав іншого шляху для збереження в Російській Церкві спадкоємства влади”. Оскільки митрополитів Кирила й Агафангела в Москві не виявилось, було визнано, що митрополит Петро “не має права ухилитися від послуху, що покладається на нього”. Митрополит Петро (Полянський) очолював Російську Церкву в якості Місцєблюстителя до 6 грудня 1925 р. 23 листопада (6 грудня) своїм розпорядженням на випадок неможливості для нього виконувати обов'язки Місцєблюстителя він доручив тимчасове виконання цих обов'язків митрополиту Сергію (Страгородському), котрий і приступив до їхнього відправлення 23 листопада (6 грудня) 1925 р. на посаді Заступника Місцєблюстителя. З 13 грудня 1926 р. по 20 березня 1927 р. (тут і далі дати наведені за новим календарним стилем) Російську Церкву тимчасово очолював митрополит Петроградський Іосиф (Петрових), а після нього – архієпископ Углицький Серафим (Самойлович). Перший був названий у розпорядженні митрополита Петра слідом за іменами митрополитів Сергія й Михаїла (Єрмакова); другого назначив митрополит Іосиф, коли і він позбавлений був можливості керувати церковними справами. 20 травня 1927р. стерно вищої церковної влади повернулося до митрополита Нижегородському Сергію (з 1934 р. митрополит Московський і Коломенський). 27 грудня 1936 р., після одержання помилкової інформації про кончину митрополита Петра (у дійсності митрополит Петро був розстріляний пізніше, у 1937 р.), він прийняв посаду Патріаршого Місцєблюстителя.

8 вересня 1943 р. у Москві відкрився Архієрейський Собор, до складу якого входили 3 митрополити, 11 архієпископів і 5 єпископів. Собор обрав митрополита Сергія Патріархом Московським і всієї Русі.

6.5. Помісний Собор 1945 р. і Положення про управління Руської Православної Церкви. 31 січня 1945 р. у Москві відкрився Помісний Собор, у якому брали участь усі єпархіальні архієреї разом із представниками від кліру і мирян своїх єпархій. Серед почесних гостей на Соборі були присутні Патріархи Олександрійський – Христофор, Антіохійський – Олександр III, Грузинський – Калістрат, представники Константинопольської, Єрусалимської, Сербської і Румунської Церков. Усього на Соборі було 204 учасника. Право голосу на ньому мали одні єпископи. Але голосували вони не тільки від себе особисто, але і від імені кліриків і мирян своїх єпархій, що цілком відповідає духу святих канонів. Помісний Собор обрав Патріархом Московським і всієї Русі митрополита Ленінградського Олексія (Симанського).

На своєму першому засіданні Собор затвердив Положення про управління Руської Православної Церкви, яке містило в собі 48 статей. На відміну від документів Собору 1917–1918 рр., у зазначеному Положенні наша Церква називається не Російською, а як і в давнину, Руською. У першій статті Положення повторена стаття Визначення від 4 листопада 1917 р. про те, що вища влада в Церкві (законодавча, адміністративна і судова) належить Помісному Собору (ст. 1), при цьому опущене тільки слово “контролююча”. Не мовиться також про те, що Собор скликається “у визначені терміни”, як це передбачалося у Визначенні 1917 р. У ст. 7 Положення сказано: “Патріарх для рішення нарізливих важливих питань скликає з дозволу Уряду Собор преосвященних архієреїв” і головує на Соборі, а про Собор за участю кліриків і мирян мовиться, що він скликається тільки тоді, “коли потрібно вислухати голос кліриків і мирян і є зовнішня можливість” для його скликання.

16 статей Положення про управління Руської Православної Церкви об'єднані в його перший розділ, озаглавлений “Патріарх”. У ст. 1, з посиланням на 34-е Апостольське правило, мовиться про те, що Руська Православна Церква очолюється Святійшим Патріархом Московським і всієї Русі і керується ним разом із Синодом. У цій статті, на

відміну від Визначення від 7 грудня 1917 р., немає згадування про Вищу Церковну Раду, оскільки в новому Положенні цей орган зовсім не передбачений. У ст. 2 Положення мова йде про возношення імені Патріарха у всіх храмах Руської Православної Церкви в нашій країні і за кордоном. Дається і молитовна формула возношення: “Про Святійшого Отця нашого (ім'я) Патріарха Московського і всієї Русі”. Канонічна підстава даної статті – 15-е правило Двократного Собору: “...Аще который пресвитер, или епископ, или митрополит, дерзнет отступить от общения с своим Патриархом, и не будет возносить имя его... в Божественном таинодействии... таковому святой Собор определил быти совершенно чужду всякаго священства...” Ст. 3 Положення надає Патріарху право звертатися з пастирськими посланнями з церковних питань до всієї Руської Православної Церкви. У ст. 4 мовиться про те, що Патріарх від імені Руської Православної Церкви веде зносини з церковних справ із предстоятелями інших автокефальних Православних Церков. Відповідно до Визначення від 8 грудня 1917 р., Патріарх зноситься з автокефальними Церквами на виконання постанов Всеросійського Церковного Собору чи Священного Синоду, а також і від свого імені. Церковна історія і канони знають як приклади звертання Первоієрархів до Предстоятелів автокефальної Церкви від свого імені (канонічне послання архієпископа Олександрійського Кирила Антіохійському Патріарху Домну і послання Патріарха Константинопольського Тарасія папі Адріану), так і приклади звертання Первоієрархів від імені Собору (Окружне послання Патріарха Геннадія до митрополитів і Папи Римському відправлено Первоієрархом від імені свого і “з ним святого Собору”). Ст. 5 Положення, що відповідає параграфу “М” ст. 2 Визначення Собору 1917–1918 рр., надає Патріарху право “у випадку потреби надавати Преосвященним Архиєреям братерські поради та вказівки щодо їхньої посади й управління”.

Визначення Собору 1917–1918 рр. не обмежувало надання братерських порад “випадками потреби” і надавало Патріарху право давати поради єпископам не тільки щодо виконання ними їхнього архиєрейського боргу, але і “щодо їхнього особистого життя”. В історії древньої Церкви прикладом рад Первоієрарха підлеглим йому архиєреям є канонічні послання Первоієрарха Понтійської діоцезальної Церкви св. Василія Великого єпископу Тарсському Діодору (прав. 87), хорепископам (прав. 89) і підлеглим йому єпископам митрополії (прав. 90).

Згідно зі ст. 6 Положення, “Патріарху належить право нагороджувати Преосвященних Архиєреїв установленними титулами і вищими церковними відзнаками”. У статтях 8 і 9 Положення говориться про права Патріарха як єпархіального архиєрея. На відміну від статей 5 і 7 Визначення Собору 1917–1918 рр., тут нічого не сказано про ставропігійальних монастирі. Положення дає Патріаршому наміснику більш широкі права, ніж Визначення. Він носить інший титул – митрополит Крутицький і Коломенський – і на підставі ст. 19 Положення є одним з постійних членів Синоду. Стаття 11 Положення говорить: “З питань, що вимагають дозволу Уряду СРСР, Патріарх зноситься з Радою у справах Руської Православної Церкви при РНК СРСР”.

У Положенні нічого не сказано про багато інших прав Патріарха (про право нагляду за всіма установами вищого церковного управління, про право візитації єпархій, про право приймати скарги на архиєреїв, про право освячення св. мира). Замовчує Положення і про підсудність Патріарха. А це значить, що як права Патріарха, так і його підсудність, не згадані в Положенні, після Собору 1945 р. встановлювалися на підставі Святих канонів, а також відповідно до Визначень Помісного Собору 1917–1918 рр. яке, як і інші визначення цього Собору, зберігали силу в частині, яка не скасована чи не змінена пізнішими законодавчими актами і не втратила значення у зв'язку з новими обставинами, наприклад, зникненням самих інститутів, про які говориться в цих визначеннях.

У статтях 14 і 15 Положення мова йде про обрання Патріарха. “Питання про скликання Собору (для обрання Патріарха) ставить Священний Синод під головуванням Місцєблюстителю й визначає час скликання не пізніше 6 місяців по звільненні Патріаршого Престолу”. Місцєблюститель головує на Соборі. Термін для обрання Патріарха не зазначений у самих канонах, але він визначений у першому главі 123-ї новели Юстиніана,

яка включена в “Номоканон у XIV титулах” і в нашу “Кормчу Книгу”, і становить 6 місяців. У Положенні нічого не мовиться про склад Собору, що скликається для обрання Патріарха. Але на самому Соборі 1945 р., який прийняв Положення, і на Соборі 1971 р. в обранні брали участь лише єпископи, котрі, проте, голосували не тільки від свого імені, але і від імені кліру і мирян своїх єпархій.

У Положенні Собору 1945 р. про Місцєблюстителє мовиться в ст. 12–15 Відмінність цих статей від відповідних положень, передбачених у визначеннях Собору 1917–1918 рр., полягала в тому, що Місцєблюстителє не обирається: на цю посаду повинен вступити найстарший за хіротонією постійний член Священного Синоду. Відповідно до Положення, Місцєблюстителє призначається лише після звільнення Патріаршого Престолу, тобто поки Патріарх живий і не залишив Престол, навіть якщо він у відпустці, хворий чи знаходиться під судовим слідством, Місцєблюстителє не призначається.

У ст. 13 говориться про права Місцєблюстителє. Як і сам Патріарх, він керує Руською Церквою разом із Синодом; ім'я його підноситься за богослужінням у всіх храмах Руської Православної Церкви; він звертається з посланнями до всієї Руської Церкви і до предстоятелів помісних Церков. Але на відміну від Патріарха, Місцєблюстителє сам, коли вважає це потрібним, не може порушувати питання про скликання Собору Архїєрєїв чи Помісного Собору за участю кліру та мирян. Дане питання ставить Синод під його головуванням. Причому мова може йти лише про скликання Собору для обрання Патріарха і не пізніше 6 місяців з моменту звільнення Патріаршого Престолу. Положення не надає Місцєблюстителє права нагороджувати архїєрєїв титулами та вищими церковними відзнаками.

Священний Синод, згідно з Положенням про управління Руською Православною Церквою 1945 р., відрізнявся від Синоду, утвореного в 1918 р., тим, що він не поділяв свою владу з Вищою Церковною Радою і мав інший склад, а від Тимчасового Синоду при Заступнику Місцєблюстителє він відрізнявся наявністю реальної влади, тим, що не був тільки дорадчим органом при Первоієрархові.

Складу Синоду присвячені ст.ст. 17–21 Положення. Священний Синод, відповідно до Положення, складався з голови – Патріарха, – постійних членів – митрополитів Київського, Мінського і Крутицького (Архїєрєйський Собор 1961 р. розширив склад Священного Синоду, включивши до нього постійними член Керуючого справами Московської Патріархії та Голову Відділу зовнішніх церковних зв'язків). Три тимчасових члени Синоду викликаються по черзі на піврічну сесію, згідно зі списком архїєрєїв – за старшинством (для цього всі єпархії розділені на три групи). Виклик архїєрєя в Синод не обумовлений дворічним перебуванням його на кафедрі. Синодальний рік розділений на 2 сесії: з березня по серпень і з вересня по лютий.

На відміну від Визначення Помісного Собору 1917–1918 рр., у якому докладно регламентована компетенція Синоду, у Положенні нічого не мовиться про коло підвідомчих йому справ. Проте у ст. 1 Положення передбачалося, що управління Руською Церквою здійснюється Патріархом спільно зі Священним Синодом. Отже, всі важливі загальноцерковні справи вирішуються Патріархом не одноосібно, а в згоді з очолюваним ним Синодом.

7. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ЗА НИНІ ЧИННИМ УСТАВОМ ВІД 9 ЧЕРВНЯ 1988 Р.

7.1. Помісний Собор 1988 р. і прийнятий ним Устав про управління Російської Православної Церкви. У рік тисячолітнього ювілею Хрещення Русі, з 6 по 9 липня 1988 р., у Троїце-Сергіївській Лаврі засідав Помісний Собор Руської Православної Церкви. У діяннях Собору взяли участь: за своїм положенням – всі архїєрєї Руської Церкви; за обранням – по два представники від кліриків і мирян кожної єпархії; а також представники духовних шкіл, намісники та ігумені монастирів. Головував на Соборі Святійший Патріарх Пимен і постійні члени Синоду.

Серед документів Собору найважливіше значення має Устав про управління Руської Православної Церкви, прийнятий 9 червня 1988 р. Проект Уставу був розроблений і представлений повноті Собору архієпископом Смоленським і В'яземським Кирилом (нині митрополит). Попередньо він обговорювався на Архієрейській Передсоборній Нараді 28–31 березня 1988 р. На Передсоборній Нараді та під час дискусії, що відбулася на самому Помісному Соборі, були розглянуті та внесені поправки в текст Уставу, уточнені окремі формулювання. Це перший Устав в історії Руської Церкви. У синодальну епоху управління Руською Церквою здійснювалося на підставі “Духовного регламенту”, до певної міри подібного до Уставу; потім “Духовний регламент” замінили окремі Визначення Помісного Собору 1917–1918 рр. і, нарешті, з 1945 р. по 1988 р. діяло коротке “Положення про управління Руською Православною Церквою”.

Нині чинний Устав розділений на 15 глав, кожна з яких складається з декількох статей. У преамбулі Уставу (“Загальні положення”) говориться про те, що Руська Православна Церква є багатонаціональною помісною автокефальною Православною Церквою, що знаходиться у віровчительній єдності та молитовно-канонічному спілкуванні з іншими помісними Православними Церквами. Визначення “багатонаціональна” відповідає дійсності. Наводиться в Уставі й інше офіційне найменування Руської Церкви – Московський Патріархат.

Згідно зі ст. 3 Уставу, юрисдикція Російської Церкви поширюється на осіб православного сповідання, які проживають на території СРСР, за винятком Грузії, а також на православних, які добровільно входять до неї та живуть за кордоном. У ст. 4 міститься перелік джерел чинного російського церковного права: Священне Писання і Священне Передання, святі канони, постанови Помісних Соборів Руської Православної Церкви, цей Устав. Відзначена й та обставина, що свою діяльність Руська Церква здійснює поважаючи та дотримуючись державних законів.

Вищими органами церковної влади, відповідно до Уставу, є Помісний Собор, Архієрейський Собор і Священний Синод на чолі з Патріархом. У преамбулі Уставу названі також органи єпархіального та парафіяльного управління. Правами церковного суду, згідно з Уставом, володіють Помісний і Архієрейський Собори, Священний Синод і Єпархіальна Рада. У заключній статті преамбули (ст. 9) закріплене положення про те, що Патріархія, її установи, єпархії, парафії, монастирі та духовні школи мають цивільну правоздатність.

Устрій Вищого управління Руської Церкви регламентується в гл.гл. 2–6 Уставу.

7.2. Помісний і Архієрейський Собори. Помісному Собору належить вища влада у сфері віровчення, церковного управління й церковного суду – законодавча, виконавча та судова. Собор скликається Патріархом (Місцеблюстителем) і Священним Синодом у міру необхідності, але не рідше одного разу на п'ять років. До його складу входять архієреї, клірики, ченці та миряни. Помісний Собор 1917–1918 рр. передбачав у своїх визначеннях трирічний проміжок між черговими Помісними Соборами, а Положенням 1945 р. терміни скликання Соборів зовсім не регламентувалися.

Членами Собору є правлячі та вікарні архієреї за своїм статусом (відповідно до Уставу Собору 1917–1918 рр. вікарні архієреї не були його членами). Процедура обрання на Собор представників від кліру й мирян та їхня квота встановлюються, відповідно до чинного Уставу, Священним Синодом.

На підставі Уставу 1988 р. Помісному Собору надається право: тлумачити вчення Церкви, зберігаючи віровчительну й канонічну єдність з іншими Православними Церквами, вирішувати канонічні, богослужбові, пастирські питання; затверджувати, змінювати, скасовувати й роз'яснювати свої постанови. Собор канонізує святих, обирає Патріарха і встановлює процедуру такого обрання; затверджує постанови Архієрейського Собору; оцінює діяльність Священного Синоду та його установ; створює чи скасовує органи церковного управління; встановлює процедуру для всіх церковних судів; здійснює церковний контроль за реалізацією відносин між Церквою та державою; приймає рішення з питань про взаємовідношення із Православними Церквами й інославною сповіданнями; висловлює турботу про проблеми, що хвилюють країну і все людство; запроваджує

загальноцерковні нагороди. Помісний Собор є останньою інстанцією, якій підсудний Патріарх, а також для рішення всіх справ, попередньо розглянутих Архиєрейським Собором і переданих Собору.

Собор очолюється головою –Патріархом чи, за його відсутності, Місцеблюстителем Патріаршого Престолу. Кворум Собору складають 2/3 делегатів, включаючи сюди 2/3 архиєреїв. Собор визначає регламент своєї роботи й обирає більшістю голосів Президію, Секретаріат і робочі органи. Президія Собору складається з Голови і його заступників у складі 8 осіб у архиєрейському сані. У Президію Собору, що проходив у 1917– 1918 рр., входили також представники від кліриків і мирян. Секретаріат Собору очолюється архиєреєм. Протоколи Собору підписують Голова, члени Президії і Секретар. Собор обирає голів (в архиєрейському сані), членів і секретарів своїх робочих органів. Президія, Секретар і голови робочих органів складають Соборну Раду, яка є керівним органом Собору.

Всі архиєреї – члени Собору – складають Архиєрейську Нараду. Вона скликається Головою Собору, Радою Собору чи за пропозицією 1/3 архиєреїв. До її задачі входить обговорення тих постанов, які особливо важливі і викликають сумнів з догматичної і канонічної точки зору. Якщо рішення Собору відхиляється 2/3 присутніх архиєреїв, воно повторно виноситься на соборний розгляд. Якщо ж і після цього 2/3 архиєреїв його відхилять, воно втрачає силу.

Засідання Собору очолює Голова чи, за його пропозицією, один із заступників Голови. У відкритих засіданнях Собору можуть брати участь гості, спостерігачі, фахівці-богослови. Обрання приймається більшістю голосів, за винятком особливих випадків. При рівності голосів, голос Голови дає перевагу. Згідно зі ст. 20 (гл. II) Уставу, постанови Собору набирають сили відразу після їх прийняття.

Відповідно до Уставу до складу Архиєрейського Собору входять єпархіальні архиєреї і єпископи, що очолюють синодальні установи. У період між Помісними Соборами Архиєрейський Собор має повноту вищої церковної влади. В Уставі визначена періодичність скликань Архиєрейського Собору: не рідше одного разу в два роки. Собори скликаються також у міру необхідності.

Напередодні Помісного Собору Архиєрейський Собор вносить пропозиції, що стосуються порядку денного, програми і регламенту засідань Помісного Собору, а також процедури обрання Патріарха.

До обов'язків Архиєрейського Собору входить: збереження чистоти православного віровчення і норм християнської моральності, рішення принципово важливих богословських, канонічних, богослужбових і пастирських питань; канонізація святих, створення і скасування єпархій, синодальних установ, а також духовних шкіл загальноцерковного значення.

Священний Синод підзвітний Архиєрейському Собору.

“Архиєрейський Собор є першою інстанцією, правомочною розглядати догматичні й канонічні відступи в діяльності Патріарха”. Як друга інстанція він розглядає спори між архиєреями, справи, зв'язані з канонічними провинками архиєреїв, а також усі справи, передані йому Священним Синодом для ухвалення остаточного рішення.

Головою Архиєрейського Собору є Святійший Патріарх і Місцеблюститель Патріаршого Престолу. Президія Архиєрейського Собору складає Священний Синод; секретар Собору обирається з числа членів Синоду. Рішення Собору, за винятком випадків, особливо застережених у регламенті Собору, приймаються більшістю голосів; при рівності голосів перевагу дає голос Голови. Як і постанови Помісного Собору, рішення Архиєрейського Собору набирають сили відразу після їхнього прийняття, але право остаточного їхнього затвердження належить Помісному Собору.

7.3. Патріарх. Предстоятель Руської Православної Церкви носить титул “Святійший Патріарх Московський і всієї Русі”. Він має першість честі серед єпископів і підзвітний Помісному і Архиєрейському Соборам. Ім'я Патріарха підноситься за богослужінням у всіх храмах Руської Православної Церкви. Святійший Патріарх керує Церквою разом зі Священним Синодом: “Відношення між Патріархом і Священним Синодом, відповідно до

загальновизнаної традиції, визначаються 34-м Правилем Святих Апостолів і 9-м правилом Антіохійського Собору” – говорить ст. 5 (гл. IV) Уставу.

Патріарх скликає Помісні й Архиєрейські Собори, призначає засідання Синоду і головує на них. Він несе відповідальність за виконання постанов Соборів і Синоду, представляє Соборам звіти про життя Церкви у міжсоборний період, здійснює начальницький нагляд за всіма синодальними установами й духовними школами, звертається з посланнями до повноти Руської Церкви, вступає в зносини із Предстоятелями Православних Церков і главами інших сповідань, представляє Руську Церкву перед державною владою. Патріарх видає укази про призначення єпархіальних і вікарних архиєреїв, керівників синодальних установ, ректорів духовних шкіл та інших посадових осіб, які призначаються Синодом; піклується про своєчасне заміщення архиєрейських кафедр, про виконання архиєреями своїх архіпастирських обов'язків, доручає архиєреям тимчасове керування єпархіями, має право візитації всіх єпархій Руської Церкви, дає архиєреям братерські поради; приймає скарги на архиєреїв і дає їм належний хід. Патріарх нагороджує архиєреїв титулами і вищими церковними відзнаками, а кліриків і мирян – церковними нагородами, затверджує присудження учених ступенів і звань, має піклування про своєчасне виготовлення святого мира.

Патріарх є єпархіальним архиєреєм Московської єпархії. За його вказівкою Московською єпархією керує на правах єпархіального архиєрея Патріарший Намісник, який носить титул митрополита Крутицького і Коломенського. Сан Патріарха є довічним. Право суду над Патріархом належить Помісному Собору.

У випадку кончини Патріарха, а також його відходу на відпочинок чи залишення Патріаршого Престолу з іншої причини, Священний Синод під головуванням митрополита Київського обирає з числа своїх постійних членів Місцєблєустителя Патріаршого Престолу. Відповідно до Положення про управління Руської Православної Церкви, виданому Помісним Собором 1945 р., Місцєблєуститель не обирався, ним ставав найстарший за хіротонією постійний член Синоду. У період міжпатріаршества Руською Церквою керує Священний Синод на чолі з Місцєблєустителем. “Не пізніше шести місяців після звільнення Патріаршого Престолу Місцєблєуститель і Священний Синод скликають Помісний Собор для обрання нового Патріарха”.

Кандидат у Патріархи повинен бути архиєреєм Руської Православної Церкви, мати богословську освіту, достатній досвід у сфері церковного управління, відрізнятися прихильністю до канонічного правопорядку, мати добру репутацію і довіру з боку єпископату, духовництва і мирян, “мати добре свідчення від зовнішніх” (1 Тим. 3.7), мати не менше 40 років і бути громадянином СРСР.

7.4. Священний Синод і синодальні установи. У міжсоборний період вищу законодавчу, виконавчу і судову владу здійснює Священний Синод на чолі з Патріархом. Синод відповідальний перед Помісним і Архиєрейським Соборами.

Він складається з голови –Патріарха чи Місцєблєустителя, – а також 6 постійних і 6 тимчасових членів – єпархіальних архиєреїв. Архиєрейський Собор 1989 р. вніс зміну в Устав, розширивши Склад Синоду. Устав у первісній редакції Помісного Собору припускав наявність у Синоді 5 постійних і 5 тимчасових членів. Постійними членами Синоду є глава Української Православної Церкви Блаженніший Митрополит Київський і всієї України; а також митрополити Санкт-Петербурзький і Ладозький; Крутицький і Коломенський; Мінський і Слуцький, Патріарший Екзарх усієї Білорусії; і за посадою – керуючий справами Московської Патріархії і Голова Відділу зовнішніх церковних зносин. Тимчасові члени викликаються на одну сесію за старшинством хіротонії по одному архиєрею від кожної групи, на які розділяються єпархії. Єпископи викликаються для присутності в Синоді, не раніше дворічного терміну перебування їх на кафедрі, яку вони займають на час виклику в Синод. Синодальний рік розділений на дві сесії: літню (з березня до серпня) і зимову (з вересня по лютий).

Якщо Патріарх не може головувати на засіданні Синоду, він заміщається найстаршим за хіротонією постійним членом Синоду. Секретарем Синоду є Керуючий

справами Московської Патріархії. Справи вирішуються в Синоді спільною згодою чи більшістю голосів. При рівності голосів голос Голови дає перевагу.

Стаття 20 глави V Уставу говорить: “У тих випадках, коли Патріарх визнає, що прийняте рішення не відповідає користі і благу Церкви, він заявляє протест. Протест має бути зроблений на тому ж засіданні і потім викладений у письмовому вигляді в семиденний термін. Після закінчення цього терміну справа знову розглядається Священним Синодом. Якщо Патріарх не знайде можливим погодитися і з новим рішенням справи, то вона припиняється і передається на розгляд Архиєрейського Собору. Якщо відкласти справу неможливо і рішення має бути прийняте негайно, Патріарх діє на свій розсуд. Прийняте в такий спосіб рішення виноситься на розгляд надзвичайного Архиєрейського Собору, від якого і залежить остаточний розв’язання питання”.

До обов'язку Священного Синоду входить піклування про неушкоджене збереження і тлумачення православної віри і норм християнської моральності і благочестя, підтримка єдності з братніми Православними Церквами, організація внутрішньої і зовнішньої діяльності Церкви; тлумачення канонічних постанов і розв’язання ускладнень, пов'язаних з їх застосуванням, розгляд богослужбових питань, видання дисциплінарних постанов, підтримка належних відношень між Церквою і державою, підтримка єкуменічних і міжцерковних зв'язків, висловлення турботи про суспільні проблеми, звертання з посланнями до повноти Руської Церкви.

Священний Синод обирає і призначає архиєреїв, переміщує їх у виняткових випадках і звільняє на відпочинок; викликає архиєреїв на синодальні сесії, розглядає звіти єпископів. Синод призначає керівників синодальних установ та їхніх заступників, ректорів духовних шкіл, затверджує проректорів і інспекторів духовних шкіл. У разі потреби Синод створює комісії та інші робочі органи.

Священний Синод керує діяльністю синодальних установ, розглядає і схвалює центральний церковний бюджет, кошториси синодальних установ, духовних шкіл і відповідні звіти.

Синод вносить зміни в найменування єпархій, схвалює створення єпархіальних установ, схвалює устави монастирів, затверджує, а у надзвичайних випадках і призначає настоятелів і ігуменів монастирів, за винятком монастирів екзархату, засновує ставропігії. За поданням Навчального комітету він затверджує заснування нових кафедр у Духовних Академіях, устави й навчальні плани духовних шкіл, програми Семінарій.

До судових прав Священного Синоду входить суд у першій інстанції суперечностей між архиєреями і канонічних провин єпископів; суд у першій і останній інстанції справ проти співробітників синодальних установ. Синод судить в останній інстанції священників і дияконів, заборонених, позбавлених сану чи відлучених від Церкви судом першої інстанції, а також мирян, відлучених від Церкви судами першої інстанції.

Синодальні установи створюються і скасовуються Помісними й Архиєрейськими Соборами чи Священним Синодом і підзвітні їм. На чолі синодальних установ стоять особи в архиєрейському сані, призначувані Синодом.

До числа синодальних установ у даний час відносяться Управління справами Московської Патріархії з канцеляріями Патріарха і Синоду, Синодальною бібліотекою, відділами й архівом; Відділ зовнішніх церковних зносин; Видавничий відділ; Господарське управління; Навчальний комітет; а також утворені на основі визначення Священного Синоду від 29–31 січня 1991 р. Відділ із релігійної освіти та катехізації і Відділ із добродійності і соціального служіння. “Синодальні установи є координаційними органами щодо аналогічних установ, які діють у межах екзархатів чи єпархій”.

Синодальні установи діють на підставі Положень, що затверджуються Священним Синодом.

8. УСТРІЙ ВИЩОГО УПРАВЛІННЯ ПРАВОСЛАВНИХ ПОМІСНИХ ЦЕРКОВ

Пропонований нарис устрою вищої влади автокефальних Церков носить вибірковий характер. Мова йтиме не про всі Православні Церкви, і не про ті, котрі займають перші місця в диптиху, а про найбільш численні, паства яких обчислюється мільйонами чад, про ті, котрі є національними Церквами своїх народів, їх духовною колискою.

8.1. Сербська Православна Церква. Глава Сербської Церкви має титул Архієпископа Печського, Митрополита Белградсько-Карловацького, Святійшого Патріарха Сербського. Обирається він із числа сербських архиєреїв, що управляли єпархією не менше 5 років. Патріархом стає один із трьох кандидатів, запропонованих Святим Архиєрейським Собором. Обрання Патріарха відбувається на Виборчому Соборі. Святий Архиєрейський Собор для обрання кандидатів на Патріарший Престол засідає під представництвом найстаршого члена Собору – Митрополита чи єпископа, причому на засіданні повинні бути присутніми не менше 2/3 єпархіальних архиєреїв.

Виборчий Собор складають усі єпархіальні й вікарні єпископи, що знаходяться на кафедрах, декан богословського факультету та ректори семінарій, голова Головного союзу єпархіальних братств, архиєрейські намісники міст Белграда, Скопле, Цетинье, Загреб, Сараєво, Печа і Сремських Карловців, настоятелі найважливіших монастирів, у тому числі Жичського, Студениці, усі члени Патріаршого Адміністративного комітету, всі заступники голів Єпархіальних Рад. Головує на Виборчому Соборі найстарший член Архиєрейського Собору – митрополит чи єпископ. Для правомочності виборів необхідна присутність 2/3 членів Виборчого Собору. Якщо жоден з кандидатів не одержує абсолютної більшості голосів, то відбувається повторне голосування за одного із двох кандидатів, які одержали більше голосів. За рівності голосів у першому турі перевага надається найстаршому за хіротонією кандидату. Якщо і при повторному голосуванні обидва кандидати одержують однакову кількість голосів, обрання відбувається жеребом.

Патріарх як верховний глава Сербської Православної Церкви має ті права, що засвоюються йому церковними канонами. Він представляє Сербську Церкву перед іншими автокефальними Церквами та перед державною владою, особисто чи через своїх представників очолює хіротонії єпископів, освячує св.миро, нагороджує архиєреїв титулами та відзнаками, керує закордонними громадами і місіями там, де немає сербських єпархій.

Вищим ієрархічним органом, який володіє законодавчою владою в питаннях віри, богослужіння, церковної дисципліни, а також верховною судовою владою, є Святий Архиєрейський Собор, до складу якого входять усі єпархіальні архиєреї. За відсутності Патріарха Собор очолює найстарший за хіротонією митрополит чи єпископ. Святому Собору належить право тлумачення православного вчення на підставі Св. Писання і Св. Передання. Він керує місіонерською діяльністю, йому належить право відкривати нові духовні школи. Собор здійснює нагляд за виданням богословських книг, виготовленням ікон і церковної утварі. Йому належить право канонізації святих. Собор здійснює контроль за діяльністю Святого Архиєрейського Собору. Як носій вищої судової влади Святий Собор розглядає справи, пов'язані з позовами між архиєреями і Синодом, між архиєреями і Патріархом, а також зі скоєнням канонічних злочинів Патріарха; як апеляційна інстанція Собор переглядає справи, вирішені в першій інстанції Синодом.

Святий Архиєрейський Синод складають його Голова – Патріарх – і 4 єпархіальних архиєреїв, що обираються Святим Архиєрейським Собором на 2 роки. Щороку переобираються два члени Синоду. Синод є вищим адміністративним, контролюючим і судовим органом церковної влади. Він приймає рішення про скликання Святого Архиєрейського Собору на чергові та позачергові сесії. Святий Синод зберігає догматичну й канонічну єдність Сербської Церкви із Вселенським Православ'ям, здійснює нагляд за діяльністю архиєреїв, керує діяльністю своїх видавництв, духовних шкіл, інших церковних установ, виносить постанови про заснування нових монастирів, а в періоди між сесіями Архиєрейського Собору – приймає рішення з питань, що стосуються церковного управління. Як судовий орган, він як суд першої інстанції вирішує справи, пов'язані з позовами між архиєреями, канонічними злочинами архиєреїв, а також посадовими

злочинами співробітників своїх установ. Синод є судом другої інстанції у справах про дисциплінарні злочини з боку викладацького персоналу духовних шкіл.

Вища церковна судова влада у справах священників, ченців і мирян, зокрема, у шлюбно-сімейних справах, належить Великому церковному суду. До його складу входять три архиєрея, делеговані Святим Архиєрейським Синодом, один з них є головою суду, а два інших – членами суду. Кожен із членів цього судового органу має заступників із числа священнослужителів, які обираються Архиєрейським Синодом терміном на 4 роки; до його складу входить також референт із числа священнослужителів. Членами Великого церковного суду можуть бути священнослужителі з білого духовенства з вищою богословською освітою, бажано, щоб мали юридичну освіту, котрі не менше 10 років служили по церковно-адміністративній чи церковно-судовій частині або не менше 15 років виконували церковно-парафіяльне чи церковно-просвітительське служіння.

Вищим розпорядницьким і представницьким органом Сербської Церкви в господарських і фінансових справах є Патріарша Рада. Вона відає господарськими і фінансовими справами Церкви, постачанням парафій, монастирів, семінарій майном, пенсійним забезпеченням, контролює діяльність світських службовців церковних установ, і разом зі Святим Архиєрейським Собором вносить зміни і доповнення до Уставу Сербської Православної Церкви. До складу Патріаршої Ради входять: Голова, 4 члени Синоду чи їхні заступники, призначувані Синодом, декан – ректор семінарії, по одному священнослужителю з білого духовенства, від кожної єпархії, заступники Голів Єпархіальних Рад і 10 світських осіб. Причому кандидатури двох монастирських настоятелів і ректора семінарії на посади членів Патріаршої Ради затверджує Архиєрейський Собор за пропозицією Архиєрейського Синоду, а кандидатури священнослужителів із єпархій Собор затверджує за пропозицією єпархіального архиєрея. Світських осіб на посади членів Патріаршої Ради призначає Патріарх за пропозицією Архиєрейського Синоду та Патріаршого адміністративного комітету.

Патріарша Рада скликається Патріархом один раз на два роки, а на надзвичайні сесії – у міру необхідності. Мандати членів Ради зберігаються протягом 6 років. Рада має право виносити постанови, якщо на засіданні присутні більше половини його членів. Патріарша Рада відає господарськими та фінансовими справами Церкви, постачанням парафій, монастирів, семінарій майном, пенсійним забезпеченням, контролює діяльність світських службовців церковних установ, разом зі Святим Архиєрейським Собором вона вносить зміни та доповнення до Уставу Сербської Православної Церкви.

Виконавчим органом Патріаршої Ради є Патріарший адміністративний комітет, до складу якого входять Патріарх як його голова, а також обрані Патріаршою Радою два члени Синоду, один монастирський настоятель, три священники та сім мирян.

8.2. Румунська Православна Церква. Румунську Церкву очолює блаженніший Патріарх, який одночасно носить титул архиєпископа Бухарестського і митрополита Унго-Влахійського, Намісника Кесарії Каппадокійської. Патріарх скликає центральні органи влади Румунської Церкви на засідання та головує на них. Він виконує рішення цих вищих органів влади, представляє Румунську Церкву перед державною владою, підтримує відносини з іншими Православними Церквами; разом зі Священним чи Постійним Синодом Патріарх видає послання до повноти Румунської Церкви, дає братські поради єпископам, піклується про своєчасне заміщення вакантних кафедр, має право візитації єпархій, є головою виборчої колегії з виборів митрополитів: Румунська Церква поділена на митрополичі округи, що складаються з декількох єпархій. Патріарх здійснює хіротонію митрополитів та підписує укази про їхнє призначення, призначає та звільняє службовців Патріаршої адміністрації, а також професорів і викладачів духовних шкіл.

У Румунській Православній Церкві вища влада в усіх духовних і канонічних питаннях належить Священному Синоду. Священний Синод складається з Голови, яким є Патріарх, і всіх митрополитів і єпископів. Під час відсутності Патріарха в Синоді головує митрополит Молдови й Сучави, а за його відсутності головують (поспідовно) митрополит Ардяли, митрополит Олтени, митрополит Баната; у випадку ж відсутності Патріарха і всіх митрополитів функції голови здійснює найстарший за хіротонією єпископ. Священний

Синод збирається на чергову сесію один раз на рік, а на надзвичайну – тоді, коли це виявиться необхідним. Сесія Синоду вважається правочинною, якщо на ній присутні не менше 12 архиєреїв. Рішення приймаються більшістю голосів присутніх членів Синоду.

Священний Синод зобов'язаний: зберігати догматичну та канонічну єдність Румунської Церкви із Вселенською Церквою; обговорювати будь-яке догматичне й канонічне питання; візувати всі закони та устави, що стосуються Румунської Церкви; здійснювати контроль за виборами Патріарха, митрополитів і єпископів та перевіряти відповідність кандидатів канонічним вимогам. Священний Синод обирає румунських православних єпископів на кафедри, що знаходяться за кордоном, а також патріарших вікаріїв. Синод має право вершити суд над своїми членами, він приймає апеляції кліриків; керує діяльністю виконавчих органів єпархій, митрополій і Патріархії; стежить за виданням Священного Писання, богослужбових книг і всієї релігійної літератури, за виготовленням ікон і богослужбової утварі. Священний Синод ратифікує рішення, прийняті Постійним Синодом. Свої ж рішення він приймає шляхом відкритого чи таємного голосування. За рівності голосів перевагу дає голос Голови. Якщо за таємного голосування виявляється рівна кількість голосів, то процедура голосування повторюється, а якщо результат виявляється таким же, то кидають жереб.

Сесії Священного Синоду починаються з того, що створюються 4 комісії у складі трьох членів кожна: митрополита як голови та двох єпископів, один з яких – доповідач. Комісії ці наступні: 1) із зовнішніх зв'язків; 2) з питань доктринальних і духовного життя монастирів; 3) з дисциплінарних, канонічних і юридичних питань; 4) з духовної освіти.

У періоди між сесіями Священного Синоду діє Постійний Синод, який складається з Патріарха – голови та митрополитів. У випадку відсутності Патріарха головує митрополити відповідно до диптиха їхніх кафедр. Патріарх може викликати на засідання Постійного Синоду представників кліру, монастирів і духовних шкіл. Компетенція Постійного Синоду аналогічна компетенції Священного Синоду, однак його рішення підлягають ратифікації Священним Синодом.

Центральним представницьким органом Румунської Православної Церкви з усіх адміністративно-господарських питань, що не входять у компетенцію Синоду, є Національні церковні Збори. Вони складаються із представників від кожної єпархії: по одному клірику і по два мирянина, які обираються Єпархіальними Зборами на 4 роки, і з членів Священного Синоду. Головою зборів є Патріарх, а у випадку його відсутності – один із митрополитів. Національні Церковні Збори засідають один раз на рік, а також у міру необхідності. Вони підтримують права й інтереси Румунської Православної Церкви, керують її культурними, благодійними та господарськими установами, приймають рішення щодо змін меж єпархій і митрополичих округів і відкриття нових кафедр, розпоряджаються церковним майном, ревізують і затверджують загальний бюджет і поточний рахунок Патріархії. Національні Церковні Збори створюють бюро, що складається із трьох секретарів (одного клірика та двох мирян). Один із секретарів оголошується Патріархом генеральним секретарем. Крім того, Збори створюють постійні комісії з шести членів кожену (двох кліриків і чотирьох мирян): 1) організаційну; 2) церковну; 3) культурну; 4) фінансово-економічну; 5) мандатну; 6) бюджетну.

Рішення Зборів приймаються шляхом голосування (голосувати можна оплесками чи підняттям руки). При потребі проводиться поіменне чи таємне голосування.

Вищий адміністративний орган із справ усієї Румунської Церкви – Національна Церковна Рада, що є одночасно виконавчим органом Священного Синоду і Національних Зборів. Вона складається з Голови – Патріарха (у випадку відсутності Патріарха його заміщають митрополити) і дев'яти членів: трьох кліриків і шести мирян, обраних Національними Церковними Зборами на 4 роки, а також з Патріарших адміністративних радників, що беруть участь у засіданнях із правом дорадчого голосу. У роботі Національної Церковної Ради можуть також брати участь єпископи – члени Священного Синоду – із правом дорадчого голосу. Засідання національної Церковної Ради скликаються Головою – Патріархом, коли це необхідно. Компетенція Національної

Церковної Ради відповідає компетенції Національних Церковних Зборів, але її рішення підлягають затвердженню Зборами.

Патріаршу адміністрацію складають: 2 вікарних архиєрея, прирівняних у правах до єпархіальних єпископів, 6 патріарших адміністративних Радників – членів Національної Церковної Ради, Патріарша канцелярія та Відділ інспекції й контролю. Патріарші адміністративні радники обираються шляхом відкритого голосування Національними Церковними Зборами з числа священників 1-го розряду – докторів і ліценціатів богослів'я. Патріаршу канцелярію очолюють директор і патріарші адміністративні радники. При Патріарху є також кабінет Патріарха; цим кабінетом керують директор і секретар, призначені Патріархом.

8.3. Болгарська Православна Церква. Главою Болгарської Церкви є Святійший Патріарх, що носить також титул митрополита Софійського. Патріарх, відповідно до Уставу Болгарської Православної Церкви, повинен бути не молодшим 50 років; він обирається з числа митрополитів, що управляли єпархією не менше 5 років. Обрання Патріарха відбувається на Виборчому Церковному Соборі, до складу якого входять усі єпархіальні архиєреї і по сім представників від кожної єпархії. З клірика і 4 мирянина (від Софійської єпархії – 6 кліриків і 8 мирян), один представник від ставропігійальних монастирів з числа їхніх ігуменів – настоятелів, один – від духовних шкіл, один – від Союзу братств священнослужителів, один – від Союзу братств церковнослужителів, а також представники (православновіруючі) від Національної Ради Вітчизняного фронту, від Академії наук, від Верховного Суду і Департаменту віросповідання.

Після звільнення Патріаршого Престолу Головою Святійшого Синоду стає найстарший за тривалістю управління єпархією митрополит, який входить до малого складу Синоду. Він очолює Церкву протягом 7 днів після обрання Намісника – Голови Святійшого Синоду. Обрання Патріарха повинно відбутися не пізніше ніж через 4 місяці після звільнення Патріаршого Престолу.

Патріарх Болгарський головує на засіданнях Святійшого Синоду в повному і малому складі, а також на засіданнях Церковно-народного собору і Верховної церковної ради. Він стежить за точним виконанням постанов вищих органів церковної влади. Патріарх представляє Болгарську Церкву у зносинах із державною владою й іншими Православними Церквами. Він користується перевагою честі перед усіма болгарськими архиєреями та носить титул "Святійшества". Разом зі Святійшим Синодом Патріарх рукопокладає єпископів на кафедри Болгарської Церкви. Він освячує св. миро та керує церковними громадами, що знаходяться за межами Болгарії. Патріарх не вирішує жодного питання без відома Синоду, але і Синод не може вирішити жодного питання без відома Патріарха чи його заступника, яким належить вища виконавча влада в Церкві. Як і всякий архиєрей, Патріарх підлягає суду Святійшого Синоду в повному складі.

Святійший Синод у повному складі містить у собі всіх єпархіальних архиєреїв Болгарської Церкви. Він збирається щорічно, а в разі потреби може бути скликаний на надзвичайну сесію в будь-який час. Святійшому Синоду належить вища церковна влада. Він дбає про єднання Болгарської Церкви із Вселенським Православ'ям, стежить за православною чистотою навчання, яке проповідується в Церкві, за правильним здійсненням Таїнств і богослужінь. Синод має право рукоположення єпископів та обрання митрополитів, приготування св. миро, канонізації святих. Святійший Синод заслуховує доповіді єпархіальних архиєреїв, розглядає скарги на архиєреїв і посадових осіб у справах, підвідомчих Синоду. Синод призначає вищих посадових осіб, присуджує церковні відмінності, відкриває нові монастирі і духовні школи, затверджує церковний бюджет. Разом з Патріархом Святійший Синод поминається під час богослужіння в усіх храмах Болгарської Православної Церкви.

Святійший Синод у малому складі містить у собі Патріарха і чотирьох єпархіальних митрополитів, що обираються повним складом Синоду терміном на 4 роки з числа архиєреїв, які не менше 2 років управляли своїми єпархіями. Святійший Синод у малому складі засідає постійно і сам встановлює для себе канікулярний час. У періоди між сесіями Синоду в повному складі він здійснює його функції з управління Церквою. Синод у малому

складі підзвітний Синоду в повному складі. Рішення на засіданнях Синоду як у повному, так і в малому складі приймаються більшістю голосів. За рівності голосів перевагу дає голос Голови.

Церковно-народний Собор складається з усіх архиєреїв, що знаходяться на кафедрах і з представників єпархій: від кожної по 3 парафіяльних священика і по 4 мирянина; до нього входять також представник від ставропігійних монастирів із числа їхніх настоятелів, по одному викладачу від вищих і середніх духовних шкіл, обраних викладацькими корпораціями; 5 духовних осіб із вищою освітою та 5 мирян із числа церковно-громадських діячів, що кооптуються самим церковно-народним Собором шляхом таємного голосування; по одному представнику від Союзів братств священнослужителів і церковнослужителів, головний секретар Святійшого Синоду за посадою. Головою церковно-народного Собору є Патріарх чи його заступник. Церковно-народний Собор засідає один раз на 4 роки, а при потребі збирається на надзвичайні засідання в будь-який час. До компетенції Собору належить внесення змін і доповнень до Уставу Болгарської Православної Церкви за пропозицією Святійшого Синоду чи половини членів Собору. Собор приймає, змінює та доповнює церковно-законодавчі акти, заслуховує та затверджує звіти Верховної Церковної Ради з господарської, фінансової та благодійної діяльності Церкви. Рішення церковно-народного Собору з питань віровчительних (догматичних), канонічних і богослужбових набирають сили, якщо протягом 15 днів не надійшло протесту на них з боку Синоду. У разі такого протесту ці рішення надходять на обговорення чергової чи надзвичайної сесії церковно-народного Собору.

Верховна Церковна Рада при Святійшому Синоді очолює Патріарх чи його заступник. У неї входять: один член Святійшого Синоду в малому складі, два клірики і два миряни як постійні члени Ради та стільки ж додаткових членів Ради, обраних церковно-народним Собором терміном на 4 роки. Верховна церковна Рада розпоряджається загальноцерковним і синодальним майном та коштами, керує церковним господарством. Вона подає на затвердження Синоду в повному складі проект церковного бюджету. Усі рішення Верховної Церковної Ради набитають чинності після їхнього схвалення Святійшим Синодом у малому складі. Якщо Синод у малому складі відхиляє рішення Верховної Церковної Ради, то воно розглядається Синодом у повному складі, висновок якого є остаточним. Верховна Церковна Рада звітує про свою діяльність перед церковно-народним Собором.

8.4. Елладська Церква. В Елладській Церкві вища влада належить: Святійшому Архиєрейському Синоду, Постійному Синоду, Генеральній церковній асамблеї. Вищими виконавчими органами є Центральна церковна рада і синодальна адміністрація. Очолює ці органи Блаженніший Архиєпископ Афінський і всієї Еллади.

Архиєпископа Афінського обирає з числа трьох кандидатів, запропонованих Святим Архиєрейським Синодом, глава держави за поданням Ради міністрів. Це пов'язано з тим, що в Греції Православна Церква є державною.

Святійший Архиєрейський Синод складається з Голови – Архиєпископа Афінського – і всіх єпископів, що знаходяться на кафедрах. Архиєрейський Синод зобов'язаний зберігати єдність віри та підтримувати церковне спілкування зі Вселенським Патріархатом, іншими Патріархатами і всіма автокефальними Православними Церквами, Архиєрейський Синод вирішує питання, що стосуються догматів, християнської моральності, святих канонів і богослужіння; стежить за дотриманням церковної дисципліни; здійснює вищий нагляд за діяльністю органів церковного управління. Він контролює діяльність усіх єпископів і єпархіальних установ. При обранні Архиєпископа Афінського трьох кандидатів на цю посаду пропонує Архиєрейський Синод. Архиєрейський Синод розглядає скарги єпископів, будучи апеляційним судом у цій категорії справ. За пропозицією Постійного Синоду він призначає голів і членів Постійних синодальних комітетів. Під час обговорення особливо важливих церковних справ у засіданнях Синоду можуть брати участь єпископи, що перебувають на покої, але без права вирішального голосу.

Святійший Архиєрейський Синод відкриває свої засідання 15 листопада кожного року. У випадку, коли на сесії не вдається прийняти остаточного рішення, то голосами 2/3 членів Синоду приймається постанова про скликання сесії Архиєрейського Синоду 16 лютого. Святійший Архиєрейський Синод збирається на сесію, якщо рішення про це буде прийняте Постійним Синодом чи якщо цього побажає половина від загального числа єпископів, що знаходяться на кафедрах. Сесія Архиєрейського Синоду продовжується не більше 15 днів. Для продовження сесії ще на 10 днів потрібно згода 2/3 членів Синоду.

Постійний Святійший Синод складається з Архиєпископа Афінського та єпископів, що очолюють постійні синодальні комітети. Віце-головою Постійного Синоду Архиєрейський Синод може призначити найстаршого за хіротонією єпископа. У період між сесіями вищим органом церковної влади є Постійний Синод, що має всю повноту влади Архиєрейського Синоду, за винятком права пропонувати трьох кандидатів для обрання Архиєпископа. Судова влада Постійного Синоду обмежена тим, що Архиєрейський Синод розглядає апеляційні скарги на вироки Постійного Синоду та виносить із них остаточні рішення. Постійний Синод координує також діяльність постійних синодальних комітетів, керує діяльністю духовних шкіл і богословських факультетів, затверджує церковний бюджет, видає офіційні бюлетені.

Генеральна церковна асамблея складається з обов'язкових і тих, які обираються, членів. Обов'язковими її членами є Архиєпископ Афінський (Голова), усі єпископи, що знаходяться на кафедрах, секретарі Постійного Синоду, генеральні директори церковних установ і секретарі – директори постійних синодальних комітетів. Членами Асамблеї, які обираються, є представники від єпархії: по одному члену та по одному заступнику з мирян. Генеральна церковна асамблея скликається на одну сесію в рік. Надзвичайна сесія скликається рішенням постійного чи синодального комітету за письмовою заявою 1/3 обраних членів Асамблеї. Генеральна церковна асамблея вирішує фінансові та господарські питання церковного життя, обговорює церковний бюджет, захищає матеріальні інтереси Елладської Церкви; виносить на розгляд Архиєрейського Синоду пропозиції про зміну меж та назв єпархій; обговорює канонічні здібності кандидатів на архиєрейські кафедри. У період між сесіями Генеральної церковної асамблеї її повноваження належать відповідальною перед нею Центральній церковній раді. Центральна церковна рада складається з голови – Архиєпископа – і віце-голови Постійного Синоду, а також генеральних директорів церковних установ у якості його обов'язкових членів. Членами ради, які обираються, є 2 пресвітера і 4 мирянина, разом зі своїми заступниками, що обираються на 3 роки Генеральною церковною асамблеєю.

Синодальна адміністрація містить у собі: 1) Комітет секретаріату Святійшого Синоду, що складається із трьох ієрархів, які обираються Архиєрейським Синодом; 2) Комітет із догматичних, моральних, канонічних і церковно-законодавчих питань; 3) Комітет із богослужбових питань і церковного мистецтва; 4) Комітет духовної освіти; 5) Комітет зовнішніх церковних зносин; 6) Видавничий комітет; 7) Комітет християнського виховання молоді; 8) Пастирський комітет; 9) Фінансовий комітет. До кожного комітету, крім Комітету секретаріату Святійшого Синоду, входять по три обов'язкових члена в єпископському сані, котрі обираються Святим Архиєрейським Синодом за пропозицією Постійного Синоду терміном на 3 роки. Члени, які обираються, призначаються Архиєрейським Синодом за пропозицією обов'язкових членів. Обов'язковими членами комітетів можуть бути єпископи, які перебувають на покої. Центральним адміністративним органом церковної влади, який виконує постанови всіх вищих органів церковної влади, є Архиєпископ Афінський і всієї Еллади.

8.5. Порівняльна характеристика устрою вищої влади автокефальних Православних Церков. Устрій вищої влади Сербської, Румунської, Болгарської та Елладської Церков виявляє велику подібність. Пов'язана вона з цілою низкою обставин: по-перше, ці Церкви, на відміну від древніх Східних Церков чи Американської, Польської і Чехословацької, є національними Церквами, що об'єднують переважну більшість віруючих своїх народів; по-друге, Матір'ю всіх їх є Константинопольська Церква; а, по-третє, свою автокефалію вони або вперше набули (Румунська й Елладська Церкви), або відновили

(Сербська Церква), або одержали фактично, хоча і без згоди кіріархальної Церкви (Болгарська Церква) в одну й ту ж епоху – у XIX ст. Подібність в устрої їхнього управління полягає в тому, що органи вищої церковної влади в усіх цих Церквах, незважаючи на те, що називаються вони по-різному, по суті ті самі: Глава і Перший єпископ Церкви – Патріархи – у Сербській, Румунській і Болгарській; Архієпископ – у Елладській; вищий колегіальний орган церковної влади, до компетенції якого входить рішення питань віровчительного, канонічного і литургічного характеру, – Архієрейський Собор, що включає в себе весь помісний єпископат (Святий Архієрейський Собор – у Сербській Церкві, Священний Синод – у Румунській Церкві, Святійший Синод у повному складі – в Болгарській Церкві, Святійший Архієрейський Синод – у Елладській Церкві); постійно діючий орган Архієрейського Собору, що складається з декількох архієреїв, це: Святий Архієрейський Синод – у Сербській Церкві; Постійний Синод – у Румунській Церкві; Святійший Синод у малому складі – у Болгарській Церкві, Постійний Синод – у Елладській Церкві.

Адміністративні, господарські та фінансові питання вирішуються в цих Церквах Соборами, що включають до свого складу представників усіх станів: архієреїв, кліриків і мирян. Патріарша Рада – у Сербській Церкві, Національні Церковні Збори – в Румунській Церкві, Церковно-народний собор – у Болгарській Церкві, Генеральна церковна асамблея – в Елладській Церкві. Ця представницька установа формує свій виконавчий орган: Патріарший адміністративний комітет – у Сербській Церкві, Національна церковна рада – у Румунській Церкві, Верховна Церковна рада – у Болгарській Церкві. Центральна Церковна рада – у Грецькій церкві. У Сербській Церкві судова влада, крім Архієрейського Собору та Синоду, здійснюється також особливою установою – Великим Церковним судом.

Головна відмінність церковного устрою всіх чотирьох церков від структури вищої влади Російської Православної Церкви полягає в тому, що по-перше, у Російській Церкві вищий орган церковної влади, Помісний Собор, має повноваження одночасно Архієрейського Собору та Собору із представників духовенства й мирян. Особливого ж органу, подібного до Румунських Національних церковних зборів чи Болгарського Церковно-народного собору, у нас немає. Не існує в нас також і постійно діючого органу церковної влади, який включав би, крім єпископів, кліриків і мирян. Подібна установа, проте, проіснувала в Російській Православній Церкві кілька років (після Помісного Собору 1917–1918 рр.), і називалася вона тоді Вищою церковною радою.

9. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РИМСЬКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

9.1. Папа. Розділ Римсько-католицького Кодексу канонічного права про вищу церковну владу починається із преамбули, у якій мовиться, що, подібно до того, як за встановленням Спасителя св. Петро й інші апостоли складали єдину колегію, так і Римський первосвященик, спадкоємець Петра, і єпископи, спадкоємці апостолів, складають єдине ціле.

Єпископ Римської Церкви, на якому лежить відповідальність, покладена Господом на першого серед апостолів – Петра, є главою єпископської колегії, вікарієм Христа і пастирем усієї земної Церкви; йому належить у

Церкві влада ординарна, верховна, повна, безпосередня й універсальна. Цю повну й верховну владу в Церкві він одержує через законне обрання, прийняте ним, і через єпископське висвячення. Тому якщо верховним первосвящеником обирається єпископ, то він стає таким після того, як висловить свою згоду, а якщо не єпископ, то він повинен бути негайно висвячений у єпископа. У разі відмови Римського первосвященника прийняти покладену на нього відповідальність, необхідно, щоб відмова була зроблена ним із власної волі, без примусу, і висловлена цілком однозначно.

Римський первосвященик має владу не тільки над усією Церквою, але й над кожною з помісних Церков. Виконуючи місію верховного пастиря Церкви, римський первосвященик завжди діє у співробітництві з іншими єпископами та всією Церквою, але від нього одного залежить, чи буде ця місія виконуватися ним одноосібно чи колегіально (при цьому враховуються потреби Церкви).

Вироки та декрети римського первосвященника оскарженню і скасуванню не підлягають; апеляції на них не подаються.

Єпископи надають допомогу Римському первосвященику у виконанні його місії, і організаційні форми такої допомоги можуть бути різними, наприклад, шляхом проведення Собору єпископів. Йому допомагають також кардинали й інші особи та установи: всі вони діють за його дорученням і від його імені. Коли Римська кафедра вдовіє, ніяких перетворень в управлінні церковному не проводиться, діють лише закони, спеціально видані на цей випадок.

Главою Колегії єпископів є Верховний первосвященик, без згоди якого вона не може виносити жодного рішення. Свою владу над Церквою Колегія єпископів найбільш досконало здійснює у формі Вселенських Соборів. Її влада здійснюється також шляхом одностайних дій єпископів,

розсіяних по всьому світі, коли до цих дій закликає їх Римський первосвященик.

Римський первосвященик вибирає ті чи інші форми колегіального здійснення церковної влади очолюваним ним єпископатом.

Лише Римському первосвященику належить право скликати Вселенські собори, головувати на них особисто або через своїх представників, а також переривати їхнє діяння, переносити терміни їхнього скликання та розпускати собори. Йому належить право затверджувати соборні постанови.

Усі єпископи, що є членами колегії, і тільки вони одні, мають право й обов'язок брати участь у Вселенських соборах з вирішальним голосом. Участь інших осіб у Соборах допускається за рішенням вищої церковної влади, якщо це необхідно для блага Церкви.

Якщо Апостоличний престол овдовіє під час діянь Собору, то діяння перериваються, і лише новому первосвященику належить право розпорядитися про поновлення і продовження їх чи розпустити Собор.

Постанови Вселенського Собору не мають сили без затвердження їх Римським первосвящеником.

9.2. Синод єпископів. Єпископи, що є представниками різних регіонів світу, регулярно збираються у встановлений час для того, щоб здійснювати безпосереднє єднання між первосвящеником і єпископами, допомагати Римському первосвященику своїми порадами у справі зміцнення віри і звичаїв, збереження церковної дисципліни, а також для дослідження питань, пов'язаних із діяльністю Церкви у всьому світі.

Синод єпископів обговорює питання і висловлює свої побажання, але він не має права виносити рішення, обов'язкові для виконання, якщо таке право не буде в кожному окремому випадку надане Синоду первосвящеником.

Синод єпископів безпосередньо підлеглий Римському єпископу, що скликає його, визначає місце і час проведення, ратифікує вибори одних членів Синоду, призначає інших і затверджує коло питань, що розглядається, встановлює порядок денний і головує на засіданнях особисто чи через своїх представників, закриває, перериває чи розпускає Синод.

Синод єпископів скликається на чергову та позачергові генеральні асамблеї для обговорення питань, що стосується блага всієї Церкви, чи на місцеві асамблеї, на яких обговорюються питання, що стосуються життя Церкви в окремих регіонах світу. У цих асамблеях беруть участь як єпископи, що обираються на місцевих єпископських конференціях, так і єпископи, що призначаються папою.

Синод єпископів має свій постійний секретаріат, очолюваний генеральним секретарем; його призначає первосвященик. До складу секретаріату входять єпископи: як обрані Синодом, так і призначені Римським єпископом. На кожну асамблею синоду Римський первосвященик призначає одного чи декількох особливих секретарів, повноваження останніх зберігаються до завершення конференції.

9.3. Кардинали. У Римській Церкві кардинали складають колегію, якій належить право обрання Римського первосвященика. Кардинали також допомагають Римському первосвященику у виконанні його місії (колегіально, коли вони скликаються для обговорення особливо важливих питань, чи індивідуально, виконуючи ті чи інші доручення первосвященика).

Колегія кардиналів складається з кардиналів трьох ступенів: єпископської, пресвітерської та дияконської. Кардинали-єпископи носять титул єпископів субурбікарних (приміських церков Рима; до їх числа належать також латинські й уніатські патріархи з титулами їхніх патріарших кафедр). Кардинали-пресвітери і кардинали-диякони одержують від папи титул або дияконію в Римі.

Кардинал-дуайан (старійшина кардиналів) носить титул Остійського єпископа.

Кардиналів Римський єпископ обирає з числа єпископів і пресвітерів: пресвітери після піднесення до ступеня кардиналів висвячуються в єпископів.

Старійшина кардиналів головує в колегії кардиналів; у разі його відсутності головує віце-дуайан (заступник старійшини). Старійшина не має влади над іншими кардиналами, хоча і є першим серед рівних кардиналів. Старійшина і його заступник мають резиденцію в Римі.

Кардинали допомагають верховному Пастирю в управлінні Церквою, збираючись за наказом Первосвященника на чергові і надзвичайні консисторії, у яких головує Римський первосвященик.

Кардинали, що очолюють дикастерії й інші постійні установи Римської курії та міста Ватикана, досягши 75-літнього віку, просять у Римського єпископа відставки.

Кардинал-старійшина, його заступник чи найстарший із кардиналів-єпископів здійснює рукоположення обраних на Римську кафедру осіб, які не мають єпископського сану. Кардинал-протодиякон повідомляє народу ім'я новообраного первосвященника.

Кардинали, що займають які-небудь посади в курії і не мають своїх єпархій, постійно знаходяться в Римі; кардинали, що керують своїми єпархіями, зобов'язані прибувати в Рим на виклик папи.

Кардинали, що мають титули субурбікарних єпископів або титули чи дияконію в римських Церквах, допомагають своїми порадами в управлінні цими Церквами, але не мають щодо них адміністративної влади.

Верховному Первосвященнику в управлінні церквою постійно допомагає римська курія. Вона складається з державного секретаріату чи секретаріату папи, Ради публічних справ Церкви, конгрегацій, трибуналів та інших установ.

9.4. Легати. Римський первосвященик призначає легати і направляє їх у Церкви різних держав і районів світу, а також акредитує їх при державній владі різних країн, дотримуючись при цьому норм міжнародного права.

Легати є постійними представниками Римського папи при окремих Церквах і урядах. Апостоличний престол у міжнародних установах, на конференціях і асамблеях представляють також спеціальні делегати і спостерігачі.

Головна задача папського легата полягає в тому, щоб підтримувати постійний і надійний зв'язок між Апостоличним престолом і помісними Церквами. Легат інформує папу про стан і життя Церкви; допомагає її єпископам своїми порадами; надає допомогу єпископським конференціям у призначенні єпископів, у встановленні прийнятних взаємовідносин між Католицькою Церквою та іншими Церквами й церковними громадами, а також із нехристиянськими релігійними громадами, у захисті інтересів Церкви й Апостоличного престолу перед главами держав; і з інших питань. Усі ці повноваження він одержує від Апостоличного престолу.

Папський легат, акредитований при уряді тієї чи іншої країни, сприяє підтримці взаємовідносин між Апостоличним престолом і державною владою, вирішує питання, пов'язані з відносинами між Церквою державою, особливо, які стосуються розробки та дотримання конкордатів і подібних до них угод.

Кафедра легата вилучена з підпорядкування місцевій церковній владі (крім справ, пов'язаних з укладанням шлюбів). Легат може здійснювати богослужіння в усіх храмах тієї Церкви, до якої він був надісланий, повідомивши про це місцеву церковну владу.

Повноваження легата не скасовуються і в разі, коли Апостоличний престол вдовіє (якщо папою не буде зроблено особливого розпорядження).

9.5. Православна канонічна оцінка системи управління Католицькою Церквою. Розглядаючи питання

про структуру вищої влади Римсько-католицької Церкви, з характерним для неї безмежним абсолютизмом папських прав, стає цілком ясно, що еклезіологія, що лежить в основі католицького церковного устрою, рішуче розходиться з православною еклезіологією, а римсько-католицькі канони, викладені вище, не ґрунтуються на древніх канонах. Римсько-католицький церковний устрій, що склався в середньовіччя і з того часу не зазнав значних змін, являє собою щось зовсім нове і не відоме до того в церковному житті, хоча передісторія папізму починається ще тоді, коли Римська Церква залишалася в лоні Православ'я, а що стосується догматів віри, то вона була їх твердою охоронницею і захисницею. Однак вже в давнину римські єпископи претендували на першість не тільки честі, але і влади у Вселенській Церкві. Ці домагання привели зрештою до виникнення монархічного папізму, не відомого Древній Церкві.

10. ЄПАРХІАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ. КАНОНІЧНІ ПІДСТАВИ

10.1. Єпархія. Частина Вселенської і Помісної Церкви, яка управляється єпископом, – єпархія – на Заході називається діоцезом. Обидва ці терміни не збігаються за своїм значенням з аналогічними, що існували в давнину. У давнину діоцезом називали величезні області Римської імперії, кожна з яких містила в собі кілька провінцій. З відповідних цивільним діоцезам церковних областей виросли згодом Екзархати та Патріархати. А “єпархія” – це грецький синонім слова “провінція”, тобто відповідно до церковно-адміністративного розподілу область, на чолі якої стояв єпископ митрополії – столиці єпархії – митрополит. У кожній з таких провінцій – єпархій – було кілька єпископів.

У перші століття історії Християнської Церкви єпископ був у кожному місті, де існувала християнська громада; звичайна назва його області, тобто міста і прилягаючих до нього приміських селищ, – парікія. Згодом від цього слова відбулося слово “парохія”, що означає “парафія, приход”. Усе це треба мати на увазі, щоб не заплутатися в древніх термінах, які не збігаються за значенням, але етимологічно пов'язаних із прийнятими нині.

У давнину церковне життя зосереджувалося в містах, тому межі між периферіями єпископій були не особливо чіткими, і часто виникали непорозуміння. Як відзначав єпископ Никодим (Мілаш), “траплялося, що єпископ однієї області рукопокладав кліриків з області іншого єпископа, а деякі священики залежали від двох єпископів, траплялося також, що в одному місці було по 2 єпископи”.

Лише після припинення гонінь (313 р.) церковна влада змогла установити точні межі між церковними областями. II Вселенський Собор проголосив загальний принцип: *“Обласные епископы да не простирают своєю власти на Церкви, за пределами своєю области, и да не смешивают Церквей”* (2 прав.). А Халкидонський Собор ухвалив: *“По каждой епархии, в селах, или предградиях, сущие приходы должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов”* (17 прав.).

10.2. Єпархіальний єпископ і його обрання. У межах єпархії єпископ діє із владою, яка довірена йому Богом як спадкоємцю апостолів. В апостольське вік перші єпископи обиралися та поставлялися самими апостолами. Св. Климент пише в I Посланні до Коринфян: *“Апостоли були послані проповідувати Євангеліє нам від Господа Ісуса Христа. Ісус Христос від Бога. Христос був посланий від Бога, а Апостоли від Христа. Проповідуючи по різних країнах і містах, вони первістків із віруючих після духовного іспиту поставляли в єпископи та диякони для майбутніх віруючих”*.

Згодом, у післяапостольську епоху, було встановлено, що в обранні єпископів беруть участь єпископи найближчих громад, а також клір і народ як свідки добропорядності ставленика. Св. Кипріян Карфагенський, що жив у III ст., пише про обрання і поставлення єпископа: *“Потрібно ретельно зберігати і дотримуватись Божественного передання й апостольської постанови, що зберігається в нас майже в усіх областях, за яким для законного поставлення відомого народу предстоятеля повинні зібратися єпископи найближчих областей і здійснити обрання в присутності народу, якому цілком відоме життя осіб, що обираються, і який бачив всі їхні діяння”*.

Після прийняття Міланського едикту (313 р.) встановився наступний порядок обрання єпископів. У місто з кафедрою, що овдовіла, збиралися всі єпископи області на запрошення митрополита. I Нікейський Собор ухвалив: *“Єпископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам. Аще же сие неудобно, или по надлежащей нужде, или по дальности пути: по крайней мере три во едином месте да соберутся, а отсутствующие да изъявляют согласие посредством грамот: и тогда совершати рукоположение. Утверждать же таковые действия в каждой области подобает ея митрополиту”* (4 прав.).

I Вселенський Собор з особливою категоричністю підтверджує, що обрання єпископа не може відбутися без згоди митрополита (6 прав.). У цьому ж каноні передбачався порядок, відповідно до якого, якщо при обранні єпископа виявляться незгоди, справа вирішується більшістю голосів: *“...аще кто, без соизволения митрополита, поставлен будет епископом: о таком великий собор определил, что он не должен быть епископом. Аще же общее всех избрание будет благословно, и согласно с правилом церковным; но два или три, по собственному любопрению, будут оному перекословити: до превозмагает мнение большего числа избранных”*.

Вальсамон у своєму тлумаченні на 4-е прав. I Вселенського Собору висловлює думку, що Отці Собору встановили новий порядок виборів: *“У давнині обрання архиєреїв відбувалися на зборах громадян. Але Божественним Отцям не було це завгодно, щоб життя тих, кого висвятують, не піддавалося пересудам мирських людей; і тому вони визначили, щоб єпископ обирався обласними єпископами кожної області”*. З історії, однак, відомо: до I Нікейського Собору і після нього клір і народ збиралися для обрання архиєрея; клірикам і народу надавалося право виставляти своїх кандидатів; а головне, вони повинні були свідчити про достоїнства ставленика. Але вирішальне значення при обранні єпископа і в епоху гонінь і після I Нікейського Собору мали голоси архиєреїв. У 61 каноні Карфагенського Собору мова йде і про участь народу в обранні єпископа: *“Подобает определить и сие: аще когда приступим к избранию епископа, и возникнет некое прекословие, понеже были у нас в рассмотрении таковые случаи; дерзновенно будет трем токмо собраться для оправдания имеющего рукоположиться; но к вышеереченному числу да присоединится один или два епископа; и, при народе, к которому избираемый имеет быть поставлен, во-первых будет исследование о лицах прекословящих; потом да присовокупится к исследованию объявленное ими, и когда явится чистым пред лицом народа, тогда уже да рукоположится”*.

Народ брав участь в обранні єпископа як свідок. А вже в IV ст. дійсно виявилася тенденція усувати від участі у виборах “юрбу” (οχλος). Правило 13-е Лаодикійського собору передбачає: *“Да не будет позволяемо сбору народа избирати имеющих произвестися во священство”*. Вальсамон з цього правила робить висновок: *“У давнину обиралися народом не тільки єпископи, але і священники, що й заборонено”*. Але у правилі мовиться все-таки не про народ (λαος), а про юрбу, чернь – οχλος. Тому більш точним

представляється тлумачення Зонари: “Не тільки обрання єпископів здійснювати заборонено збіговиську черні, але не дозволено обирати і священників”.

Історія свідчить про те, що пізніше, щоб уникнути заворушень і смут при обранні єпископа мирян почали представляти знатні люди. Таким чином, стан мирян не усувався цілком від обрання єпископа, але їх представляло вже не випадкове “збіговисько народу”. Постанова про це внесена в 137 новелу Юстиніана, що ввійшла в 1-й титул “Номоканона”. Однак світська влада не могла мати вирішального значення при обранні єпископа.

VII Вселенській Собор визнав за необхідне заново розглянути питання про обрання архиєреїв. Підтверджуючи колишні канони (Апост. 30, I Всел. 4), Отці Собору у 3-му правилі ухвалили: *“Всяке обрання в єпископа, чи пресвітера, чи диякона, що здійснюється мирськими начальниками, нехай буде не дійсне за правилом (Апост. 30), яке говорить: “Якщо який єпископ, мирських начальників уживши, через них одержить єпископську в Церкві владу, нехай буде вигнаний, і відлучений, і всі спільники його...”*

У давнину переміщення єпископів із кафедри на кафедру в принципі не допускалося. Єпископ – наречений Церкви, у яку поставлений. Згідно з 14-м Апостольським правилом, *“не позволительно епископу оставлять свою епархию и во иную переходить, еще бы и от многих убеждаем был, разве когда будет некоторая вина благословная, сие творити его понуждающая, яко могущего большую пользу обитающим тамо принести словом благочестия. И сие не по своему произволу, но по суду многих епископов и по сильнейшему убеждению”*.

Винятки допускалися, але в давнину вони були нечастими. На єпископську кафедру найчастіше обирався пресвітер. Тому ставленик після обрання висвячувався в єпископський ступінь. Згідно з 1-му правилом Св. Апостолів, *“єпископа поставляють два чи три єпископи”*. Як писав професор А.С. Павлов, “це правило ґрунтується на тому, що оскільки всі єпископи за правами духовної влади рівні між собою, то один єпископ, звичайно, не може рукоположити іншого, рівний – рівного, а оскільки рукоположення є актом вищої влади, то воно і може бути дійсним чином здійснене тільки собором, який складає щодо окремого єпископа вищий церковноурядовий орган”.

Зонара у тлумаченні на 4-е правило I Нікейського Собору, узгоджуючи цей канон з 1-м Апостольським правилом, писав: “Видимо, це правило суперечить першому правилу Священних Апостолів; бо те наказує, щоб єпископ рукопокладався двома чи трьома єпископами, а це – трьома... Але вони не суперечать одне одному. Тому що правило Священних Апостолів рукоположенням (χειροτονία) називає висвячення і покладання рук, а правило цього Собору поставленням і рукоположенням називає обрання... А після обрання затвердження його, тобто остаточне рішення, покладання рук і висвячення правило надає митрополиту області...”.

У канонах передбачений і час поставлення єпископа на кафедру, що вдовіє: *“Щоб поставлення єпископів здійснювалися протягом трьох місяців, хіба неминуча нужда змусить продовжити час зволікання”* (25 прав. Халкидонського Собору).

Права й обов’язки архиєрея визначаються тим, що він є верховним учителем віри у своїй єпархії, первосвященником своєї Церкви та головним правителем її справ. Єпископу, як вчителю, довірене проповідування Євангелія та поширення християнського вчення в народі. Апостол Павло вчив Тимофія: *“Проповідай слово, настоюй в час і не в час, викривай, забороняй, благай з усяким довготерпінням і повчанням”* (2 Тим. 4, 2). У 58-му правилі Св. Апостолів сказано дуже переконливо: *“Єпископ, чи пресвітер, який не дбає про причт і про людей, і не вчить їх благочестю, нехай буде відлучений. Якщо ж залишиться в цьому недбальстві та лінощах, нехай буде вигнаний”*. Пресвітери проповідують за дорученням єпископів.

Як первосвященик єпископ може здійснювати в єпархії всі священнодійства: винятково йому належить право рукоположення священників, дияконів і нижчих кліриків (1 Тим. 5, 22; Тит. 1, 5; Апост. 2; Трулл. 33; 7 Всел. 14; Лаод. 26), освячення антими́нсів. У 31-му правилі Трулльського Собору сказано: *“Визначаємо, щоб священнослужителі, які священнодіють, чи хрестять у молитовних храмах, що знаходяться всередині будинків, діяли це не інакше, як із волі місцевого єпископа”*. Вальсамон у тлумаченні на це правило

зауважує: “Для того ймовірно придумані й антимінси й приготовляються від місцевих архиєреїв у той час, коли вони здійснюють освячення церкви, щоб класти їх на святі трапези молитовних храмів і щоб вони цілком заміняли приналежності святого жертовника і дошки святої трапези, тобто здійснення освячення, і разом щоб свідчили, що з єпископського дозволу в молитовному будинку відбувається священнодійство”.

Ім'я єпископа підноситься за богослужінням у всіх храмах його єпархії: *“Аще которой пресвитер или диакон, по некоторым обвинениям, зазрев своего епископа, прежде соборнаго изследования и рассмотрения, и совершеннаго осуждения его, дерзнет отступить от общения с ним, и не будет возносить имя его в священнх молитвах на Литургиях, по церковному преданию: таковий да лишится всякия священнической чести. Ибо поставленный в чин пресвитера, и восхищающий себе суд, митрополитам предоставленный, и, прежде суда, сам собою осуждати своего отца и епископа усиливающийся, не достоин ни чести, ниже наименования пресвитера”* (Двокр. 13).

Від єпископа, як головного правителя церковними справами єпархій, залежать усі пресвітери, диякони та церковнослужителі, всі храми, молитовні будинки й монастирі єпархії. *“Клірики при богодільнях, монастырях і храмах мученицьких, нехай перебувають, за переданням Святих Отців, під владою єпископів кожного міста – постановляє Халкидонський Собор у 8-му правилі, – і нехай не визволяються, через зухвалість, з-під управління свого єпископа”*.

Єпископ має право заборонити клірику священнослужіння, збільшити чи зменшити накладену епітимію: *“Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбствовать, или большее время покаяния приложить”* (Анкір. 5).

Із прав єпископа впливають і його обов'язки: суворо й безумовно коритися святим канонам і постановам вищої церковної влади, безперервно перебувати у своїй єпархії, а залишати її на короткий час не інакше як з відома належної влади: *“Не должно, не прилично, и не полезно епископу, не имеющему никакой нужды или дела трудного, оставлять церковь свою на время более продолжительное (3 седмицы), и огорчати ввереный ему народ”* (Сард. 11).

Що стосується вищої церковної влади, то на архиєрея покладений обов'язок поминати за богослужінням ім'я свого митрополита чи патріарха (Двокр. 14), не робити нічого, що перевищує його владу, без відома першого єпископа (Апост. 34), з'являтися на запрошення першого єпископа на архиєрейський собор: *“Епископам, которые не приидут на Собор, хотя находятся в своих градах, и притом пребывают в здравии, и свободны от всякаго необходимаго и неотложнаго занятия, братолюбно сказать слово прещения”* (IV Всел. 19). Це положення повторене в 8-му каноні Трулльського Собору. Для розмежування прав архиєреїв, які управляють різними єпархіями, канони забороняють єпископам проповідувати в чужій єпархії (VI Всел. 20), здійснювати там рукоположення без згоди єпархіального архиєрея (Анкір. 13) чи рукопокласти чужого клірика без звільнення його від свого єпископа (Сард. 15), привласнювати собі парафії, що належать іншій єпархії (IV Всел. 17).

У той же час у силу кафолічної єдності Церкви, кожен архиєрей зобов'язаний поважати й визнавати постанови, розпорядження і вироки інших єпископів: *“Аще который пресвитер, или диакон, от епископа во отлучении будет, – говорится в 32-му Апостольскому правилі, – не подобает ему в общении прияту быти иным, но точию отлучившим его: разве когда случится умереть епископу, отлучившем его”*. Якщо одна єпархія має потребу у кліриках, а в іншій їх надлишок, то єпископ, який має надлишок кліриків, повинен уступити по-братськи своїх кліриків тому, хто потребує. У 66 (55)-му правилі Карфагенського Собору передані слова двох Отців: *“Постуметиан епископ рек: но аще един епископ имеет множество клириков, то сие множество другого долженствует помощи мне. Аврилий епископ рек: подлинно, как ты помог другой Церкви, так имеющий большее число клириков будет побужден из числа их уделить тебе для рукоположения”*.

10.3. Органи єпархіального управління. Для надання допомоги єпархіальному архиєрею в управлінні великими і багатолюдними єпархіями засновані особливі кафедри – вікарних архиєреїв. У IV столітті хорєпископи, які залежать від єпархіального архиєрея, були майже в кожній єпископії (у малих містах чи навіть у селах). У 10-му каноні Антіохійського Собору права хорєпископів визначені так: *“Святий Собор за благо разсуждал, чтобы состоящие в малых градах или селах предстоятели, или так называемые хорєпископы, знали свою меру, ... чтобы они управляли токмо подчиненными им Церквами, и ограничивали ими свое попечение и распоряжения, чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей, ... а поставляти пресвитера или диакона не дерзали без воли сущаго в граде епископа, которому подчинен хорєпископ и его округ”*. Але вже в середині IV сторіччя інститут хорєпископства почав зникати з життя Церкви. У 57-му правилі Лаодикійського Собору заборонялося ставити нових хорєпископів: *“Не побобает в малых градах и селах поставляти епископов, но периодеетов; а поставленным уже прежде, ничего не творити без воли епископа града”*. Але і після того, як припинилася практика поставлення хорєпископів, у деяких єпархіях на допомогу правлячому єпископу висвячувалися єпископи-помічники, з титулами раніше існуючих і скасованих єпархій – титулярні єпископи, які згодом стали праобразом вікарних єпископських кафедр. Древні хорєпископи, на відміну від вікарних єпископів нового часу, керували своєю малою областю, яка складає частину єпархії.

Помічниками єпископа в управлінні єпархії були і пресвітери, особливо ті, котрі служили в кафедральному храмі. У III ст. при кафедрах скрізь майже існували пресвітеріуми – пресвітерські ради. У IV-V ст. обов'язки окремих членів пресвітеріума знаходять своє закріплення в канонах (Гангр. 7, 8; Феоф. 10; IV Всел. 2, 3, 23, 25, 26). Особливо часто в цих канонах згадується посада економа.

Як інститут, найбільш повний розвиток пресвітеріум одержав у Константинопольській Церкві, за прикладом якої влаштовувалися пресвітерські ради і в інших Церквах Візантії. Серед посадових осіб Константинопольського пресвітеріума були економ; сакеларій, який завідував монастирськими справами; скевофілакс – ризничий; хартофілакс – охоронитель офіційних документів; сакелій, на піклуванні якого знаходилися парафіяльні церкви та парафіяльне духовенство; протекдик – головний адвокат у церковних справах; протопресвітер – йому довірялися богослужбові справи й іспит ставлеників у пресвітери й диякони; ієромнімон, що допомагав протопресвітеру в завідуванні богослужбовими справами; канстрізій – помічник скевофілакса (ризничого); референдарій – посередник між єпископом (Патріархом) і державною владою; логофет – рахівник і помічник протекдика та хартофілакса; іпомніматограф – помічник хартофілакса, що завідував нотаріальними справами. За винятком протопресвітера, всі ці посадові особи могли бути і не пресвітерами, а дияконами.

Після скасування інституту хорєпископів окремі частини єпархії почали керуватися пресвітерами, так званими періодевтами, призначеними єпархіальними архиєреями (Лаод. 57). Пізніше з посади періодевта виникла посада протопопа (*протопапаδης*). Посади періодевтів і протопопів не були довічними і не були пов'язані з особливим церковним ступенем. У грецьких Церквах, де єпископів багато, а паства єпархій нечисленна, ні в давнину, ні в наш час ця посада не одержала такого розвитку, як у слов'янських Церквах, і особливо в Росії, де єпархії в багато разів перевищують грецькі кількістю пасомих і кількістю храмів і де тому єпархіальному архиєрею важко здійснювати постійний нагляд за всіма парафіями.

11. ЄПАРХІАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ В РОСІЙСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ (ІСТОРИЧНИЙ НАРИС)

11.1. Єпархіальне управління до запровадження Святійшого Синоду. Російська Православна Церква заснована як митрополія Константинопольського Патріархату. Аналогічно візантійським митрополіям, вона була розділена на єпископії – єпархії. Єпархії

ці більші візантійських митрополичих округів, проте Російська Церква і в давнину, і в синодальну епоху, і в наш час не мала і не має двоступеневого розподілу.

Права й обов'язки єпархіального архиєрея в Древній Русі відповідали канонічним вимогам. Він був верховним учителем, первосвященником і головним начальником у своїй єпархії. У древній Русі єпископ, що був первосвященником окремого напівсамостійного князівства, був часто головним радником князя і в державних справах; тому єпископський сан оточений був незрівнянно більшою пошаною і блиском, ніж у Візантії; цьому сприяла також обширність і багатолюдність російських єпархій.

Інститут вікарних єпископів невідомий Древньої Русі, але при первосвятителях-митрополитах іноді був єпископ, який допомагав йому в управлінні його єпархією. Св. Олексій за життя митрополита Феогноста, не маючи своєї єпархії, був помічником первоієрарха. Після падіння Золотої Орди єпископи Сарські та Подонські, які оселилися поблизу Москви в Крутицях і після впровадження Патріаршества носили титул митрополитів Крутицьких, виконували обов'язки помічників Московських Первосвятителів в управлінні митрополичою, а потім Патріаршою областю. У 1698 р. Патріархом Адріаном і царем Петром дозволено Київському митрополиту Варлааму (Ясинському) мати свого вікарія.

І в Древній Русі колегіальним помічником архиєрея в управлінні єпархією був своєрідний пресвітеріум: єпархіальне духовенство збиралося в так звану соборну неділю, на "соборики", які обговорювали найважливіші церковні й пастирські справи. Постійними помічниками архиєрея були клірики (крилошани) соборної Церкви. Для ведення судових і адміністративних справ єпископ залучав і світських чиновників: бояр, дворян, дяків, піддячих. У патріаршу епоху за зразком Патріарших приказів у єпархіях відкривалися прикази духовних справ, казенні прикази, Приказовий персонал складався з духовних і світських осіб. Місцевий нагляд над духовенством по окремих округах, на які поділялася єпархія, здійснювали намісники, десятильники і попівські старости.

11.2. Єпархіальне управління в синодальну епоху. Права й обов'язки єпископів, органів єпархіальної влади, як і всі сторони церковного життя, підлягають детальній регламентації. Згідно з "Духовним регламентом", укладеним архиєпископом Феофаном, при поставленні архиєрея кандидати на єпископство намічалися Святійшим Синодом, і список обраних підлягав затвердженню Государем, який у більшості випадків затверджував того, хто займав у ньому перше місце. Члени Синоду в цьому випадку представляли собор єпископів, що передбачається древніми канонами при обранні єпископа, а монарх – висловлює сукупний голос мирян.

У 1716 р., ще до видання "Духовного регламенту", складена була нова форма клятвенної обіцянки, що виголошувалася російськими архиєреями разом зі сповіданням віри перед хіротонією. Крім відомих і в грецькій, і в древній російській практиці обіцянок дотримуватись церковних передань, св. канонів, оберігати церковний мир, управляти паствою в дусі євангельської лагідності і виявляти послух вищій церковній владі, у синодальний період клятавена обіцянка включала і такі клятви, як: 1) нікого не піддавати анафемі і не відлучати від Церкви із власної волі; 2) з відпавшими поводитися миролюбно, лагідно й розсудливо; 3) ченців тримати у всій суворості чернечих уставів; 4) не будувати церков без потреби і не ставити церковнослужителів понад міру; 5) щорічно або щонайменше один раз на два роки оглядати свою єпархію; 6) мертвих тіл, формально не оглянутих, не видавати за святі мощі; 7) тих, що удавано біснуються (крикливиць), карати духовними засобами і віддавати світській владі; 8) не допускати вигаданих чудес від ікон і джерел; 9) не втручатися в мирські справи. До клятвенної обіцянки приєднувалася загальна державна присяга на вірнопідданче служіння Самодержцю і покору законам, що виходять від нього.

На єпархіального архиєрея як на головного вчителя віри в синодальну епоху покладалася нагляд над усіма духовними школами єпархії: академіями (там, де вони були), семінаріями та духовними училищами, а також контроль за викладанням Закону Божого у світських школах. Йому ж підлеглі були й церковно-парафіяльні школи. Як первосвященник своєї місцевої Церкви, єпархіальний архиєрей мав усі права, що належать йому згідно з

канонами. Однак освячення мира здійснювалося в Росії не всіма архиєреями (а лише в Москві й Києві). Звичай забороняв єпископу, як ченцю, здійснювати таїнство шлюбу.

Про владу архиєрея як головного правителя церковних справ своєї єпархії в “Духовному регламенті” сказано: *“Ведомо же всем буди, что всяк коего-либо чина человек подлежит в духовных делах суду того епископа, в епархии которого пребывает, доколе в ней пребывает”*. Але найважливіші церковні справи єпархії: відкриття нових парафій і скасування старих, заснування й закриття монастирів, духовних шкіл єпископи не вирішували власною владою, а подавали свої клопотання з них у Синод. У Синоді розглядалася і значна частина шлюботорозлучних справ. Без попереднього дозволу Синоду єпархіальний архиєрей не міг нікого публічно відлучити від Церкви.

Як вищі духовні сановники, архиєреї мали й високі державні відзнаки. За табелем про ранги митрополити, архиєпископи і єпископи прирівнювалися до трьох перших класів військових і цивільних начальників. З часів імператора Павла (1796–1801 рр.) архиєреї нагороджувалися вищими орденами, за винятком тих, котрі перейшли до Російської корони від Речі Посполитої. Ці ордени архиєреї могли носити на рясках поза храмом, але не на священних облаченнях.

У синодальну епоху одержує широке розповсюдження інститут вікаріїв, головних помічників єпархіального архиєрея в єпископському сані. Вже в 1708 р. при Новгородському архиєпископі почав перебувати вікарій із титулом єпископа Карельського і Ладозького. За Катерини II Синод дозволив своїм членам мати вікаріїв. Вікаріатства почали відкриватися і в тих єпархіях, де в цьому була потреба: при найстарших архиєреях-митрополитах і в особливо великих єпархіях. Проте до середини XIX ст. вікаріатські кафедри були відкриті в небагатьох єпархіях. Лише в другій половині цього сторіччя вікаріатства були засновані майже в усіх єпархіях.

Вікарії титулувалися по одному з повітових міст єпархії. Вони мали право ставити церковнослужителів у своїх повітах, а за дорученням єпархіального архиєрея – і священнослужителів. Крім того, їхньому віданню могли довірятися окремі галузі церковного управління: нагляд за церковно-парафіяльними школами, жіночими монастирями, свічковими заводами. Відповідно до указу від 13 квітня 1793 р., вікарії не мали ні своїх кафедральних соборів, ні консисторій. Передсоборне Присутствіє 1906 р. визнало бажаним, щоб вікарії були кандидатами на заміщення єпархіальних кафедр і щоб їхні права були розширені Синодом.

На початку синодальної епохи установи, що допомагали єпархіальному архиєрею, іменувалися по-різному духовними приказами, консисторіями, декастеріями, духовними правліннями.

Указом від 9 липня 1744 р. всі колегіальні установи з управління єпархіями одержали однакове найменування – Духовних консисторій. Відповідно до Уставу Духовних консисторій, виданому 27 березня 1841 р. і переглянутому в 1883 р., консисторія – це присутнє місце, через яке архиєрей керує єпархією і вершить у ній духовний суд. Разом із архиєреєм Консисторія одержувала укази від Синоду. Консисторії склалися з 5–7 (а іноді й більше) членів, що обиралися з числа архимандритів, ігуменів, ієромонахів, протоієреїв, священників і затверджувалися за поданням архиєрея Синодом. У такому ж порядку члени консисторії звільнялися. Для провадження справ при консисторії була особлива канцелярія. Її очолював світський чиновник-секретар, який призначався і звільнявся Синодом за пропозицією обер-прокурора. Секретар консисторії підкорявся як єпархіальному архиєрею, так і обер-прокурору Синоду, усі розпорядження якого він зобов’язаний був неухильно виконувати. Консисторії складали попередні рішення у всіх церковних справах єпархії і подавали свої протоколи на затвердження архиєрея (при цьому він не зобов’язаний був сам бути присутнім у консисторії). У випадку незгоди архиєрея з думкою консисторії виконувалася резолюція архиєрея.

В управлінні окремими частинами єпархії Єпархіальному архиєрею допомагали благочинні, котрі відповідали давньоруським попівським старостам. У 1698 р. Патріархом Адріаном була видана “Інструкція попівським благочинним смотрителям”. У 1775 р. Інструкцію переглянув Тверской архиєпископ Платон (Левшин), пізніше митрополит

Московський. У його редакції Інструкція була видана Синодом як офіційний документ. Благочинний призначався самим архиєреєм. В благочинницький округ входило 10–15 парафій. Якщо парафій в окрузі було понад 15, благочинному давався помічник. Благочинний зобов'язаний був двічі на рік об'їжджати свій округ і доповідати архиєрею про стан довірених його нагляду парафій. Відповідно до Інструкції, благочинний стежив за тим, щоб духовенство неухильно виконувало свої обов'язки, які стосуються богослужіння, розпорядження церковним майном і ведення метричних книг. Про всі недоліки благочинний зобов'язаний був негайно повідомляти архиєрею. Він міг робити братські застереження священикам, які допускали незначні провини, а дияконам і церковнослужителям – як покарання призначати поклони в храмі. З появою в парафіях псевдовчителів, “ханжів”, крикливиць благочинний повинен був, якщо його вмовлення не мали успіху, сповіщати про це органам прокурорського нагляду. Щороку благочинний подавав архиєрею звіт – так звані клірові відомості.

Для нагляду за монастирями архиєрей з числа монастирських настоятелів призначав одного, двох чи більше монастирських благочинних. Нагляд за жіночими монастирями доручався благочинному чоловічих монастирів, а в окремих випадках – доглядачкам благочиння з числа ігумень.

11.3. Єпархіальне управління за визначеннями Помісного Собору 1917-1918 рр. Собор 1917-1918 рр., на якому обговорювалися найважливіші церковні справи, розглянув і питання про єпархіальне управління.

Доповідь на цю тему від імені відділу єпархіального управління зробив професор А.І. Покровський. Проект організації єпархіального управління, запропонований даним відділом, явився, за словами доповідача, “посильною спробою повернути Церкву до ідеалу єпископально-общинного управління, до того порядку, який для Церкви є ідеалом в усі часи”.

Серйозні суперечки розгорілися навколо положення проекту про те, що єпископ керує єпархією за соборного сприяння кліру та мирян. Пропонувалися різні поправки: метою одних було різкіше підкреслити Боговстановлену владу спадкоємців апостолів (архиєпископ Тамбовський Кирило пропонував включити до “Визначення про єпархіальне управління” слова про одноосібне управління єпископа, здійснюване лише “за допомогою єпархіальних органів управління та суду”; а архиєпископ Тверський Серафим говорив навіть про неприпустимість залучення мирян до управління єпархією); інші поправки переслідували протилежні цілі – наділити клір і мирян більш широкими правами в рішенні єпархіальних справ.

Професор І.М. Громогласов вніс пропозицію замінити формулу “за соборного сприяння кліру та мирян” словами “у єднанні з кліром та мирянами”. Поправка Громогласова була прийнята на пленарному засіданні, але Єпископська нарада, охороняючи канонічні підстави церковного устрою, відкинула цю поправку. В остаточній редакції “Визначення про єпархіальне управління” відновлена формула проекту, запропонована відділом єпархіального управління: “Єпархіальний архиєрей, за спадкоємством влади від святих апостолів, є предстоятель місцевої Церкви, управляючий єпархією за соборного сприяння кліру і мирян”.

Суперечності виявилися і щодо питання про заміщення кафедр, які вдовіють. Архиєпископ Тверський Серафим висловився за те, щоб обрання нового єпископа було справою самих архиєреїв. Його опоненти пропонували надати це клірикам і мирянам. Взяв гору компромісний варіант: “Архиєреї округу чи, за відсутності округів, Священний Синод складають списки кандидатів, у які після канонічного схвалення включаються і кандидати, визначені єпархією”. Самі ж вибори повинні здійснюватися архиєреями округу чи єпископами, призначеними Синодом, разом із кліром і народом єпархії. Призначення і переміщення архиєреїв за ініціативою вищої церковної влади допускалося лише у виняткових випадках.

4-е правило І Нікейського Собору передбачає обрання ставленика на кафедру, що вдовіє, єпископами митрополичого округу: “*Єпископа поставляти найбільш пристойно*”

всім тієї області єпископам". У давнину народ брав участь в обранні єпископа тільки як свідок його добропорядності і правої віри.

Собор установив 35-літній віковий ценз для кандидатів в архиєреї. Згідно з "Визначенням", єпископи повинні обиратися "з ченців чи не зобов'язаних шлюбом осіб білого духовенства і мирян, причому для тих та інших обов'язкове облачення в рясофор, якщо вони не приймають постригу в чернецтво". Ця умова точно відповідає вимозі 12-го правила Трульського Собору, хоча вона і розходиться з багатовіковою практикою Російської Церкви поставляти в єпископи винятково ченців мантиї. Рукоположення в єпископи рясофорних ченців не вкоренилося в нашій Церкві і після Собору 1917–1918 рр.

Відповідно до "Визначення", вищим органом, за сприяння якого архиєрей керує єпархією, є Єпархіальні збори, що обирається з кліриків і мирян на трирічний термін. Єпархіальні збори утворюють свої постійні виконавчі органи: Єпархіальну раду та Єпархіальний суд. Приймаючи це "Визначення", Собор керувався прагненням залучити клір і мирян до широкої участі в церковному управлінні. Але канонічна влада єпархіального архиєрея залишалася недоторканною. У ст. 23 "Визначення" було передбачено: "Без згоди архиєрея жодне рішення органів єпархіального управління не може бути втілене в життя".

2(15) квітня 1918 р. Собор виніс "Визначення про вікарних єпископів". Його принципова новизна полягала в тім, що до відання вікарних єпископів передбачалося віднести не тільки коло справ, що стосуються єпархіального управління, як це мало місце і в синодальний період, але і управління окремими частинами єпархії. Вікарні єпископи повинні були керувати своїми частинами єпархії "під загальним керівництвом єпархіального архиєрея на правах самостійних єпископів і перебувати в містах, за якими титулюються. Видання даного "Визначення" було продиктовано нагальною потребою у збільшенні числа єпархій і уявлялося першим кроком у цьому напрямку". Вже в 1920-і рр. в нашій Церкві нараховувалося не менше 200 архиєреїв.

На третій сесії Собором було винесено "Визначення про церковні округи". Посилаючись на те, що Собори 1666 р. і 1681–1682 рр. визнали доцільність утворення митрополичих округів, Собор 1917–1918 рр. ухвалив "заснувати в Російській Церкві церковні округи, а встановлення числа їх і розподіл по них єпархій" було доручено вищим органам церковного управління. Далеко не всі зміни, передбачені Помісним Собором 1917–1918 рр. удалося втілити в життя. Але всі положення Визначення Собору були канонічно бездоганними.

11.4 Єпархіальне управління по Положенню "Про управління Російською Православною Церквою" 1945 р. З огляду на реальні обставини церковного життя, що склалися в 1940-і рр., Помісний Собор 1945 р. у своєму Положенні "Про управління Російською Православною Церквою" переглянув "Визначення про єпархіальне управління", прийняте в 1918 р. Відділ 3 Положення озаглавлений "Єпархія". "Російська Православна Церква, – говорить в ст. 23, – розділяється на єпархії, межі яких повинні збігатися з цивільними межами – обласними, крайовими, республіканськими". Принцип відповідності церковних меж цивільним відповідає канонам (II Всел. 17; IV Всел. 38; Антіох. 9), практиці Древньої Церкви і традиціям Російської Церкви. У давнину на Русі єпархіальні межі погоджувалися з межами удільних князівств; у синодальну епоху – з адміністративним розподілом країни на губернії.

Відповідно до Положення 1945 р., єпархіальний архиєрей носить титул за своїм кафедральним містом. Ще за Заступника Місцєблюстителя Патріаршого Престолу Митрополита Сергія, у 1927 р., винесено була постанова про те, щоб єпархії іменувалися за новими назвами своїх кафедральних міст. Саме тоді і з'явилися титули єпископів Ленінградського, Калінінського, Куйбишевського. Канонічною підставою такого перейменування, що збентежило деяких церковних людей, є 7-е правило I Вселенського Собору: у ньому єпископ міста, яке в давнину іменувалося Єрусалимом, носить новий титул – за назвою міста, даному йому язичеським імператором Адріаном – Елія. Лише після того, як місто знову стало іменуватися Єрусалимом, єпископи Матері всіх Церков почали титулюватися Єрусалимськими.

На підставі ст. 24 Положення єпархіальний архиєрей призначається указом Святійшого Патріарха. У статті говориться лише про один момент у поставлений єпископа – про затвердження його обрання. Саме ж обрання здійснюється Синодом під головуванням Патріарха. 4-е правило I Вселенського Собору для обрання єпископа передбачає Собор принаймні трьох єпископів митрополії і згоду всіх інших, висловлену за допомогою видання грамот. У практиці нашої Церкви відсутніх єпископів представляють члени Синоду, які викликаються по черзі.

У положенні визначаються права й обов'язки єпархіальних архиєреїв щодо своїх єпархій, вищій церковній владі і державній владі. Єпархіальний архиєрей стоїть на чолі єпархії; він "є відповідальним главою довіреної йому єпархії". У єпархії йому належить уся повнота влади; зокрема, право звертатися з архіпастирськими посланнями до своєї пастви; він призначає посадових осіб єпархії і настоятелів храмів, дає їм указівки, одержує від них звіти за кожне півріччя, нагороджує цих посадових осіб і кліриків; спостерігає за доцільним розподілом храмів і приходів на території єпархії.

Єпархіальний архиєрей є повноправним членом вищих установ Російської Церкви – Помісного Собору, Архиєрейського Собору і Священного Синоду – по черзі. У той же час єпископ підзвітний усім цим органам і Патріарху, що очолює їх. Єпархіальні архиєреї представляють Патріарху щорічний звіт по єпархії відповідно з установленою формою.

Єпархіальний архиєрей є єдиною особою, котра може зноситися в єпархіальних справах з місцевими представниками цивільної влади, зокрема, з питань про відкриття в єпархії духовно-навчальних закладів, про надання храму чи молитовного будинку парафіяльній громаді (ст. 32 Положення). Як єдиний представник єпархії перед цивільною владою, він має посадові штамп і печатку, зареєстровані належною цивільною владою. Завдяки цьому його акти одержують публічно-правове значення.

Замість Єпархіальних зборів і Єпархіальних рад, передбачених "Визначенням про єпархіальне управління" 1918 р., у Положенні передбачено, що при Єпархіальному архиєреї перебуває лише один колегіальний орган – Єпархіальна Рада. Але заснування її не було необхідним, а залежало від волі самого архиєрея, тому що Рада існує там, де, як сказано в Положенні, "така буде архиєреєм утворена". Це не значило, однак, начебто існування Ради залежало від архиєрейської сваволі: як говорила ст. 26, архиєрей може керувати єпархією одноосібно "за місцевими умовами" і, таким чином, бути чи не бути Єпархіальній Раді, визначалося виходячи з місцевих умов тієї чи іншої єпархії, а не особистих мотивів архиєрея. Єпархіальна рада, відповідно до Положення, лише сприяє архиєрею в управлінні єпархією, але не обмежує його влади. Стаття 27 говорить: "Задача Єпархіальної ради підготовляти до архиєрейського рішення справи, що направляються в Єпархіальну раду для цієї мети єпархіальним архиєреєм". Таким чином, Рада не мала вирішального голосу і був тільки дорадчою і допоміжною установою. Відповідно до Положення Помісного Собору 1945 р., Єпархіальна рада складалася з 3–5 осіб, призначуваних архиєреєм. Миряни не допускалися до членства в Єпархіальній раді. Крім Єпархіальної ради, при архиєреї повинна бути Канцелярія на чолі із секретарем, яка забезпечує виконання розпоряджень архиєрея.

Що стосується управління окремими частинами єпархії, то Помісний Собор у 1945 р., по суті, повернувся до практики, що існувала до 1918 р. У Положенні нічого не говориться ні про благочинницькі збори, ні про благочинницькі Ради, введені Собором 1917–1918 рр. Скасовується в Положенні і виборність благочинних. Згідно зі ст. 79 благочинні призначаються єпархіальним архиєреєм. Коло обов'язків благочинного описане у ст. 30 Положення. За нею благочинний є наглядовим і виконавчим органом архиєрея. Він стежить за діяльністю і поведінням парафіяльного духовенства, відвідує приходи не менше двох разів на рік і кожне півріччя представляє архиєрею звіт про стан довіреного йому округу, а в особливо важливих випадках – доносить архиєрею невідкладно. Благочинний клопочеться про нагородження підвладних йому кліриків і мирян. У разі потреби він робить братські умовляння парафіяльним настоятелям і іншим клірикам, піклується про те, щоб віруючі парафій, що тимчасово залишилися без священнослужителів, не позбавлені були духовного керування.

12. ЄПАРХІАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ ПО “УСТАВУ ПРО УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ” 1988 РОКУ. ЕКЗАРХАТИ

12.1. Органи єпархіального управління. Устрою єпархіального управління присвячена VIII глава “Устрою про управління Російської Православної Церкви”, названа “Єпархія”. У “Уставі” єпархія визначається як “місцева церква, яка очолюється архиєреєм і складається з парафій, об’єднаних у благочиння і монастирі, що знаходяться на даній території”. Про межі єпархій у “Уставі” сказано, що усередині СРСР вони визначаються з урахуванням адміністративно-територіального поділу областей, країв чи республік, а за рубіжком установлюються особливим рішенням Священного Синоду.

“Єпархіальний архиєрей, – говорить в ст. 5 гл. VIII “Уставу” – за спадкоємством влади від святих апостолів є предстоятель місцевої церкви – єпархії, який канонічно управляє нею за соборного сприяння кліру та мирян”. Він обирається і призначається Синодом. За потреби в допомогу йому призначається вікарний єпископ, коло обов’язків якого встановлюється на розсуд правлячого архиєрея.

Кандидат у єпископи має бути не молодший 30 років, з ченців чи осіб білого духовенства, які не перебувають у шлюбі; в останньому випадку перед хіротонією обов’язково здійснюється його чернечий постриг. Кандидат на єпископську кафедру повинний відповідати високому званню єпископа за своєю моральністю й освітою.

У єпархії архирей користується повнотою влади у справах віровчення, християнської моральності, священнодійства і пастирства. Він рукопокладає і призначає кліриків, призначає співробітників єпархіальних установ і благословляє постриги. Кліриків іншої єпархії правлячий архиєрей приймає лише при наявності відпускної грамоти. Архиєрей скликає Єпархіальні Збори та Раду і головує на них; він має вище начальницький нагляд над усіма єпархіальними установами і монастирями, що входять до єпархії. “Без згоди єпархіального архиєрея, – говорить ст. 14 “Уставу”, – жодне рішення органів єпархіального управління не може бути втілене в життя”.

Архиєрей звертається з архіпастирськими посланнями до своєї пастви; складає щорічні звіти про життя єпархії і своєї діяльності і направляє їх Патріарху; він є представником своєї єпархії перед державною владою.

Єпархіальний архиєрей піклується про збереження віри, християнської моральності і благочестя своєї пастви; стежить за правильним здійсненням богослужіння в єпархії, несе відповідальність за виконання постанов органів вищої церковної влади і положень “Уставу”. Він відвідує парафії своєї єпархії і контролює їхню діяльність, стежить за діяльністю кліру, піклується про удосконалення духовного і морального стану духовенства, про підвищення його освітнього рівня. Архиєрей несе відповідальність за підготовку кліриків; стежить за церковним проповідництвом у єпархії, піклується про релігійно-моральне виховання християн. Він клопочеться перед Патріархом про нагородження гідних кліриків і мирян і сам нагороджує їх, діючи при цьому в рамках своїх повноважень. Єпархіальний архиєрей піклується про будівництво і ремонт храмів, молитовних будинків і каплиць, про їхнє влаштування, що відповідає церковній традиції; освячує храми, несе піклування про церковний спів, іконопис; піклується про справи милосердя і добродійності, про забезпечення парафій усім необхідним для відправлення богослужіння.

Здійснюючи нагляд за дотриманням церковної дисципліни, архиєрей має право накладати покарання на кліриків (догани, епітимії, звільнення з посади, тимчасова заборона у священнослужінні), а також на мирян, аж до тимчасового відлучення від церковного спілкування. Справи про тяжкі злочини кліриків і мирян він передає на розгляд церковного суду і затверджує його постанови. Правлячий архиєрей, відповідно до канонів, вирішує питання церковних шлюбів і розлучень.

Єпархією, що вдовіє, тимчасово керує єпископ, якого призначає Патріарх. Відвіство єпархії не може продовжуватися за нормальних умов довше 40 днів. “Досягши 75-літнього

віку, – сказано в “Уставі”, – архиєрей подає на ім’я Патріарха прохання про відхід на відпочинок. Питання про час задоволення такого прохання вирішується Священним Синодом”.

“Вищим органом, за сприяння якого архиєрей керує єпархією, є, – згідно з “Уставом”, – Єпархіальні збори”. Єпархіальні збори складаються з рівної кількості кліриків і мирян. Вони скликаються правлячим архиєреєм не рідше одного разу на рік. “Процедура обрання членів Єпархіальних зборів установлюється єпархіальною владою”.

До обов’язків Зборів входять: обрання членів Помісного Собору, членів Єпархіальної ради; створення єпархіальних установ і турбота про їхнє фінансування; спостереження за плином єпархіальних справ; заслуховування повідомлень єпархіального начальства про різні сторони єпархіального життя.

Головою Єпархіальних зборів є правлячий архиєрей. На них обираються Заступник Голови Збори і його Секретар. Рішення Єпархіальних зборів приймаються більшістю голосів; у випадку рівності голосів перевагу має голос головуючого.

“Єпархіальна рада утворюється із благословення правлячого архиєрея і складається не менше ніж із чотирьох осіб у пресвітерському сані, половина з яких призначається архиєреєм, а інші обираються Єпархіальними зборами на один рік”. Її головою є правлячий єпископ. Єпархіальна рада засідає не рідше одного разу на квартал. Архиєрей призначає секретаря Єпархіальної ради. “Якщо при розгляді справи, – говориться в ст. 42 “Уставу”, – виникають протиріччя, то справа вирішується більшістю голосів; за рівності голосів перевагу має голос голови”.

До обов’язків Єпархіальної ради входять: виконання рішень Єпархіальних зборів; подання Зборам своїх річних звітів, турбота про вишукування засобів на потреби єпархії і парафій, визначення меж благочинь і парафій, розгляд звітів благочинних, спостереження за діяльністю парафіяльних рад, проведення ревізій єпархіальних установ, ознайомлення з проектами будівництва, ремонту і реставрації храмів, турбота про забезпечення заштатного духовенства і заштатних церковних працівників.

Єпархіальна рада є судом першої інстанції у справах, пов’язаних зі звинуваченням кліриків і мирян у неправославній вірі, порушеннях канонів і християнських моральних норм; вона розглядає також питання, що стосуються церковного шлюбу і розлучення, про суперечки між духовенством і парафіяльними посадовими особами. Рішення Єпархіальної ради з церковно-судових справ можуть бути оскаржені у вищій інстанції церковного суду.

Архиєрею в здійсненні їм виконавчої влади в єпархії покликані допомагати єпархіальне управління й інші єпархіальні установи. При кожному єпархіальному управлінні неодмінно повинний бути єпархіальний архів.

12.2. Благочиння. Єпархія розділяється на благочинницькі округи, очолювані благочинними, яких призначає правлячий архиєрей. Межі і назви округів визначаються архиєреєм разом з Єпархіальною радою.

До обов’язків благочинного входить турбота про чистоту православної віри і релігійно-моральне виховання віруючих, спостереження за правильним здійсненням богослужінь, благоліпністю храмів, станом проповіді, контроль за виконанням постанов єпархіальної влади; благочинний дає ради духовенству щодо виконання ним своїх обов’язків, а також і особистого життя, усуває непорозуміння між кліриками без формального судочинства, доповідає про значні інциденти архиєрею, попередньо розслідує церковні правопорушення кліриків і мирян, клопочеться про нагородження кліриків і мирян, вносить пропозиції єпархіальному єпископу про призначення на вакантні місця у благочинні; несе турботу про церковне життя в парафіях, що тимчасово не мають священиків; спостерігає за будівництвом і ремонтом храмів та інших церковних будівель.

Благочинний зобов’язаний не рідше одного разу на рік відвідувати всі парафії свого округу. Він має право проводити засідання парафіяльних зборів за вказівкою архиєрея, на прохання настоятеля, а також парафіяльних зборів і парафіяльної ради. По благословенню архиєрея благочинний скликає священиків округу на братські наради для розгляду питань про церковні потреби. Благочинний представляє щорічний звіт архиєрею.

“При благочинному може існувати канцелярія, службовці якої призначаються правлячим архиєреєм, і архів”.

12.3. Екзархати. “Устав про управління Російської Православної Церкви” на Архиєрейському Соборі, що відбувся в 1989 р., був доповнений главою VII (“Екзархати”).

В основі об’єднання єпархій Російської Церкви в Екзархати лежить національно-релігійний принцип. Рішення про створення і найменування Екзархатів, а також про їхній розпуск, відповідно до доповненої редакції “Уставу”, приймаються Архиєрейським Собором з наступним затвердженням на Помісному Соборі. На чолі Екзархатів стоять Екзархи.

Відповідно до додатково внесеної глави VII “Уставу” єпархії, що знаходяться на території України, склали Український Екзархат Московського Патріархату. У 1990 р. Української Церкви дарована була незалежність, однак вона залишилася в лоні Російської Православної Церкви, власне кажучи будучи автономною Церквою, хоча цей термін і не згадується в “Томосі” про дарування незалежності. Патріарший Екзарх всієї України носить титул митрополита Київського і Галицького.

Єпархії, що знаходяться на території Білорусії, складають Білоруський Екзархат – Білоруську Православну Церкву, на чолі якої стоїть митрополит Мінський і Слуцький, Патріарший Екзарх всієї Білорусії.

У межах Екзархату вища законодавча, виконавча і судова влада належить Синоду Екзархату. Він очолюється Екзархом і складається з п’яти, включаючи Екзарха, членів – правлячих єпархіальних архиєреїв. Синод Екзархату підзвітний Священному Синоду Російської Православної Церкви. Робота Синоду Екзархату регламентується правилами, якими керується Священний Синод. При цьому враховується регіональний характер Синоду Екзархату. Його постанови входять у силу після їхнього підписання, але остаточно затверджуються Священним Синодом Російської Православної Церкви.

До обов’язків Синоду Екзархату входять: турбота про втілення в життя визначень і постанов Соборів і Священного Синоду в межах Екзархату, обрання і пропозиція на твердження Священного Синоду Російської Православної Церкви Екзарха й архиєреїв Екзархату, представлення архиєреїв Екзархату для участі в роботі Священного Синоду як тимчасових членів, затвердження настоятелів та ігуменів монастирів на території Екзархату, рішення богословських, богослужбових, дисциплінарних, пастирських і церковно-адміністративних питань, звертання з посланнями до пастви Екзархату, а в необхідних випадках і до співвітчизників за кордоном, справи духовної просвіти, катехизації, місіонерства, планування підготовки кадрів духовенства і їхній розподіл, спостереження за діяльністю духовних шкіл Екзархату, рішення питань церковно-видавничої діяльності, турбота про стан архітектурних пам’яток і старожитностей, що знаходяться у віданні Церкви на території екзархату, спостереження за пенсійним забезпеченням заштатних кліриків і церковних працівників.

Синод Екзархату може організувати комісії для вирішення задач, що стоять перед ним. Секретар Синоду, що є одночасно управляючим справами Екзархії, призначається Синодом Екзархату. Синод призначає також керівників інших установ, що можуть бути створені в Екзархаті. Синод Екзархату приймає апеляції на рішення єпархіальних церковних судів.

Очолює управління Екзархатом Екзарх, ім’я якого підноситься за богослужінням у всіх храмах Екзархату. Він скликає Синод Екзархату і є його головою. Екзарх стежить за правильним проходженням справ у канцелярії Синоду і за точним виконанням прийнятих постанов; представляє Екзархат у Священному Синоді Російської Православної Церкви як його постійний член.

До обов’язків Екзарха входять: підтримка єдності єпископату, спостереження за виконанням архиєреями Екзархату своїх обов’язків, представлення архиєреїв, кліриків і мирян до Патріарших нагород, нагородження кліриків і мирян церковними нагородами, вирішення непорозумінь між архиєреями без формального судочинства, розгляд скарг на архиєреїв, відвідування єпархій Екзархату, начальницьке стеження за діяльністю установ екзархії, звертання з посланнями до єпископату, кліру і мирян Екзархату, повноважне

представництво Екзархату перед державною владою, відповідальність за екуменичні та міжрелігійні відносини на його території.

Знову створені Українські і Білоруські Екзархати певною мірою відтворюють древні Екзархати, очолювані Архієпископом, що проіснували недовго, будучи проміжним етапом на шляху до створення більш великих помісних утворень – Патріархатів.

13. ПАРАФІЯ (КАНОНІЧНІ ПІДСТАВИ)

13.1. Утворення парафій. У перші два століття історії Християнської Церкви не було парафій у сучасному значенні слова. Усе богослужіння здійснювалося в міській церкві єпископом у співслужінні пресвітерів, дияконов і церковнослужителів. Такі церкви влаштовувалися в катакомбах, на цвинтарях, у приватних будинках. В епоху гонінь християнські громади існували майже винятково в містах. Недарма латинське слово “*paganus*”, що спочатку позначало сільських жителів, набуло значення “язичник” – “поганий” (по-слов’янски й по-українськи).

З ростом числа християн одна єпископська церква вже не могла вміщати всю міську громаду. У середині III століття в найбільших містах імперії, таких, як Рим, Олександрія, Антіохія, Ефес, Коринф, крім головної кафедральної церкви, влаштовуються й інші храми, біля яких для молитви збираються віруючі, які живуть поблизу. Єпископи призначали в такі церкви особливих пресвітерів та інших кліриків. У канонічних джерелах найбільш раннє згадування про парафіяльну церкву на чолі із пресвітером знаходимо в 6-му правилі Гангрського Собору: *“Якщо хто крім Церкви осібно збори збирає, і, нехтуючи Церкву, церковне творити хоче, не маючи із собою пресвітера з волі єпископа, нехай буде під клятвою”*.

У IV столітті, особливо після видання Миланського едикту, всюди з’являються християнські храми в сільській місцевості. Збільшення кількості таких храмів викликане було масовим навертанням язичників у християнство; майже всі язичницькі храми перебудовувалися у християнські церкви й освячувалися. Крім того, нові церкви будувалися державною владою, сільськими громадами, приватними землевласниками на землях що належать їм: християнські храми споруджувалися на місцях, освячених мученицькою кров’ю і святими мощами. У всіх таких храмах здійснювалися суспільні богослужіння; подавалися Святі Таїнства, а отже, служили клірики на чолі із пресвітерами. Громада віруючих, які моляться в одному храмі, складала парафію (по-грецьки – *παροικία*). Правда, спочатку цим словом позначалася міська громада на чолі з єпископом, тобто єпископія (епархія), хоча за кількістю віруючих такі єпископії були дійсно ближчими до сучасних парафій, ніж до епархій. Тому словом “*παροικία*” у канонах позначаються як громади, очолювані єпископами, так і парафії у власному значенні слова.

Про повсюдне існування таких парафій свідчить 17-е правило Халкидонського Собору: *“По каждой епархии, в селах, или предградиях сущие приходы, должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов...”* Даючи тлумачення цьому правилу, Вальсамон писав: *“Деякі стверджували, що тут правило говорить не про парафії, а про інші права, що належать єпископії кожної області. Але це невірно, як видно з кінця правила, де мовиться, що в містах, які цар знову заснував чи заснує, він може встановлювати що йому завгодно стосовно єпископських прав: “Но аще же царскою властью вновь устроен будет град: то распределение церковных приходов да последует гражданскому и земскому порядку”*.

Лише в VI столітті вперше на Заході слово “*παροικία*” почало переважно вживатися для позначення парафії в нашому розумінні. Звідти це слово перейшло в сербську мову: “парохія”, тобто парафія. Парох – парафіяльний священик. Греки ж називають нині прихід – *ενορία*. Коли мова йде як про єпископську громаду, так і про парафію, у канонах уживається також слово “*ἐκκλησία*” – “церква”. У багатьох випадках, як і в російській мові, це слово означає “храм” (*κυροτοικον*).

Служіння парафіяльного пресвітера поширюється на одну парафіяльну громаду. Свої пастирські обов’язки він виконує як особа, уповноважена на те єпископом, однак ці його повноваження носять не тимчасовий, а постійний характер і вручаються через таїнство рукоположення, що завжди здійснюється із призначенням того, хто хіротонісується, на визначене місце служіння. Абсолютне рукоположення безумовно забороняється 6-м канонем Халкидонського Собору: *“Решительно никого, ни во пресвитера, ни во диакона, ниже в какую степень церковного чина не рукополагати иначе, как с назначением рукополагаемого именно к церкви градской, или сельской, или*

к мученическому храму, или к монастырю. О рукополагаемых же без точного назначения, Святой Собор определил: поставление их почитать не действительным, и нигде не допускати их до служения, к посрамлению поставившаго их”.

Єпископ завжди є вищим пастирем усієї своєї єпископії, але це не означає, що він може свавільно перешкоджати парафіяльним священикам у виконанні покладених на них обов'язків, без законних підстав переміщати їх чи позбавляти місця. У межах парафії парафіяльний священик має повноту пастирської духовної влади. Без його відома ніякий священик зі сторони не має права здійснювати церковні служби в його парафіяльному храмі. Духовна влада парафіяльного священика поширюється на всіх православних християн, що є постійними членами церковної громади, а також тих, що тимчасово перебувають на території парафії.

Згідно із 38-м правилом Трулльського Собору, визначення меж парафій здійснюється відповідно до адміністративного розподілу: *“Отцами нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящее тако: еще царскою властью устроен будет град или впредь устроен будет град; то гражданским или земским распределениям да следует и распределение церковных дел”*. Суперечка про межі парафії може виникнути в тому випадку, коли відсутні відповідні письмові документи. Однак тридцятирічний термін давності існування меж визнається достатньою підставою для визнання їхньої законності і без наявності документів підтверджує права парафії на ту чи іншу територію (17 прав. IV Всел. Соб.). Відповідно до тлумачення Вальсамона на 1-й титул 30-ю главу “Номоканона”, для заснування парафії потрібно достатня кількість парафіян, щоб вони могли утримувати храм і парафіяльного священика.

Право закрити парафію належить винятково тій владі, яка заснувала його. Цю норму єпископ Никодим (Мілаш) виводить з 24-го канону Антіохійського Собору, 42 (33)-го Карфагенського Собору, 11-го канону VII Вселенського Собору. 42 (33)-є правило Карфагенського Собору говорить: *“Определено также, чтобы пресвитеры, без соизволения своих епископов, не продавали вещей церкви, в которой посвящены. Равно и епископам не позволительно продавать церковные земли, без ведома Собора или своих пресвитеров. Того ради, кроме нужды, и епископу не позволительно расточати вещи, находящиеся в церковной описи”*.

13.2. Поставлення парафіяльного священика. Становище парафіяльного священика, який залежить від єпархіального архиєрея, передбачає, що вирішальний голос у його поставленні належить єпископу. Але щоб вибір був більш правильним, єпископ у давнину звичайно вислуховував попередньо думки свого кліру і голос народу про кандидата на пресвітерську посаду. У Древній Церкві голос мирян мав надзвичайно важливе значення для винесення єпископом свого рішення про кандидата священства. Участь народу в поставленні пресвітера передбачається і самим чином рукоположення, оскільки воно здійснюється відкрито в церкві в присутності народу, який повинен засвідчити, що ставленик гідний (аксіос) ієрархічного ступеня, у який посвячується. Думка про те, що народ повинен засвідчити достоїнство особи, що посвячується, висловлена в 7-му правилі Феофіла Олександрійського. Церква надавала в давнину важливе значення участі народу в поставленні пастирів, особливо парафіяльних священиків, тому що, по-перше, це було знаком тісного зв'язку пастиря з паствою, по-друге, голос народу був для єпископа запорукою правильності вибору, тому що народ добре знав ставленика.

Згодом участь народу в обранні кліриків, у тому числі і парафіяльних священиках, почала втрачати колишнє значення. Як і при обранні єпископа, при поставленні кліриків голос мирян перейшов спочатку до “перших громадян” парафії, а потім, у XI столітті, до представників державної влади. У XII столітті в Константинопольській Церкві народ практично був усунутий від всякої участі в обранні ставлеників на церковні ступені. І каноністи цього сторіччя (Аристін, Зонара і Вальсамон) намагаються обґрунтувати нову практику канонічно. Але, як відзначав професор Н.А. Заозерський, “ці спроби були... вкрай невдалі”.

Для обґрунтування нової практики використовується 5-е правило Лаодикийського Собору. Воно говорить: *“Обрання в церковні ступені не повинно бути в присутності*

слухачів". Зонара пояснює це правило в такий спосіб: "Як під час здійснення архиєреями обрання висловлюються проти деяких звинувачення, якими, може бути, забороняється їм священство, то Отцям здалося не пристойним, щоб були присутні які-небудь слухачі того, що говориться...". Аристін писав: "Хіротонії не бувають при слухачах. Молитви тих, хто хіротонісується, не виголошуються настільки громогласно, щоб народ чув їх". За тлумаченням Вальсамона на це ж правило: "Хіротоніями тут правило називає обрання і говорить, що оскільки при обраннях часто говориться про тих, кого обирають, і щось негідне, то не потрібно здійснювати обрання при слуханні всіх бажаючих. Отже, за цієї причини і нині архиєреї обирають, збираючись окремо і самі".

Професор Н.А. Заозерський вважає, однак, що ці тлумачення обґрунтовані непорозумінням: "Помилковість їх відбувається тому, що всі три каноністи (схоліасти) неправильно зрозуміли значення слова "слухачі" (ακροαταί). З 11 прав. Нік.; 12, 14, Нік.; 4, 6 і 9 Анкір.; 5 Неокес.; 12, 9 і 8 прав. Св. Григ. Неокес. видно, що це слово мовою канонів позначає (особливий) клас тих, хто кається – проходить епітимію, котрі, подібно до оголошених, не виходили з храму перед здійсненням Євхаристичного Таїнства. 11 правило I Вселенського Собору говорить: *"Котрі істинно покаються, ті три роки проведуть між слухаючими читання писань"*. Висновок цілком переконливий.

Усунення народу від участі в обранні пастирів не було порушенням фундаментальних канонічних норм. Тому що і в той час, коли участь ця була найбільш діяльною, вона все-таки не мала вирішального значення і була тільки свідченням достоїнства кандидата священства і довіри до нього з боку пастви. Вирішальний голос в обранні ставленика завжди належав єпископу.

13.3. Обов'язки парафіяльних кліриків. Пресвітер, призначений у парафію, не в праві самовільно залишити її. У 16-му правилі I Нікейського Собору про подібні вчинки говориться дуже суворо: *"Аще которые пресвитеры, или диаконы, или вообще к клиру причисленные, опрометчиво и страха Божия пред очами не имея, и церковного правила не зная, удалятся от собственной церкви; таковые отнюдь не должны были приемлемы в другой церкви; и надлежит всякое понуждение противу их употребити, да возвратятся в свои приходы; или, аще останутся упорными, подобает им чуждым были общения..."*.

Для того, щоб клірик однієї єпархії міг одержати місце в приході іншої єпархії, він повинний мати від свого колишнього єпископа відпускну грамоту. Як говорить 17-е правило Трулльського Собору, *"понеже клирики различных церквей, оставив свои церкви, в коих они поставлены, перешли к иным епископам, и, без воли своего епископа, определены в чужих церквах, чрез сие они оказываются непокоривыми: того ради определяем, дабы от месяца януария минувшаго четвертаго индикта никто из клириков, в такой бы степени ни был, не имел права, без увольнительной от своего епископа грамоты, определен быти в иной церкви. Не соблюдающий сего отныне, но постыждающий собою совершившаго над ним рукоположения, да будет извержен и сам, и неправильно принявший его..."*.

Відповідно до канонів, пастир зобов'язаний постійно жити у своїй громаді і не вправі залишати її, особливо якщо в парафії спалахує моровиця (епідемічна хвороба) чи яка-небудь інша небезпека, що загрожує народу, (Апост. 62, I Всел. 11, Петра Олекс. 3, 10). Пастир і всякий клірик зобов'язаний суворо стежити за своєю поведінкою і в суспільстві, і в себе дома, повинен носити одяг, непристойний сану. Отці Трулльського Собору в 27-му правилі виголосили: *"Никто из числящихся в клире да не одевается в неприличную одежду, ни пребывая во граде, ни находясь в пути: но всякий из них да употребляет одежды, уже определенные для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие, на едину седмицу да будет отлучен от священнослужения"*.

Під непристойним одягом Зонара розуміє наступне: "світлий, строкатий і дорогий одяг" чи "військовий одяг". А за тлумаченням Вальсамона, "одяг, не властивий клірику, не є той, який носять воїни, тому що клірик, що коли-небудь одягший такий, піддається суворому покаранню, але дорогий золототканий одяг, так звані в народі перлові візерунки,

і бахроми, і пурпуровий одяг, тому що клірики, – узагальнює Вальсамон, – повинні бути прикладом і чесноти і благочинності, а не розкоші і непристойного життя”.

Клірик зобов'язаний уникати мирських занять (Апост. 6, 81; VII Всел. 10; Карф. 16), не відвідувати громадських розваг, непристойних сану (Апост. 54; Трулл. 1, 62), і не залишатися в будинках своїх парафіян на розваги довше, ніж того вимагає виконання священницьких обов'язків.

Парафіяльний священник зобов'язаний щодня служити утренью і вечерню. По неділях і святах, а також у Великий піст по середах і п'ятницях – служити Божественну Літургію (Апост. 8; Трулл. 52, 80; Лаод. 49; Карф. 3; Архієр. повч.). До обов'язків парафіяльного священника відноситься також постійне проповідування в храмі (1 Тим. 2, 3, 5, 17; 2 Тим. 3, 4; Апост. 58; Трулл. 19). У відповідності зі священними канонами, парафіяльний пастир зобов'язаний стежити за тим, щоб ніхто з парафіян не вживав на домашні потреби речей, призначених для богослужіння. Він повинен оберегти старі богослужбові речі від зловживань (Апост. 73; Двокр. 10; Григор. Нісськ. 8). Пастир зобов'язаний стежити за тим, щоб ніхто не вводив у церкву чого-небудь нового і недоречного у співі, читанні й обрядах: *“Желаем, – проголосили Отці Трулльського Собору в 75-му правилі, – чтобы приходящие в церковь для пения не употребляли безпричинных воплей, не вынуждали из себя неестественного крика, и не вводили ничего несообразного и несвойственного церкви: но с великим вниманием и умилением приносили псалмопения Богу, называющему сокровенное. Ибо священное слово поучало сынов Израилевых быть благоговейными”*. Парафіяльної священник зобов'язаний у своїй парафії хрестити (Апост. 50), сповідати (Апост. 52), вінчати, хоронити (Карф. 50).

Помічниками парафіяльних священників є диякони та церковнослужителі.

14. ПАРАФІЯ У РОСІЙСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ

14.1 Парафії в досинодальную епоху. У Російській Православній Церкві, із самого початку її історії, коли вона ще була митрополією Константинопольського Патріархату, через обширність її єпархій, існували парафії. Внутрішній устрій парафій, їхній зв'язок із єпархіальним архиєреєм мало чим відрізнялися від візантійських. Однак через численність парафій у кожній єпархії єпархіальному архиєрею майже неможливо було добре знати всіх кліриків єпархії, тому в Російській Церкві, як і в християнську давнину, миряни справляли значно більший вплив на поставлення парафіяльних священників, ніж у Візантії. Звичайно на вакантне церковне місце кандидат або обирався парафіянами, або призначався князем чи боярином, якщо храм знаходився на землі вотчинника; після цього ставленик відправлявся в єпархіальне місто до архиєрея рукопокладатися. Остаточне ж рішення при поставленні клірика належало єпископу, але на практиці в більшості випадків архиєрей довіряв думці парафіян.

14.2. Парафії в синодальну епоху. У синодальну епоху становище радикальним чином міняється. Значення виборного начала при заміщенні вакантних церковних місць постійно знижувалося протягом XVIII сторіччя, і до кінця століття практично зійшло на нівець, було зведено до з'ясування думки “кращих парафіян” про моральні якості ставленика, його добродіяльність. Вибір же ставленика, найчастіше з числа випускників духовних шкіл, належав самому єпископу.

У XIX столітті устрій парафій був урегульований Уставом Духовних Консисторій, виданим у 1841 році (перевиданий з доповненнями і змінами в 1883 р.), а також такими документами, як Інструкція благочинним церков, у редакції митрополита Платона, виправленої Синодом у 1857 р.; Інструкція церковним старостам 1888 р., перевидана в 1890 р.; Інструкція настоятелям церков, затверджена Синодом у 1901 р.; і низкою окремих Указів Синоду.

Згідно з цими законоположеннями, заснування та закриття парафій було в Росії прерогативою Святійшого Синоду, але право встановлення меж між парафіями надавалося єпархіальному архиєрею. Парафіяльний притч зобов'язаний був вести списки наявних парафіян. У парафіях велися метричні книги, у які вносилися записи про

народження, одруження та смерть парафіян. За винятком випадків крайньої необхідності, кожен парафіянин зобов'язаний був звертатися за здійсненням треб до свого парафіяльного священика.

За визначенням, що міститься в Консисторському Уставі, парафія знаходиться під пастирським керівництвом парафіяльного священика, настоятеля і глави приходу, якого призначає і поставляє єпархіальний архиєрей, що є представником єпископської влади в межах парафії. Повноваження священика в управлінні парафією викладені в ставленицькій грамоті. Прочитання цієї грамоти благочинним на зборах парафіян розглядалося як акт уведення новопоставленого священика у відправлення його служіння.

Богослужіння священик здійснює на престолі чи антимінсі, освяченому архиєреєм; проповідь слова Божого він веде під цензурою місцевого благочинного чи особливо призначеного цензора. У випадках виникнення непорозумінь священик для їхнього вирішення звертався до архиєрея (насамперед у випадках приєднання до Православ'я розкольників та інославнох чи іновірців, а також укладання шлюбів між православними та інославнох, накладення епітимій). У звіті єпископу парафіяльного священик повинен був подати відомості про сповідників і причасників, особливо вказуючи тих осіб, що і після вмовляння не виконували свого обов'язку сповіді і Причастя протягом 2-х чи 3-х років.

Переміщення священиків із парафії на парафію допускалося лише за дуже поважних обставин, а без згоди самого священика – у виняткових випадках. Здійснення треб у чужих парафіях без відома парафіяльного пастиря можливо було лише у крайніх випадках (наприклад, хрещення немінного немовляти, якому загрожує смерть, чи причастя важкохворого). Здійснивши потребу в чужій парафії робив записи про це у своїх метричних книгах і передавав відомості про потребу пастирю тієї парафії, де вона була відправлена. У чужій парафії священик міг здійснювати потребу лише за розпорядженням єпископа чи на прохання місцевого настоятеля (у випадку його хвороби чи відсутності).

Помічниками парафіяльного священика були диякон і нижчі клірики. За штатами 1885 р. у всіх єпархіях, крім західних і закарпатських, у парафіях з менше ніж 700 душами чоловічої статі перебували священик і псаломщик. Якщо при парафіяльній церкві перебували два чи три пресвітери, то до причту (його складають усі клірики парафії) входило стільки ж дияконів і псаломщиків.

Невід'ємну належність парафії становить парафіяльний храм. У випадку його руйнування чи старіння благочинний зобов'язаний був переконати парафіян, щоб вони негайно розпочали будівництво нового храму. Храми будувалися за місцеві кошти, але у разі потреби вони могли бути побудовані і за кошти з державної скарбниці чи зі скарбниці Синоду. На клірі і парафіянах храму був покладений обов'язок утримувати його в належному стані. Крім парафіяльного храму, в парафії могли бути також молитовні будинки (у віддалених місцях, звідки важко дістатися до парафіяльного храму) і каплиці. Домові церкви дозволялося влаштовувати в будинках особливо поважних осіб, що були в похилому віці чи хворобливому стані. Після кончини особи, якій дозволялось мати домову церкву, вона закривалася, і церковна утвар не переходила у власність спадкоємців, а надходила в парафію. При відкритті нових парафій парафіяни брали на себе зобов'язання влаштувати церковний будинок для причту.

З 1880 р. у віданні парафіяльних священиків знаходилися церковно-парафіяльні школи і школи грамотності.

У кожній парафії з числа парафіян обирався староста. Старостою годилося обирати людину особливо благочестивих правил. Посада старости введена Указом 1721 р. Спочатку його єдиним обов'язком був продаж свічок. Згодом до обов'язків старости ввійшло збереження церковних грошей і всіх узагалі церковних коштів. Старості доручалося від імені парафіян стежити за збереженням парафіяльного майна, але він не мав права розпоряджатися церковними коштами, а витрачаючи їх, зобов'язаний був беззаперечно коритися архиєрею. В усіх своїх діях староста знаходився під наглядом і контролем причту. За державними законами церковні старости мали ряд привілеїв. Якщо старости були особами податних станів, то вони звільнялися від податей. Обиралися старости терміном на 3 роки.

Піклування про збільшення церковного майна, про правильну винагороду кліру, про утримування парафіяльних благодійних установ покладалося на парафіяльні кураторства. Члени кураторства обиралися парафіянами на певний термін. Обов'язковими членами кураторства були священник і церковний староста. Голова кураторства обирався з найбільш поважних парафіян. Дії кураторства контролювалися єпархіальною владою.

У процесі підготовки Помісного Собору, що почалася в 1905 р., питання про парафії викликало особливо гостру дискусію. Воно обговорювалося і в Передсоборному Присутствії, і в церковній пресі. Не простою справою виявилось навіть сформулювати саме визначення парафії. Відомий каноніст професор І.С. Бердников пропонував таку формулу: “Церковною парафією у Православній Церкві називається громада, що має особливий храм для богослужбових зібрань і знаходиться під духовним управлінням парафіяльного священника. Парафія складає нероздільну частину єпископії та підлегла єпископу як вищому своєму пастирю. Найближче ж пастирське керівництво її належить, за дорученням єпископа, місцевому священнику”. Професор А.І. Алмазов писав: “Православна парафія є церковна установа, що перебуває у віданні єпископа, для задоволення релігійно-моральних потреб визначеного в кількості зібрання віруючих під пастирським керівництвом священника і при визначеному для того церковною владою храмі”. За формулою А.А. Папкова, “парафія у складі кліру і мирян є особлива церковна в залежності від єпархіального єпископа громада з правами юридичної особи”. Професор П.В. Знаменський запропонував таке визначення: “Православна парафія являє собою територіальну церковну громаду, яка об'єднана біля свого храму і має для задоволення своїх релігійних потреб своїх власних священно-церковнослужителів”.

У результаті дискусії в Передсоборному Присутствії було дано таке визначення парафії: “Православна парафія є церковна установа, що перебуває у віданні єпископа для задоволення релігійно-моральних потреб визначеного в кількості зібрання православних християн, під пастирським керівництвом священника і при визначеному для того церковною владою храмі”.

Прийняте було особливе положення і щодо майна православної парафії: “Православна Російська Церква є власником усього церковного, причтового і парафіяльного майна. У парафіях же завідування місцевим парафіяльним майном довіряється парафії як юридичній особі, що складається із причту і парафіян місцевого храму, які знаходяться в канонічній залежності від місцевого єпископа”. Винесення цих двох визначень стало головним результатом обговорення парафіяльного питання в Присутствії. У 1908 р. з парафіяльного питання складається особливе Присутствіє, у якому розробляється нове положення про парафію.

14.3. Парафіяльний устав Помісного Собору 1917-1918 рр. Найбільша за обсягом із постанов Собору 1917–1918 рр. – це “Визначення про православну парафію”, по-іншому названа Парафіяльним уставом. За дорученням Собору вступ до Уставу склали архиєпископи Тверський Серафим і Пермський Андроник, Л.К. Артамонов і П.І. Астров. У “Вступі” даний короткий нарис історії парафії в Древній Церкві і в нас у Росії. У ньому говориться також про місце парафії у структурі Церкви: “Свою Церкву довірив Спаситель керівництву апостолів і їхніх спадкоємців єпископів, а від них ці останні, при неможливості одному охопити всю єпархію, довіряють деякі частини її – парафії пресвітерам, як виконавцям єпископських визначень для християн”.

В основі парафіяльного життя має бути покладений принцип служіння: “Під керівництвом спадкоємно Богопоставлених пастирів усі парафіяни, складаючи єдину духовну родину у Христі, беруть живу участь у всьому житті парафії, хто як може своїми силами та обдаруваннями”.

В Уставі дане визначення парафії: “Парафією у Православній Церкві називається громада православних християн, що складається з кліру і мирян, які перебувають на визначеній місцевості й об'єднаних при храмі, становить частину єпархії і знаходиться в канонічному управлінні свого єпархіального архиєрея, під керівництвом поставленого останнім священника-настоятеля”.

Священним обов'язком парафії Собор проголосив турботу про благоустрій його святині – храму. В Уставі визначений склад нормального парафіяльного причту: священник, диякон і псаломщик. На розсуд єпархіальної влади давалося збільшення чи скорочення парафіяльних штатів до двох осіб. Відповідно до Уставу, призначення кліриків повинно здійснюватися єпархіальними архиєреями, котрі, однак, можуть враховувати і побажання самих парафіян.

В Уставі передбачалося обрання парафіянами церковних старост, на яких покладалася турбота про придбання, збереження і використання храмового майна. Для вирішення питань, пов'язаних зі спорудженням, ремонтом і утриманням храму, утриманням кліриків і забезпеченням їх приміщенням, а також питань, що стосуються обрання посадових осіб парафії, пропонувалося не рідше двох разів на рік скликати парафіяльні збори, постійно діючими органами яких є парафіяльні ради, що складаються з обраних на парафіяльних зборах кліриків, церковного старости чи його помічника і декількох мирян. Головував і на парафіяльних зборах, і в парафіяльній раді настоятель храму.

Собор виніс також “Визначення про залучення жінок до діяльної участі на різних поприщах церковного служіння”. Крім участі в парафіяльних зборах і парафіяльних радах, Собор відкривав жінкам можливість брати участь у діяльності благочинницьких і єпархіальних зборів, проте не в єпархіальних радах і судах. У виняткових випадках благочестиві християнки могли допускатися і на посаду псаломщиць, але без включення в клір.

У цьому “Визначенні” Собор, не порушуючи непорушних догматичних і канонічних основ, які не змішують чоловіче і жіноче служіння в Церкві, у той же час виразив насувні потреби церковного життя. Постанова виявилася своєчасною і благодійною для долі Російської Церкви. Християнки, які складають в останні десятиліття ХХ століття більшу частину православно віруючого народу, стали в нас опорою церковності.

На своїй третій сесії Собор виніс два визначення, спрямовані на захист достоїнства священного сану. Спираючись на апостольські настанови про висоту священного служіння (1 Тим. 3, 2; Тит. 1, 6) і на святі канони (3 прав. Трулл. Соб. та ін.), Собор підтвердив неприпустимість шлюбу удруге для вдових і розлучених священнослужителів. Другим визначенням підтверджувалася неможливість відновлення в сані осіб, що позбавлені його на підставі вироків духовних судів, правильних по суті та за формою.

Неухильне дотримання цих визначень православним духовенством, вірним моральним завітам Христа, яке суворо зберігає канонічні підстави Богозданого устрою Церкви, у 1920–1930-і роки зберегло його від дискредитації, якої зазнали угруповання обновленців, що знехтували і моральним законом, і святими канонами.

Визначенням від 18 (31) липня 1918 р. Собор знизив віковий ценз для безшлюбних кандидатів священства, що не перебувають у чернецтві: з 40 років, як було встановлено в Російській Церкві, до 30 років. Через обставини часу, далеко не всі положення Парафіяльного Уставу вдалося втілити в життя.

14.4. Парафіяльне управління за “Положенням про управління Російської Православної Церкви” Помісного Собору 1945 р. Помісний Собор 1945 р., зважаючи на держане законодавство і з огляду на реальні умови життя, які склалися в 1940-і роки, розробив нові норми церковно-парафіяльного устрою. Вони викладені в IV відділі “Положення”.

Згідно з “Положенням”, парафіяльна громада, що складається не менше ніж із 20 чоловік, за її заявою реєструється цивільною владою, котра надає їй храм. Це робиться за згодою з єпархіальним архиєреєм. У “Положенні” передбачене існування 4 органів управління громадою: розпорядницький орган – двадцятка, яка замінюється після заснування парафії парафіяльними зборами, виконавчий – церковна рада, контрольний – ревізійна комісія і настоятель храму. Церковна рада і ревізійна комісія створюються парафіяльними зборами.

До складу церковної ради входили настоятель як голова ради, і староста, його помічник і скарбничий, які обираються зборами. Все парафіяльне господарство

знаходиться на піклуванні церковної ради. Церковна рада піклується про утримання, ремонт, освітлення й опалення храму, про постачання храму богослужбовою утвар'ю і книгами, натільними хрестиками, ладаном та іншими необхідними речами. Церковна рада розпоряджається коштами парафії та веде їх облік. Він зобов'язаний робити відрахування з цих коштів у Патріархію і Єпархіальне Управління. У "Положенні" говориться і про джерела парафіяльних доходів, що складаються з тарілкового збору, внесків на просфори, свічки та з пожертвувань на нужди храму. За цим "Положенням" обов'язки старости, його помічника і скарбничого приблизно відповідали обов'язкам старости синодальної епохи.

Ревізійна комісія, згідно з "Положенням", складалася з 4 членів парафії; до її обов'язків входило постійний нагляд за церковним майном і проведення єпархіальних ревізій майна, грошових сум і зроблених витрат. Настоятель храму є особою, підлеглою архиєрею і відповідальною перед ним. Він призначається архиєреєм і зобов'язаний точно виконувати його вказівки. Підкоряється він і місцевому благочинному, поставленому архиєреєм.

За "Положенням" Помісного Собору 1945 р., настоятель очолював парафіяльну громаду та її церковну раду, він був управителем парафії та її духовним керівником. Він контролював діяльність парафії та був її керівником. Подібно до Патріарха і єпархіального архиєрея, настоятель храму мав свої печатку і штамп, зареєстровані цивільною владою.

Архиєрейський Собор, що відбувся 18 липня 1961 р., вніс істотні зміни в IV главу "Положення про управління Російської Православної Церкви", що називаються "Парафії", встановивши нову організацію парафіяльного управління. Настоятель разом із кліриками усувалися від участі в парафіяльних зборах і Парафіяльній Раді. "Настоятель храму, – говорилося в новій редакції "Положення", – памятуя слова апостола: *"А ми постійно перебуватимемо в молитві та служінні слова"* (Діян. 6. 4), здійснює духовне керівництво парафіян, спостерігає за благоліпністю й уставністю богослужінь, за своєчасним і ретельним задоволенням релігійних потреб парафіян".

Господарські і фінансові піклування про парафію та храм покладені були на винятково мирянські за своїм складом парафіяльні збори та парафіяльною раду на чолі з головою – старостою. Реформа парафіяльного управління – вимушений захід. Проводилася вона у важкі для Церкви дні, коли тиск на неї різко посилювався. Виставлена була вимога привести "Положення про управління Російської Православної Церкви" у сувору відповідність з постановою ВЦВК і Раднаркому РРФСР від 8 квітня 1929 р. "Про релігійні об'єднання", яка усувала духовенство як осіб, позбавлених виборчого права, від участі в господарських справах релігійних громад. Після прийняття Конституції СРСР 1936 р., що надавала всім громадянам однакові права, дана постанова вступила в протиріччя з Основним Законом держави.

Зміни в устрої парафіяльного управління, які вніс Архиєрейський Собор 1961 р., були затверджені Помісним Собором Російської Православної Церкви 1971 р. Проте, їхній негативний вплив на парафіяльне життя позначалося явно. Духовенством і церковним народом була усвідомлена необхідність участі настоятелів і кліриків в управлінні парафіяльними справами, включаючи й адміністративно-господарські.

14.5. Парафіяльне управління за "Уставом про управління Російської Православної Церкви" 1988 р. Новий "Устав про управління Російської Православної Церкви", виданий Помісним Собором 1988 р., значною мірою, але не цілком, повернув те становище, що існувало на парафіях до 1961 р. Парафіяльному управлінню присвячена VIII глава "Уставу" (а після змін, внесених Архиєрейським Собором 1989 р., – його IX глава).

"Парафією, – за визначенням, даним в "Уставі", – є громада православних християн, що складається з кліру і мирян, об'єднаних при храмі. Така громада становить частину єпархії, знаходиться під канонічним управлінням свого єпархіального архиєрея і під керівництвом поставленого ним священика-настоятеля". Парафіяльну громаду можуть утворити не менше 20 віруючих православних громадян. Після реєстрації цивільною владою громада приступає до своєї діяльності з благословення єпархіального архиєрея.

В “Уставі” передбачаються три органи парафіяльного управління: парафіяльні збори на чолі з настоятелем, парафіяльна рада і ревізійна комісія. Настоятель призначається архиєреєм і “покликаний нести відповідальність за справне, відповідне з церковним уставом здійснення богослужінь, за церковну проповідь, релігійно-моральний стан і відповідне виховання парафії. Він повинен сумлінно виконувати всі богослужбові, пастирські й адміністративні обов’язки, обумовлені його посадою, згідно з встановленнями церковних канонів й цим Уставом”.

До кола обов’язків настоятеля, згідно з “Уставом”, включаються керівництво причтом, нагляд за станом храму і богослужбової утварі, дотриманням вимог богослужбового уставу; він несе відповідальність за точне виконання вказівок єпархіального архиєрея, подання благочинному чи безпосередньо архиєрею щорічних звітів про стан приходу, веде офіційне листування, зберігає парафіяльний архів, видає посвідчення про хрещення та вінчання шлюбу. Відпустку настоятель може одержати лише з дозволу єпархіальної влади.

До складу парафіяльного причту входять священник, диякон і псаломщик. У залежності від потреб парафії кількість членів причту може бути скорочена чи збільшена. “Обрання і призначення священно- і церковнослужителів належить єпархіальному архиєрею”. Устав вимагає від кандидата в диякона чи священника досягнення ним повнолітнього віку, наявності необхідних моральних якостей і достатню богословську підготовку, а також щоб він представив свідчення духовника про відсутність канонічних перешкод до рукоположення. Ставленник не може перебувати під церковним чи цивільним судом. Перед рукоположенням він підписує церковну присягу. Влада переміщати чи звільняти кліриків належить єпархіальному архиєрею. “Священнослужитель, – говориться в Уставі, – може взяти участь у здійсненні богослужіння в іншій парафії за згодою правлячого архиєрея тієї єпархії, у якій даний прихід знаходиться, чи за згодою настоятеля при наявності посвідчення, яке підтверджує канонічну правоздатність”.

“Парафіянами, – згідно з “Уставом”, – є особи православного сповідання, які зберігають живий зв’язок зі своїм парафіяльним храмом”. Членами парафіяльних зборів можуть бути клірики і повнолітні миряни, які не перебувають під церковним чи цивільним судом. Головою зборів за своєю посадою вибирається настоятель парафії. Право скликати парафіяльні збори належить настоятелю разом із парафіяльними зборами. Рішення приймається парафіяльними зборами більшістю голосів, а у випадку рівності голосів перевагу дає голос голови. До кола обов’язків парафіяльних зборів входять збереження внутрішньої єдності парафії та “сприяння її духовно-моральному зростанню”, відповідальність за збереження майна парафії, турбота про стан храмового співу, затвердження річного бюджету парафії, вишукування засобів на потреби парафії. Парафіяльні збори вибирають із числа своїх членів парафіяльну раду і ревізійну комісію.

Парафіяльна рада є виконавчим органом парафіяльних зборів і підзвітна їм. Вона складається з голови, його помічника та скарбничого, які обираються з кліриків чи мирян терміном на 3 роки. Головою ради може бути обраний і настоятель парафії. Парафіяльна рада несе відповідальність за збереження храму і церковного майна, розпоряжається коштами парафії, виконує рішення парафіяльних зборів. Офіційні папери парафії підписують настоятель і глава парафіяльної ради. Якщо ж це одна і та ж особа, то папери підписує ще скарбничий. Банківські рахунки і взагалі всі фінансові документи підписуються главою парафіяльної ради та скарбничим.

До складу ревізійної комісії, яка обирається парафіяльними зборами на 3 роки, входять голова і 2 члени. Обов’язки комісії, згідно з Уставом, наступні: проведення ревізій наявності коштів, контроль за законністю витрат, правильністю ведення прибутково-витратних книг, за зняттям кружок із пожертвами, нагляд за станом церковного майна, щорічна інвентаризація цього майна.

II. ВИДИ ЦЕРКОВНОЇ ВЛАДИ

15. ВЛАДА ВЧЕННЯ

15.1. Три види церковної влади. Подібно до того як подвиг Засновника Церкви Христа Спасителя з'явився виконанням трьох вищих служінь: Пророцького, Первосвященницького і Царського, так і церковна влада, похідна від волі Глави Церкви, духовна за своєю природою, за змістом своїм складається у праві релігійного вчення (*potestas magisterii*), праві релігійного освячення (*potestas ministerii*) і праві управління (*potestas jurisdictionis*). Влада і право управління становить переважний предмет нашої дисципліни – канонічного права. Вчення і богослужіння становить предмет інших церковних наук, але канонічні підстави церковного вчення і богослужіння, їхня регламентація церковно-правовими актами повинні бути розглянуті і в каноніці.

15.2. Влада вчення. Єдність Церкви заснована і на єдності віри, яка сповідується Церквою, віри, дарованої в Одкровенні і береженої у Священному Переданні; за дотримання Передання в його неушкодженій чистоті несе відповідальність вселенський єпископат, який врозумляється Святим Духом, і все Тіло Церкви – церковна повнота. При виникненні непорозумінь із богословських питань, які хвилюють церковний народ, Церква Христова через свій єпископат, а у виняткових випадках через Вселенські Собори, з'ясовує незрозумілі питання у світлі непорушних і незмінних Істин Одкровення, у душі Священного Писання та Передання і формує своє незаперечне і непогрішне рішення з важких питань віровчення. Це рішення не є новим догматом і новим вченням, а тільки викладом Апостольського передання стосовно нових питань, поставлених у церковному житті. Так видавалися догматичні віровизначення на Вселенських Соборах.

Щодо недоторканності догматичних істин, даних в Одкровенні по надхненню Святого Духа на Вселенських Соборах, Єфеський Собор у 7-му каноні висловив своє визначення: *“Після прочитання цього, святий Собор визначив: нехай не буде дозволено нікому вимовляти, чи писати, чи складати іншу віру, крім визначеного від Святих Отців, у Нікеї граді, що зібралися зі Святим Духом. А котрі дерзнуть складати іншу віру, чи представляти, чи пропонувати тим, хто хоче навернутися до пізнання істини, або від язичества, або від іудейства, або від якої б то не було єресі; такі, якщо є єпископи, чи належать до кліру, нехай будуть вільні, єпископи від єпископства, і клірики від кліру: якщо ж миряни, нехай будуть віддані анафемі. Так само, якщо єпископи, чи клірики, чи миряни з'являться мудрствуючими, чи навчатимуть тому, що міститься у представленому від пресвітера Харісія викладі про втілення Єдинородного Сина Божого, або мерзотним і розбещеним Несторієвим догмам, які при цьому і брехливі: нехай підпадуть під рішення цього святого і Вселенського Собору, тобто єпископ нехай буде вільний від єпископства, і нехай буде низложений; клірик подібно нехай буде вигнаний із кліру; якщо ж мирянин, нехай буде відданий анафемі, як сказано”*.

Пряме значення канону полягає в забороні самовільного складання символів віри, подібних до того, що був представлений Харісієм. Починаючи із Флорентійського Собору, це правило використовувалося православними полемістами проти додавання *filioque*, внесеного Західною Церквою в Нікео-Царгородський символ. Єпископ Петро Л'Юїльє показав, що вичитувати в 7-м каноні заборону всякого взагалі нового викладення догматів віри значить надто широко тлумачити зміст правила.

Каноністи 12 століття, які вже застали *filioque*, не знаходять у цьому правилі основ для того, щоб його відкинути. Проте, не настільки очевидним і формальним чином, як цей, може бути, уявлялося православним полемістам минулого, внесення в символ *filioque* все-таки засуджується правилом, оскільки воно дійсно з'явилося перекручуванням тієї віри, яку спочатку містила і містить Вселенська Церква, а отже, і *“викладом іншої віри”*.

Сповідування догматів, безумовно, обов'язкове для всіх членів Церкви. І ця обов'язковість має більш глибоку, ніж тільки дисциплінарну підставу; тому що вірувати інакше, ніж вірує Свята Соборна й Апостольська Церква, означає вводити себе в небезпечний духовний стан; свідомий спротив церковному вченню тягне за собою відторгнення того, хто помиляється й уперто тримається омані, невидимим судом Божим від церковного тіла; а будучи викритим, такий спротив карається відлученням із боку законної церковної влади.

Господь “*хочет всем спастися и в разум истины прийти*”; до віри у Христа покликані всі люди, без винятку. Тому Своїх учнів – апостолів – Христос призвав “*проповідуйте Євангеліє всьому творінню*” (Мк. 16, 15). Проповідь є одним із найважливіших обов’язків учнів Христових, бо, за словом апостола Павла: “*Як вірувати в Того, про Кого не чули? Як чути без проповідника?*” (Рим. 10, 14). Апостол переконував Тимофія: “*Проповідуй слово, настоюй в час і не в час, викривай, забороняй, благай з усяким довготерпінням і повчанням*” (2 Тим. 4; 2). 58-е правило Св. Апостолів покладає на єпископів і пресвітерів обов’язок “*учити причет і людей благочестю*” і загрожує позбавленням сану тим, хто не дбає про те: “*Єпископ, чи пресвітер, що не дбає про причет і про людей, і не навчає їх благочестю, нехай буде відлучений. Якщо ж залишиться в цьому недбалстві і лінощах, нехай буде позбавлений сану*”. 19-е правило Трулльського Собору вимагає від предстоятелів Церков регулярно проповідувати слово Боже: “*Предстоятелі Церков повинні щодня, найліпше ж у дні недільні, навчати весь клір і народ словам благочестя, обираючи з Божественного Писання розуміння і міркування істини...*”. А щоб у поясненні Писання не закралися помилкові і довільні думки, правило забороняє переступати “*покладених уже меж і передання богоносних отців, і якщо буде досліджуване Слово Писання, то не інакше нехай пояснюють його, хіба як виклали світила й учителі Церкви у своїх Писаннях, і цим нехай задовольняються більше, ніж складанням власних слів, щоб за браком уміння в цьому, не ухилитися від належного...*”

За словами Зонари, “Св. Отці хочуть, щоб вони (єпископи) вчили не від себе, а від Божественного Писання, і тлумачили його за поясненням Божественних Отців, а не за власним розсудом і міркуванням”.

Повна влада проповідувати в Церкві належить єпископам. Тому канони забороняють посвячувати в єпископи християн, які мало випробувані у вірі і недостатньо розуміють учення Церкви, не знають Писання: “*кожному, хто має бути возведений на єпископський ступінь, неодмінно знати Псалтир, нехай так і весь свій клір врозумляє навчатися з нього. Також пильно випробовувати його митрополиту, чи має щирість із міркуванням, а не мимохідь, читати Священні правила, і Святе Євангеліє, і книгу Божественного Апостола, і все Божественне Писання, і чинити за заповідями Божими, і вчити доручений йому народ. Тому що сутність Ієрархії нашої становлять богопередані слова, тобто істинне знання Божественних Писань, як висловив великий Дионисій*” (2 прав. VII Всел. Соб).

Вальсамон у тлумаченні на цей канон пояснює порівняно невисокий рівень вимог, пропонованих до начитаності ставленика у Св. Писанні, гоніннями, яким піддавалося Православ’я з боку іконоборців у період, що передував VII Вселенському Собору “Святі Отці, знаючи, що, через ересь іконоборців, дуже багато віруючих огрубіли і частково втікали, і не мали можливості навіть потрапляти на очі людям, сказали, що і всі християни зобов’язуються читати Божественне Писання з випробуванням, але набагато більше архиєреї... Але може хто-небудь сказати: яким чином Св. Отці не сказали, що рукопокладати тих, хто знає Священні Правила, Святе Євангеліє та інше, але тільки тих, хто знає Псалтир і дає обіцянку подбати про вивчення інших?”

Рішення: Знання Псалтиря, як необхідна вимога, поставлене і Святими Отцями без поблажливості від тих, що повинні прийняти хіротонію; і володіння іншими Божественними знаннями не вимагається, тому що не обов’язково присвячувати себе такому читанню, і для тих, котрі не удостоїлися ще вчительського звання, а особливо в той час, коли християни засуджені були на блукацьке життя”.

Пресвітери одержують право проповідувати в храмі від свого єпископа. Тому єпископ може і позбавити пресвітера цього права, якщо в нього з’являться сумніви в чистоті віри пресвітера чи в його здатності проповідувати. За тлумаченням Вальсамона на 58-е Апостольське правило: “Пресвітери вчать із дозволу єпископа, а не самовільно”. В Олександрійській Церкві, коли там спалахнула аріанська ересь, для протидії їй усім пресвітерам заборонено було проповідувати в церквах. У Росії лише в синодальну епоху на пресвітерів став покладатися обов’язок проповідувати. Для спонукання священиків до проповідування Св. Синодом видано було розпорядження, щоб благочинні у клірових

відомостях відзначали, скільки проповідей свого складання виголосив священник протягом року. Крім проповідей у парафіяльних храмах, у соборах виголошувалися проповіді за розкладом, по черзі парафіяльними священниками, приписаними до собору.

Крім храмової проповіді, важливим засобом до утвердження християнського вчення служить катехізація. У Древній Церкві хрещенню передувало навчання вірі – оголошення. Оголошені становили особливий клас церковного народу. Згодом, коли хрестити почали переважно дітей, катехізація була покладена на батьків і хрещених батьків, але, звичайно, також і на пастирів Церкви.

У синодальну епоху в Росії одним із засобів навчання вірі було викладання Закону Божого в загальноосвітніх школах різних ступенів, у наш час відкриваються недільні школи при парафіях. Тій же меті сприяє і видання Священного Писання і церковних книг.

15.3. Місіонерство. Проповідь Євангелія серед нехристиянських народів називається місіонерством. Місіонерська праця заповідано Церкві Самим Христом: *“Отже, йдіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи їх додержувати всього, що Я заповів вам”* (Мф. 28, 19-20). Перед своїм Вознесінням Господь сказав учням: *“Ви... будете Мені свідками в Єрусалимі та по всій Іудеї й Самарії та аж до краю землі”* (Діян. 1, 8).

У місіонерській діяльності Православна Церква керується твердими правилами, які належним чином впливають із характеру вчення Христового; неприпустиме насильницьке навернення; із місіонерських дій повинно бути виключене залучення в Церкву людей спокусою матеріальних благ і всіх взагалі земних вигод – “підкуп душ”. Проповідуючи Христа, варто домагатися, щоб віра в новонавернених була глибокою, зрілою, сердечною.

У Росії місіонерські установи існували лише в синодальну епоху, хоча саме служіння місіонерське здійснювалося Російською Церквою споконвічно. В окремі періоди, особливо за імператриці Єлизавети, широко застосовувалися заохочувальні дії у відношенні до іновірців, які навертаються у християнство: звільнення від податей, рекрутської повинності, від кріпосної залежності від власників-нехристиян, і навіть від карного переслідування за злочини, скоєні до навернення. Але пільги ці надавалися, природно, не Церквою, а світською владою.

У XIX столітті всі ці заходи були скасовані як негідні християнства і такі, що не ведуть до тривалих успіхів. До самого кінця синодальної епохи переважне і майже виключне право місії серед мусульман, євреїв і язичників надано було в Росії пануючій Православній Церкві. У Росії законами ніколи не допускалося застосування насильницьких заходів чи обману до навернення іновірців.

15.4. Символ віри й інші авторитетні виклади віровчення. Для охорони чистоти і непорушності свого вчення Церква із самого початку свого буття вдавалася до коротких викладів віровчення – символів. До нас дійшло кілька древніх символів, і серед них – Символ Григорія Неокесарійського, так званий Апостольський Символ, і Символ, приписуваний Афанасію Великому. Загальноцерковного визнання набув Нікео-Царгородський Символ, сповідання якого, за усвідомленням Вселенської Церкви, цілком обов'язкове для всякого православного християнина. Більш повний виклад основ православного віровчення міститься в “Чині сповідання й обіцянки архиєрейської” – так званий “єпископський клятві”. Високим авторитетом у Церкві користуються книги, видані в новий час Церковною владою: “Катехізиси”, особливо митрополита Петра Могили і митрополита Філарета, і “Послання Патріархів Православної Кафоличної Церкви про православну віру”, складене на Єрусалимському Соборі 1672 р.

15.5. Духовна цензура. Існування “символів віри” і так званих “символічних книг” не може, звичайно, виключити появу віросповідувальних непорозумінь, виключити помилки і псевдовчення. У дуже обширному 1-му правилі Трулльського Собору вслід за ствердженням недоторканності *“нововведенням і змінам віри, переданої нам від очевидців і служителів Слова”*, перераховуються єретичні вчення, що відкидаються Церквою: єресь *“нечестивого Арія”*, і *“вигадане ним язичницьке інобожжя, .. засуджене на соборі трьохсот вісімнадцяти святих і блаженних отців”*, ... єресь нечестивого Македонія,

відкинута *“ста п’ятдесятьома святими Отцями”* за великого Феодосія, *“разом з цим”* і Аполлінарія, *“який нечестиво сказав, ніби Господь прийняв тіло без душі і розуму”*, *“божевільний поділ Несторія”*, ересі *“суємудрого Євтихія, ... Феодора Мопсуестського, Несторієвого вчителя, і Орігена, і Дидима, і Євагрія, ... також написано Феодоритом супроти правої віри і супроти дванадцяти глав блаженного Кирила, і так званий лист Іви... і ... тих, котрі .. єдину волю і єдине дійство в Єдиному Господі Богу нашому Ісусі Христі, людям проповідували, ... Феодора (єпископа) Фаранського, Кіра Олександрійського, Онорія Римського, Сергія, Пірра, Павла, Петра, що були в цьому Богоспасаємому ґраді предстоятелями, Макарія Антіохійського єпископа, учня його Стефана і божевільного Поліхронія... Коротко кажучи, постановляємо, нехай віра всіх у Церкві Божій мужів, які прославилися і були світилами у світі, дотримуючи слова життя, зберігається твердою, і нехай перебуває до кінця віку непорушною, разом із богопереданими їхніми Писаннями і догматами. Відмітаємо й піддаємо анафемі всіх, яких вони відмітали й віддавали анафемі, як ворогів істини, що марно скреготіли на Бога і намагалися неправду на висоту піднести. Якщо ж хто-небудь із усіх не містить і не приймає вищеназваних догматів благочестя, і не так мислить і проповідує, але наміряється йти супроти них, той нехай буде підданий анафемі...”*

Соборній владі єпископату належить право здійснювати нагляд над усіма взагалі виданнями церковних книг – богослужбових, богословських, канонічних, – насамперед тих, котрі носять офіційний характер і видаються від імені Православної Церкви. Що стосується книг Священного Писання, то перелік їхній встановлений канонами (85 Ап., 60 Лаод., 24 Карф., Афан. Вел., Григ. Богосл., Амф. Ікон.). У 1672 р. Єрусалимський Собор видав постанову, що підкоряє церковній владі будь-яке видання і тлумачення Священного Писання. У цій постанові сказано: *“Віруємо, що це Божественне і Священне Писання сповіщене Богом, і тому ми повинні вірувати йому без усякого міркування, не так, як хто захоче, а як його витлумачила і передала Кафолічна Церква”*. Визначення Єрусалимського Собору спирається на 19 канон Трулльського Собору і 91-е правило св. Василя Великого (взяте з 27-ї глави його книги про Св. Духа, де Святий Отець викладає вчення про Священне Передання).

Суд Церкви над псевдовченнями і нагляд над виданням і поширенням книг називається в широкому значенні слова духовною цензурою. У вузькому значенні слова духовною цензурою називають оцінку літературних творів із церковно-догматичної точки зору. Ця оцінка може бути або попередньою, до публікації твору, або такою, що висловлюється вже після його видання. До винаходу друкарства, природно, існувала тільки оцінка останнього роду. Вона полягала в осудженні творів, що проповідували псевдовчення, і в забороні православним читати їх. Державна влада вслід за осудом ересі видавала розпорядження про спалення творів єретиків. Імператор Костянтин у зв’язку з осудом аріанської ересі на Нікейському Соборі видав едикт про спалення всіх книг Арія і його учнів. Імператор Аркадій наприкінці IV ст. звелів знищити книги євноміан і монтаністів. В Олександрії за вимогою архієпископа Феофіла на початку V ст. спалені були книги Оригена, Несторія і мессаліан. У 496 р. на римському соборі за папи Геласія виданий був список заборонених книг – *“Декрет Геласія про книги, що приймаються та не приймаються”*. Трулльський Собор 63-м правилом ухвалив віддавати спаленню розповіді про мучеників, складені для наруги над християнською вірою: *“Повісті про мучеників, ворогами істини брехливо складені, щоб обезславити Христових мучеників, тих, що слухають привести до невір’я, наказуємо не обнародувати в церквах, але віддавати їх спаленню. Тих, хто приймає ж їх чи дослухається до них, як до істинних, піддаємо анафемі”*. Більша частина антихристиянських і єретичних книг знищувалася.

Але VII Всел. Собор своїм 9-м правилом постановив, щоб твори іконоборців не спалювалися, а відбиралися до патріаршої бібліотеки для збереження разом з іншими єретичними книгами. *“Усі дитячі байки, і скажені знуцання, і брехливі писання, вигадувані проти чесних ікон, потрібно віддавати до єпископії Константинопольської, щоб покладені були з іншими єретичними книгами. Якщо ж знайдеться, хто такі приховує, то єпископ, чи пресвітер, чи диякон, нехай буде позбавлений свого чину, а мирянин чи*

чернець нехай буде відлучений від спілкування церковного". Новий спосіб вилучення єретичних книг мав ту перевагу, що на випадок необхідності можна було за збереженими книгами більш ретельно вивчити характер єресі, щоб успішніше протидіяти їй.

Оскільки, проте, "заборонені" і "відречені" книги були все-таки в обігу серед народу, ієрархія складалася списки "відречених книг". На Заході ця практика стала загальним правилом і була централізованою, списки заборонених книг "Index librorum prohibitorum" почали видаватися курією. Перший індекс був складений інквізицією за наказом папи Павла IV у 1559 р. Із винаходом друкарства, коли можливість знищити всі екземпляри вже надрукованого твору була майже нереальною, введена була попередня цензура. Тридентський Собор на Заході взяв увесь друк під цензуру єпископів та інквізиції.

У Росії попередня цензура духовних книг введена "Духовним регламентом". У "Регламенті" сказано: *"Аще кто о чем богословское письмо сочинит, и то ему не печатать вскоре, но первее презентовать в коллегиум (т.е. в Синод), а коллегиум рассмотришь должен, нет ли какого в письме оном погрешения, учению православному противнаго"*.

У синодальну епоху вищою установою духовної цензури був Св. Синод; йому була підлегла вся цензурна служба. Духовній цензурі піддавалися не тільки призначені для друку твори духовного змісту, але і світські книжки і статті, якщо світські цензори знаходили в них місця духовного змісту, що відносилися до догматів віри чи Священного Писання.

Після реформи державного ладу Росії в 1905 р. світські твори практично перестали піддаватися попередній цензурі, у тому числі й духовній.

У наш час у Російській Православній Церкві немає цензурної установи, а відповідальність за православний характер книг і журнальних статей, які друкуються офіційно від імені Церкви, несе священноначальство, очолюване Первоієрархом і Священним Синодом, а також діючий під його керівництвом Видавничий відділ Московської Патріархії.

16. ВЛАДА СВЯЩЕННОДІЙСТВА

16.1. Богослужіння. Священнослужбова влада Церкви (potestas ministerii) виявляється у праві встановлювати порядок богослужіння і правити саме богослужіння.

Форми богошанування можуть бути різними; розходження в обрядах допускаються, але обряд повинен суворо і точно виражати догматичне вчення, віру Церкви. У Російській Православній Церкві з кінця XVIII ст. існує єдиновірство: у єдиновірських храмах богослужіння правиться за церковними книгами дониконівського друку з дотриманням дониконівської обрядовості.

Проте будь-які зміни до богослужіння вносяться законною церковною владою. Самовільна зміна обрядів, прийнятих Церквою, являє собою протиправну дію, що загрожує розколом. У відповідності до 116-го правила Карфагенського Собору самовілля в богослужінні забороняється: *"Поставлено и сие: да совершаются всеми утвержденные на Соборе молитвы, как предначинательные, так и окончательныя, и молитвы предложения, или возложения рук; и отнюдь да не произносятся никогда иныя вопреки вере, но да глаголются те, кои просвещеннейшими собраны"*. Таким чином, передбачається уставність богослужіння. Наша Церква нині відправляє богослужіння за запозиченим нею на Християнському Сході Єрусалимським Уставом. У разі потреби нові обряди чи нові свята вводяться за постановою законної церковної влади (зараз у нас – Помісного й Архиєрейського Соборів, Патріарха і Священного Синоду).

Богослужіння відправляти можуть тільки священні особи: єпископи і пресвітери. Як говорить 6-е правило Гангрського Собору, *"Якщо хто крім Церкви окремо збори складає, і, зневажаючи Церкву, церковне творити хоче, не маючи із собою пресвітера з волі єпископа, нехай буде під клятвою"*.

Диякони і церковнослужителі допомагають єпископу і пресвітеру у відправленні богослужіння. Згідно з 15-м правилом Лаодикійського Собору, встановлюється такий

порядок: *“Крім півчих, що перебувають у клірі, на амвон виходять і за книгою співають, не повинно іншим деяким співати в церкві”*. Зонара у тлумаченні на це правило писав: *“Отці Собору бажають, щоб у церквах була дотримана добропристойність, тому і сказали, що не повинно в церквах співати кожному, хто хоче, але канонічним півчим, тобто призначеним у клір, рукоположеним у кожну церкву, які співають за книгами”*. Про те, що тільки посвяченим особам дозволяється читати з амвона, говориться і в 14-м правилі VII Вселенського Собору: *“Понеже видим, яко некие, без руковозложения, в детстве приняв причетническое пострижение, но еще не получил епископского рукоположения, в церковном соборании на амвоне читают, и сие делают несогласно с правилами, то повелеваем отныне сему не быти”*.

“Усяке священнодійство, правильно відправлене з боку встановленого обряду, – пише єпископ Никодим (Мілаш), – має значення саме по собі, незалежно від того, чи гідний священник за своїми особистими якостями чи не гідний відправляти це священнодійство”, “священник чи єпископ є при цьому нічим іншим, як знаряддям, точніше сказати, тут діє сам Бог, і благодать дається людям не священниками, а через них самим Богом”.

Богослужіння повинне відправлятися благовидно, благоговійно і в тиші, із дотриманням ясності і виразності в читанні і співі (75 прав. Трулл. Соб.; 17 прав. Лаод. Соб.). Ті, що моляться у храмі, зобов’язані поводитися відповідно до святості храму, приходити до початку богослужіння і залишатися в храмі до закінчення служби: *“Усіх вірних, що заходять до церкви і писання слухають, але не перебувають на молитві і святому причасті до кінця, як таких, що сваволю в церкві творять, відлучати належить від спілкування церковного”* (Апост. 9).

У недільні і святкові дні на громадському богослужінні мають бути присутніми всі віруючі. На підставі 80-го правила Трулльського Собору заборонам піддаються ті, хто без належних причин зневажає цим: *“Якщо хто, єпископ, чи пресвітер, чи диякон, чи хто-небудь із зарахованих до кліру, чи мирянин, не маючи ніякої нагальної потреби, чи перешкоди, якою б надовго усунутий був від своєї церкви, але перебуваючи в місті, у три неділі протягом трьох тижнів не прийде на церковні зібрання: тоді клірик нехай буде вигнаний із кліру, а мирянин нехай буде відлучений від спілкування”*.

Серед священнодійств одні встановлені самим Спасителем як засоби сповіщення людям Божественної благодаті, і називаються Таїнствами; інші являють собою різні молитвослів’я, встановлені Церквою в силу отриманої нею від свого Засновника влади для призивання благословення Божого.

Центром християнського богослужіння є здійснення Таїнства Євхаристії – Божественна Літургія. Місцем її здійснення може бути тільки освячений храм. Якщо ж через виняткові обставини Літургія відбувається поза церквою, то в такому випадку освячення храму і престолу замінюється антимином (у перекладі з грецької мови – “замість престолу”), без якого Літургія не може здійснюватися. Антимінс – це шовковий плат із зображенням Спасителя у гробі та часткою мощів, зашитою під зображенням. Внизу антими́нсу має бути підпис єпархіального єпископа. В одному храмі на одному престолі Літургія може здійснюватися не більш одного разу в день, а священнослужитель не може протягом дня правити більше однієї Літургії.

16.2. Храм і іконопис. Божественна Літургія й інші богослужіння відправляються у храмі. Будівництво або перебудова храму здійснюється з відома єпархіального архиєрея. Устрій церков, їх зовнішній і внутрішній вигляд повинні відповідати призначенню. Закладання церкви супроводжується особливими священнодійствами і молитвами, поставленням хреста на місці вівтаря.

Новозбудований храм освячується архиєреєм, із помазанням стін храму зовні й усередині святим миром. При цьому мощі поміщають під престолом. Отці VII Вселенського Собору в 7-м каноні висловили: *“Якщо які чесні храми освячені без святих мощів мученицьких, визначаємо: нехай буде здійснене в них положення мощей із звичайною молитвою”*. Архиєрей може доручити освячення храму пресвітеру; у такому

випадку архиєрейське освячення заміняє антимінс, надісланий єпископом і освячений ним.

Повне освячення храму відбувається і після його значної перебудови, або у випадку таких змін у вівтарі, які пов'язані з пересуванням престолу, а також у випадку осквернення церкви єретиками.

При перебудові чи ремонті храму, не пов'язаних із пересуванням престолу, і у випадку осквернення церкви пролиттям крові або якою-небудь нечистотою, здійснюється мале освячення з окропленням церкви святою водою.

У самому храмі, місці святому, особливим священним значенням виділяється вівтар. У ньому здійснюється приношення безкровної Жертви. Вівтар повинен бути розміщений у східній частині храму. Найсвятіше місце вівтаря – престол. Від середньої частини храму вівтар відокремлюється перегородкою з царськими вратами (у нас це – іконостас). Ікони є не тільки прикрасою храму, а, насамперед, святинею, предметом релігійного шанування. Іконопис підлягає церковній регламентації.

Відповідно до 82-го правила Трулльського Собору забороняється зображення Спасителя в символічному образі агнця: *“На некоторых честных иконах изображается, перстом Предтечевым показуемый, Агнец, Который принят во образ благодати, чрез закон показуя нам истинного Агнца Христа Бога нашего. Почитая древние образы и сени, преданные Церкви, как знамения и предначертания истины, мы предпочитаем благодать и истину, приемля оную, яко исполнение закона. Сего ради, дабы и искусством живописания очам всех представляемо было совершенное, повелеваем отныне образ Агнца, вземлющего грехи мира, Христа Бога нашего, на иконах представляти по человеческому еству, вместо ветхого Агнца: да чрез то созерцая смирения Божественного Слова, приводимся к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания и спасительныя смерти, и сим образом совершившагося искупления мира”*.

Розуміння цього правила ширше, звичайно, ніж тільки заборона зображення Христа у виді Агнца. У ньому засуджується взагалі використання старозавітних *“образов и сеней”* для зображення *“нової благодаті”*. Московський Собор 1667 р. заборонив зображувати Бога Саваофа у вигляді старця *“ветхого денми”*, за баченням пророка Єзекиїля. Підставою для цього послужив наступний доказ: Бог Отець не може бути антропоморфний, тому що Він не втілювався.

“Бідність позитивних церковних правил про іконопис чи його сюжети, – писав професор А.С. Павлов, – пояснюється тим, що в древній Церкві зберігалися правила іконопису та іконописні типи в безперервному переказі”. До нас дійшли збірники правил іконопису із прорисами самих зображень, які належать до IX ст. – так звані оригінали. В Російській Церкві від самого початку прийнятий і канонізований візантійський стиль іконопису; коли в давнину російський іконопис відхилявся від нього, це викликало занепокоєння у народі і заперечення з боку церковної влади. Стоглавий Собор ухвалив писати ікони *“с древних образцов по образу, подобию и существу, как в подлиннике, а не от своегомышления”*. На ікони Андрія Рубльова було вказано як на зразки для іконописців. У нашій Церкві заборонені різьблені і відливні ікони в храмах, крім розп'яття майстерного різьблення і зображень, поставлених на високих місцях.

З моменту освячення храм стає святим місцем – *res sacra*. Деякі частини і предмети храму стають недоторканими для мирян. Через царські врата ніхто не може проходити, крім осіб, які священнодіють. Тільки Російський імператор міг проходити через них у день коронації для причастя біля престолу.

Згідно із 69-м правилом Трулльського Собору, *“нікому з усіх, приналежних до розряду мирян, нехай не буде дозволено входити всередину священного вівтаря. Але, за деяким найдавнішим переданням, аж ніяк не забороняється це владі і достоїнству царському, коли захоче принести дари Творцю”*. Вальсамон тлумачив це правило досить широко: *“Щодо царів деяких, дотримуючись букви цього правила, говорили, що їм не повинно заборонятися входити всередину вівтаря тоді, коли хочуть принести дар Богові, але не коли захотіли б увійти до нього для одного поклоніння. А ми уявляємо це не так. Бо православні імператори, із призиванням Св. Тройці призначаючи Патріархів і будучи*

помазаниками Господа, безборонно, коли захочуть, входять до святого вівтаря, і ходять і роблять знамення хреста з трикирієм, як і архиєреї. Вони пропонують народу і катехізічне вчення, як і архиєреї...” Далі він пише: “Поміть це правило і ніяк не дозволяй на підставі його мирянам входити до святого вівтаря. Я, втім, багато доклав зусиль, щоб перешкодити мирянам входити до святого вівтаря храму Пресвятої Владичиці моєї і Богородиці Одигітрії; але не міг досягти успіху. Говорять, що це древній звичай і не потрібно забороняти”.

Для мирян і нижчих кліриків недоторканий престол зі священними предметами, що знаходяться на ньому. Жінкам узагалі забороняється входити у вівтар. На практиці виключення робиться для жінок похилого віку, які живуть у чистоті, прибирають у вівтарі.

У церкві не можна робити нічого іншого, крім богослужіння, мати в ній ніякі інші зображення, крім ікон, не можна вносити в храм нічого, крім предметів, які відносяться до богослужіння. Не приймається на збереження у храмі приватне майно. Як говорить 3-є Апостольське правило: *“Аще кто, епископ или пресвитер, вопреки учреждению Господю о жертве, принесет к алтарю иные некоторые вещи, или мед, или млеко, или вместо вина приготовленный из чего-либо другого напиток, или птицы, или некоторые животныя, или овощи, вопреки учреждению, кроме новых класов, или винограда в надлежащее время, да будет извержен из священнаго чина. Да не будет же позволено приносить ко алтарю что-либо иное, разве елей для лампады и фимиам, во время святого приношения”*.

Якщо церква зламана, то сам матеріал, із якого вона зроблена, вважається священним. Дерево йде на опалення нового храму, а сміття від розібраних стін використовується для буту нового храму. Священне і місце, що прилягає до храму. По можливості воно має бути обгороджене; усередині огорожі забороняється здійснювати купівлю і продаж, ставити крамниці, крім іконних і свічкових. У синодальну епоху поблизу храмів заборонялося відкривати питні і розважальні заклади.

Щодо священних сосудів і ризничних речей, освячених використанням при відправленні богослужіння, не допускається профанації. Їх заборонено використовувати для життєвих потреб: *“Сосуд золотой, или серебряный освященный или завесу, никто уже да не присвоит на свое употребление. Беззаконно бо есть. Аще же кто в сем усмотрен будет: да накажется отлучением”* (Апост. 73, 72; 10 прав. Двокр. Соб.). Церковних речей неможна ні продавати, ні дарувати, ні віддавати під заставу (12 прав. VII Всел. Соб.).

Крім церков, існують ще молитовні будинки, які не мають зовнішнього вигляду православних храмів. До освячених будівель відносяться також каплиці, споруджені на честь чудотворних ікон чи у пам'ять важливих подій, а також – на цвинтарях.

Крім Божественної Літургії і тих священнодійств, котрі нерозривно пов'язані з Літургією, наприклад, Таїнства Хіротонії, інші богослужіння можуть у разі потреби здійснюватися і в приватному будинку (хрещення дитини в холодний час року чи у випадку, коли людині загрожує смерть, причастя, елеосвячення важко хворих й помираючих, панахида, у виняткових випадках також відспівування, наприклад, при пошесній хворобі). Із благословення єпархіального архиєрея дозволяється і вінчання вдома.

Всі богослужіння і треби здійснюються парафіяльним причтом (Гангр. 6; Лаод. 16). Тому парафіяни не повинні запрошувати до себе додому для здійснення треб заборонених, без місця, звільнених за штат священників і священиків, які знаходяться у відпустці, за винятком випадків крайньої потреби. Всяке богослужіння відправляється для парафіян безоплатно. Але парафіяльному причту не забороняється приймати від парафіян добровільну винагороду. При цьому, проте, безумовно засуджуються торг, вимагання, відмову від безоплатного здійснення треби.

16.3. Церковний календар. Богослужіння здійснюються в той час, який передбачений уставом; громадське богослужіння містить у собі особливі послідовності, пов'язані з часом доби, днем тижня, календарним днем. У межах року є свята і пости. Свята розрізняються по ступенях. З річним церковним колом пов'язане і здійснення треб: вінчання забороняється напередодні середи, п'ятниці і неділі, а також великих храмових

свят, протягом постів, святюк, на сирній седмиці, протягом Світлої седмиці, а також у дні напередодні Усікновення глави Іоана Предтечі і Воздвиження Хреста Господнього (1 Всел. 13).

Як відомо, нині Православні Церкви живуть не за єдиним календарем. Єрусалимська, Російська, Сербська і Грузинська Церква зберегли древній Юліанський календар; більшість же Церков, починаючи з 20-х років XX століття, перейшли на так званий Новоюліанський стиль, який, по суті, співпадає із Григоріанським календарем. Постанова про перехід на Новоюліанський календар винесена була на Константинопольській Нараді 1923 р.

Особливість Григоріанського календаря, введеного в 1582 р., полягає в тому, що одні і ті ж дати утримуються в ньому протягом значно більш тривалого часу, ніж при Юліанському календарі, в астрономічно тотожний час року. Юліанський же календар допускає зсув дат: так, через кілька тисяч років 1 січня буде припадати не на зимовий, а на весняний час. Проте перевага ця відносна. Абсолютно точним астрономічно не може бути взагалі ніякий календар, тому що тривалість доби не кратна тривалості сонячного року. Григоріанський календар не дуже вдалий і з астрономічної точки зору. Відомо, що хронографи й астрономи віддають перевагу древньому Юліанському календарю – при користуванні ним немає потреби переводити дати з одного літочислення в інше.

Професор В.В. Болотов говорив “про божевільну григоріанську думку про реформу календаря”, називаючи григоріанський рік “справжнім мученням для хронографів”. Не схвалював новий календарний стиль і професор Н.Н. Глубоковський. “З церковної точки зору, – писав він, – календар має істотне значення тільки у зв’язку зі святково-богослужбовою практикою і не може розглядатися поза нею, бо тоді він був би цілком зовнішньою величиною; ніякі довільні новаторства... тут неприпустимі, щоб не відбувся церковний розлад з явною спокусою і небезпекою для віруючих”. Вже в наші час математик і астроном А.Н. Зелінський відзначав: “Нехай 400-річчя Григоріанської реформи, що виповнилося в жовтні 1982 р., реформи, яка спричинила “календарне питання” у християнському світі, послужить серйозним нагадуванням про те, що час не може служити виправданням рішення, прийнятого без соборного волевиявлення всіх християнських Церков”.

Найголовніший недолік Григоріанського, чи так званого Новоюліанського календаря, полягає в тому, що в літургійному відношенні він безумовно поступається традиційному Юліанському. З його введенням пов’язане випадання з літургійного року цілих 13 днів (якщо це відбувається в XX столітті). Крім того, у силу узгодженості Юліанського календаря з Олександрійською пасхалією, перехід до неузгодженого з нею Новоюліанського календаря при збереженні Олександрійської пасхалії призводить до того, що в деякі роки повністю зникає Петрів Піст.

На Московській Нараді 1948 р. була винесена офіційна постанова, яка стосувалася календарної проблеми, відповідно до якої для всього православного світу обов’язковим здійснювати свято Святого Великодня тільки за старим (Юліанським) стилем, відповідно до Олександрійської пасхалії, а для нерухомих свят кожна автокефальна Церква може користатися чинним у цій Церкві календарем, і нарешті, клірики і миряни обов’язково повинні дотримуватися календаря чи стилю тієї помісної Церкви, в межах якої вони проживають.

Однак, керуючись принципом ікономії, Священний Синод Російської Православної Церкви в 1967 р. виніс постанову. *“Маючи на увазі практику Древньої Церкви, коли Схід і Захід (Рим і азійські єпископи) святкували Великдень по-різному, зберігаючи повне молитовно-канонічне спілкування між собою, зважаючи на досвід Православної Фінляндської Церкви і наших парафій у Голландії, а також винятковий стан парафіян храму Воскресіння Христового серед інославного світу, дозволити православним парафіянам, що проживають у Швейцарії і знаходяться під юрисдикцією Московської Патріархії, здійснювати нерухомі свята і свята Великоднього кола за новим стилем”.*

Що стосується часу святкування Великодня, то суперечка на цю тему вразила Церкву вже у II столітті. Громади Азії святкували Великдень 14 нісана, незалежно від дня

тижня, а інші Церкви, у тому числі Римська і Олександрійська, Пасху переносили на неділю, при цьому зважали на дату іудейського святкування. Але на межі II і III ст. іудеї розробили нову систему для вирахування святкування Пасхи, у якій не враховувалося весняне рівнодення. Багато християнських громад визнали цю систему неприйнятною. У Римі розроблений був свій 16-річний цикл для вирахування святкування Великодня. В Олександрії його вдосконалили. У IV столітті іудеї ще раз змінили свою пасхалію, у зв'язку з цим змінилася вона і в деяких громадах Антіохійської Церкви. Часовий розрив у святкуванні Великодня між окремими Церквами виявився значним. У датах його святкування був великий різнобій.

Разом із тим християни усвідомлювали необхідність святкувати Великдень в один день. Великодне питання обговорювалося як одне з головних на Нікейському Соборі, і з нього винесена була постанова, текст якої, однак, не зберігся до наших днів. Непрямим чином судити про текст Нікейської постанови про Великдень ми можемо за двома правилами. Так, 7-й канон Святих Апостолів говорить *“Якщо хто, єпископ, чи пресвітер, чи диякон святий день Пасхи раніше весняного рівнодення з іудеями святкувати буде, нехай буде позбавлений священного чину”*. А у 1-му правилі Антіохійського Собору говориться: *“Всі, хто наслідиться порушити визначення святого і великого Собору, що у Нікеї був, у присутності благочестивішого і боголюб'язного царя Костянтина, про святе свято спасительного Великодня, нехай будуть відлучені від спілкування і відкинуті від Церкви, якщо продовжать настирливо поставати супроти доброго постановлення. І це сказано про мирян. Якщо ж хто з предстоятелів Церкви, єпископ, чи пресвітер, чи диякон, після цього визначення, наважиться розбещувати людей, і збурювати церкви, відособитися, і з іудеями здійснювати Пасху, такого святий Собор відтепер уже засуджує, бути чужим Церкві, як такого, що став не тільки причиною гріха для самого себе, але і причиною розладу і розбещення багатьох...”*

Про характер Нікейської постанови про Великдень можна також судити за Посланням Імператора Костянтина єпископам, які не були присутніми на Соборі. Послання збереглося в “Житті Костянтина” Євсевія Кесарійського: *“Насамперед здалося нам непристойним здійснювати це святіше свято за звичаєм іудеїв. Нам указав Спаситель інший шлях. У згоді дотримуючись його, улюблені браття, ми самі усунемо від себе ганебну про нас думку іудеїв, начебто незалежно від їхніх постанов ми вже і не можемо зробити цього”*.

У 1-му Посланні Отців І Нікейського Собору до Церкви Олександрійської говориться: *“Усі наші східні браття, які дотепер не були у згоді з римлянами, з вами, і всіма тими, хто спочатку чинить, як ви, будуть відтепер здійснювати Великдень у той же час, що і ви”*.

Отже, після І Нікейського Собору Олександрійська пасхалія стала Пасхалією Вселенської Церкви. Св. Єпифаній у творі проти єресей пише, що у визначенні дня святкування Великодня слід керуватися трьома принципами: місяць у повні, рівнодення, неділля. Важким для тлумачення залишається питання про те, який зміст мала постанова Собору не святкувати Великдень *“разом з іудеями”*. У житті Церкви дана постанова ввійшла зі змістом, що був виражений у тлумаченні Зонари на 7-е Апостольське правило: *“Потрібно, щоб їхнє несвяткове свято відбувалося спочатку, і потім уже святкувалася наша Пасха”*, іншими словами, – як заборона святкувати Пасху разом з іудеями і раніше за них. Така ж і думка Вальсамона. Цьому правилу цілком відповідає Олександрійська пасхалія. Таке тлумачення вважав правильним єпископ Никодим (Мілаш). Аналогічної точки зору дотримувався і професор Н.Н. Глибоковський. На перевазі Олександрійської пасхалії перед всіма іншими наполягав і професор В.В. Болотов.

Однак у наш час деякі православні автори, і серед них визначний каноніст єпископ Петро Л'Юїльє, а також професор протоіерей Л. Воронов, професор Д. Огицький у тлумаченні канонів про святкування Великодня роблять інший висновок. Єпископ Петро Л'Юїльє пише: *“Канонічна заборона здійснювати Великдень “μετα των ιουδαιων” означала, що не варто здійснювати це свято, виходячи з іудейського вичислення, але всупереч*

тому, що почали думати пізніше, ця заборона однак не поширюється на випадковий збіг дат”.

На думку професора Д. Огицького, “помилка Зонари та інших тлумачів канонів виявилася наслідком того, що фактично Пасха християнська в часи Зонари була завжди тільки після Пасхи єврейської. У цьому фактичному стані речей каноністи бачили підтвердження своїх тлумачень”. Позиція єпископа Петра Л’Юїлье, професора протоієрея Л. Воронова, професора Д. Огицького санкціонує допустимість відступу від Олександрійської пасхалії. Єпископ Петро Л’Юїлье пише: “Нам слід вважати, що, відповідно до того, що було вирішено на Нікейському Соборі, християни повинні всі разом, у один і той же день, здійснювати святкування Великодня. День цей – недільний, наступний за першою повнею після весняного рівнодення... Що ж стосується правильного визначення дати весняного рівнодення, то з тих же мотивів вірності Переданню і духу Нікейських постанов, його варто було б передати до компетенції астрономів”. Практично сказане ним означає відмову від Олександрійської пасхалії.

Наприклад, у 1978 році весняне рівнодення було 8 березня за старим стилем. У зв’язку з тим, що Єврейська Пасха (квітнева повня) святкувалася 9 квітня, православний Великдень здійснювався 17 квітня, а саме, у неділю після великодньої повні 13 квітня, яка настала після умовного, а не астрономічного “рівнодення” 21 березня.

17. ХРИСТИЯНСЬКА СМЕРТЬ. ШАНУВАННЯ СВЯТИХ

17.1. Поховання спочилих. За християнським вченням, людські душі безсмертні; у розлученні з тілом вони продовжують жити. Християнство есхатологічне. У символі ми сповідуємо воскресіння Христа Спасителя з мертвих на третій день і висловлюємо наше чекання “воскресіння мертвих і життя будучого віку”, яке настане після Другого Пришестя. Цим вченням і цією вірою і визначається церковне відношення до смерті, поховання спочилих, поминання їх, шанування святих.

Згідно із 13-м каноном I Нікейського Собору, *“про тих, що знаходяться ж при смерті, нехай дотримується і нині древній закон і правило, щоб помираючий не був позбавлений останнього і найважливішого напуття. Якщо ж, був у відчаї в житті і сподоблений причастя, знову до життя повернеться; нехай буде тільки між тими, що беруть участь у молитві. Узагалі всякому помираючому, хто б він не був, який просить причаститися Євхаристії, із випробуванням єпископа нехай подадуться Святі Дари”*.

Дане правило, за тлумаченням Арістіна, Зонари і Вальсамона, яке витікає із прямого, однозначного його змісту, вимагає, щоб усякий вірний, навіть який знаходиться під епітимією, безборонно удостоювався причастя Святих Таїн. Тому священник, через недбайливість якого християнин помер без напуття, піддається суворим заборонам. У своєму тлумаченні Зонара наголошує на тому, що помираючий може бути “допущений із міркуванням, тобто з відома і міркувань єпископа”. Говорячи про єпископа, Отці I Нікейського Собору виходили з церковного ладу в IV столітті, коли єпископії були невеликими, а єпископ – легко доступний. Дотримання ж цього застереження в його буквальному значенні стало, зрозуміло, цілковито неможливим за умов, коли єпархії включають більше мільйона віруючих. Що ж стосується осіб, відданих анафемі, то тут слова про випробування єпископа зберігають силу і в буквальному їхньому значенні.

За тлумаченням Вальсамона, постанова Отців про те, що той, хто причастився Святих Дарів при смерті і повернувся до життя, *“нехай буде тільки між тими, що беруть участь у молитві”* потрібно розуміти так: той, хто знаходиться під епітимією, після видужання може бути допущений до молитви разом з вірними тоді, коли він молився разом з ними і до хвороби. А якщо стояв на місці тих, що слухають, то і після видужання повинен мати те ж саме місце.

Про невідкладну необхідність причащати умираючого, що знаходиться під епітимією, тобто відлученого від спілкування церковного, говорить також у 7-му правилі Карфагенського Собору, 2-му і 5-му правилах Григорія Нісського.

Відповідно до приписів Требника, вмираючого можна причащати у будь-який час, за скороченим чином, при цьому немає необхідності дотримуватися всіх тих умов, які встановлені для причастя здорових осіб. Проте за самим характером Таїнства Причастя його не може удостоїтися особа, що знаходиться в безпам'ятстві, чи запеклий грішник, що не бажає примиритися з Церквою. Нарешті, цілком неприпустимо і безумно імітувати Таїнство Причастя з останками тих, хто вже сконав і відійшов на суд Небесного Судії. Як говорить 83-є правило Трулльського Собору, *“ніхто тілам померлих Євхаристії нехай не подає. Бо писано є: прийміть, споживайте. Але тіла мертвих ні приймати, ні споживати не можуть”*. Отці Трулльського Собору, по суті, повторили 26 (18)-й канон Карфагенського Собору, що містить ще і заборону хрестити покійних: *“Також нехай не подвигнеться невігластво пресвітерів хрестити померлих уже”*. Вальсамон у тлумаченні на 83-є правило Трулльського Собору пояснює: “А що архиєреям після кончини вкладають у руки святий хліб і в такий спосіб ховають, це робиться, думаю, для відігнання злих духів і щоб напуттям був їм до небес удостоєний великого й апостольського обітчування”.

Померлих Церква напучує молитвами, над ними здійснюється чин відспівування, їх ховають в особливо освяченому місці. Це місце називається цвинтарем. У давнину заборонено було ховати спочилих у церквах, тому що в них зберігалися моці мучеників. Про це говориться в 41-шій канонічній відповіді Вальсамона, що ввійшла в “Кормчу” як 6-та канонічна відповідь Іоана Кітрського. Проте у середні віки з'явився звичай ховати у храмах знатних осіб. Згодом цей суперечний древньому церковному праву звичай перестав існувати. Виняток робиться лише у відношенні єпископів і членів царюючої фамілії про що говориться в 329-ій главі твору Симеона Солунського “Про святі священнодійства”.

Цвинтарі є “священними місцями”. “Священними” визнавалися вони і в нормах римського права. У першому столітті історії Християнської Церкви, під час гонінь, християн ховали в катакомбах, чи ж в особливо відгороджених місцях, що і називаються цвинтарями (κοιμητήρια – грец., coemeteria – лат.).

При влаштуванні цвинтаря здійснюється визначений чин. Цвинтар слід обгороджувати високою і міцною стіною, щоб на його територію не могли зайти тварини. За старих часів на цвинтарі споруджувалися каплиці. У наш час цвинтарі знаходяться у підпорядкуванні державної влади, і тому на них дозволяється ховати всіх померлих, незалежно від віросповідання В багатонаціональних державах така практика отримала своє поширення вже у XIX столітті. Наприклад, єпископ Никодим (Мілаш) відповідно до умов Австро-Угорщини писав, що “цвинтарі в даний час здебільшого бувають власністю громадянських громад, причому на них дозволяється ховати померлих усіх віросповідань. Проте всяке віросповідання обносить стіною призначене місце і, поставивши на ньому каплицю чи високий хрест, вважає його священним”.

Забороняється відправляти похорон над нерозкаяними грішниками, що не побажали перед кончиною примиритися з Церквою, і навмисних самогубців. І нарешті, Церква може, звичайно, відспівувати лише тих, хто належить до неї.

Спочили християни залишаються членами Церкви, і тому Церква підносить про них свої молитви, як і про живих своїх членів. Поминання спочилих здійснюється за Божественною Літургією, але існують також особливі чинопослідування – панахиди. Церковний рік знає особливі дні, у які відбувається підкреслене поминання спочилих: Радониця, Дмитріївська субота, М'ясопусна субота та інші.

17.2. Канонізація і шанування святих. Суд над спочилими чинить Господь, Він один відає участь, уготовану кожному з нас. Але Церкві, що є *“Стовп і утвердження істини”* (1 Тим. 3, 15), відкривається, що деякі зі спочилих догодили Богу своїм святим життям, досягли вічного блаженства і заступаються за нас перед Його Престолом. Визнання Церквою того чи іншого з її спочилих членів, який перебуває в сонні угодників Божих, називається канонізацією. В область церковного права канонізація входить постільки, оскільки вона передбачає, як писав Є. Темніковський, “допущення чи припис ушановувати в Церкві спочилого її члена, .. інакше кажучи, встановлення його культу”.

У Православній Церкві ні процедура канонізації, ні характер шанування святих не піддаються такій ретельній і детальній регламентації, як у Католицькій Церкві. Наприклад, у Католицькій Церкві на підставі декретала папи Бенедикта XIV для беатифікації подвижника потрібно, щоб після засвідчення свідками – очевидцями його добродісного життя, чи мучеництва, була доведена показаннями свідків дійсність щонайменше двох чудес, якщо ж про його чесноту чи мучеництво відомо з чуток, то необхідно довести не два, а чотири чуда; для наступної канонізації вимагається засвідчити ще два чуда, і неодмінно показаннями свідків *de visu*.

Нехай не в правових визначеннях, а у звичаї, але умови ці існують і в Православній Церкві. Професор Є.Є. Голубинський в “Історії канонізації святих у Російській Церкві” розглядає і питання про умови приєднання до лику святих у Древній Церкві. Голубинський розділяє древніх святих на три розряди: перший розряд – це старозавітні патріархи і пророки і новозавітні апостоли; другий – мученики; третій – “святі, стосовно яких необхідно думати, що Церква визнавала їх не через приналежність їх до відомого класу, а тому, що особисто того чи іншого з них вважали гідним цього визнання. Це святі з подвижників (аскетів)”. Що ж стосується ієрархів, святителів, то, на думку професора Є.Є. Голубинського, спочатку вони належали до першого розряду, тобто зараховувалися до лику святих нарівні з апостолами вже в силу самої їхньої приналежності до ієрархії, а потім стали прославлятися нарівні з подвижниками, за їхні особисті достоїнства. На доказ того, що древні архиєреї зараховувалися до лику святих уже за самим своїм положенням, якщо, звичайно, вони не відпадали в єресі чи не були особами з явно дурною репутацією, Голубинський наводить такі відомості. Із 74 єпископів, що займали Константинопольську кафедру з 315 по 1025 рр., не були прославлені тільки 18 єретиків і 7 православних, причому тільки про трьох із них вірогідно відомо, що вони не були канонізовані, інші 4 ієрарха, можливо, і вшановувалися якийсь час. А якщо взяти списки Константинопольських єпископів з 315 по 846 рр., то з 58 ієрархів 18 були єретиками, і тільки два – Акакій і Флавіта (Флавіан) – не прославлені, хоча і не були явними єретиками, але православ’я їхнє під підозрою, тому що вони намагалися примирити діафізитів з монофізитами на підставі енотикона Зенона. Патріарх Акакій до того ж помер під анафемою папи. Але з XI століття Константинопольські Патріархи зараховуються до лику святих уже тільки у зв’язку з їхніми особистими достоїнствами. На Заході аналогічна практика – канонізація на підставі вже самого сану – припинилася раніше. Усі 56 пап до 535 року визнані святими; а з 52 пап з 535 по 867 рр. визнані святими тільки 21. Після 867 року Римська церква визнала святими тільки 5 пап і блаженними – 5, переважна ж більшість із них не прославлена.

Щодо канонізації подвижників, тобто третього розряду святих, Є.Є. Голубинський писав, що Церква визнавала і визнає їх святими “на підставі надприродного свідчення про них самого Бога, Котрий тих чи інших між ними удостоював дару чудотворень ще за життя чи після смерті. Не передбачаючи цієї єдиної твердої і не залежної від людської упередженості підстави, ми повинні були б думати, що у визнанні подвижників святими панувала у давнину сваволя, чого думати, звичайно, неможна. Читаючи життя древніх подвижників, приєднаних до лику святих, ми майже не знаходимо між ними таких, які б не володіли даром чудотворень ще за життя, а ця спільна приналежність дару чудотворень подвижникам, визнаними Церквою за святих, і дає повну підставу припускати, що саме цей дар і був причиною їх приєднання до лику святих”.

Полемізуючи з професором Є.Є. Голубинським, професор Є. Темниковський будує іншу схему прославляння угодників: “Слава святого життя того чи іншого подвижника не помирала разом із ним, благочестивий подвижник... ставав предметом народного ушановування, спочатку, можливо, у порівняно незначному районі, що з часом міг розширюватися. Таким чином з’являвся культ святого. До нього поступово приєднувалися і церковні власті, насамперед місцеві, потім інколи і центральні, відповідно до того, як далеко поширювався культ святого. Приєднання церковних властей до народного культу, що надавало останньому офіційного значення, не було яким-небудь формальним актом подібним до сучасної канонізації, а здійснювалося поступово. Віра в чудеса подвижників,

звичайно, входила як складова частина в релігійний культ святих,... але вона не становила тут вихідного моменту і тим менше єдиною підставою шанування святих, вихідним моментом і підставою його, хоча можливо не єдиним, було переконання у святості життя подвижників”.

Єрусалимський Патріарх Нектарій († 1680) писав: “Три речі визнаються, які свідчать про істинну святість у людях: 1) православ’я бездоганне; 2) здійснення всіх чеснот, за якими йде протистояння за віру навіть до крові, і, нарешті, прояв Богом надприродних знамень і чудес, 3) дуже необхідне через те, що в наш час недобросовісні люди підробляють чудеса і вигадують чесноти – і тому свідченням святості визнається також нетління мощів чи пахощі кісток”.

Професор Є.Є. Голубинський, ґрунтовно вивчивши питання шанування мощів, прийшов до висновку, що мощами святих не завжди визнавалися цілком не зіпсовані тлінням тіла; шанувалися як мощі й останки, частково піддані тлінню, кісти, частки кісток, і навіть прах від святих. А за святим Іоаном Златоустом, шанується не тільки прах, але і попіл, що залишився від мучеників, хоча він і не називає ні пороку, ні попелу мощами.

Через настільки розширене тлумачення того, що варто називати мощами святих, не можна стверджувати, начебто цілковите нетління останків святого є неодмінною умовою його канонізації. Така думка, розповсюджена деякий час у церковному народі, не має ні історичних, ні канонічних основ. Нетління мощів може бути лише одним зі свідчень святості. В Російській Православній Церкві, за дослідженням Є.Є. Голубинського, сам порядок канонізації складався послідовно з записування чудес і повідомлення про них начальству, із дізнання про вірогідність чудес, здійснюване церковною владою і, нарешті, із самої канонізації.

Професор Н.С. Суворов, заперечуючи професору Є.Є. Голубинському, писав, що порядок цей не завжди дотримувався. Відомі випадки, коли чудеса без усякого попереднього обшуку, після їхнього оголошення, супроводжувалися дзвоном і церковним торжеством. Іноді, як відзначав Є.Є. Голубинський, “подвижники ставали святими без підкресленої канонізації”.

У синодальну епоху сам акт канонізації, за характеристикою Є. Темниковського, здійснювався так: “Священний Синод, упевнившись у наявності підстав для приєднання подвижника до лику святих, підносить Государю всепіддану доповідь, у якій викладає саму справу і свій погляд на неї. Доповідь затверджується резолюцією Государя, при цьому іноді призначається й особливий день для церковного торжества, поєднаний із відкриттям мощів угодника, ... свою чинність і силу канонізаційний акт набуває тільки з моменту торжества”.

Святі Православної Церкви поділяються на загальношанованих і шанованих у певній місцевості. Місцеві святі шануються тільки в окремій частині Церкви. На думку Є.Є. Голубинського, серед шанованих у певній місцевості святих у свою чергу розрізняються шановані в межах цілої єпархії, і – тільки в одному монастирі чи парафії. Але Є.Є. Голубинський не розрізняє святих Вселенської Церкви і святих, шанованих тільки в одній помісній Церкві – у нього мова йде про Російську Церкву, і загальношанованими він називає святих, шанованих усією Російською Церквою.

З цього приводу Темниковський писав: “Що... варто розуміти під канонізацією до загального святкування, організованого Російською Православною Церквою, чи мається тут встановлення святкування в межах Російської Православної Церкви чи це акт, який поширюється і на інші автокефальні Церкви Східного Православ’я? Якщо канонізація до загального святкування, здійснена в одній автокефальній Церкві Східного Православ’я, має юридичні наслідки і в інших автокефальних Церквах, то чи виникають ці наслідки в силу самого акта канонізації чи в силу особливого урядового акта кожної даної Церкви? Якщо ж канонізація до загального святкування має силу тільки в межах даної автокефальної Церкви, то святих, шанованих у всій Російській Церкві, з погляду території, на яку поширюється їхній культ, варто було б розділити на 2 види: 1) шанованих у всіх Церквах Східного Православ’я, і 2) шанованих тільки в Російській Церкві”.

Що ж стосується характеру шанування, то він однаковий і для святих шанованих у певній місцевості, і для святих Вселенської Церкви. Святі призиваються в суспільних церковних молитвах, у їхню честь складають служби, в ім'я їхнє освячуються престולי і церкви, їм улаштовуються щорічні свята, їхні зображення шануються як ікони, шануються також їхні моці.

Крім канонізованих святих є ще один особливий вид шанованих спочилих – подвижники благочестя. Канонізації майже завжди передують шанування святого як подвижника без усякої на те офіційної санкції. На могилах таких подвижників і праведників, які ще за життя прославилися богоугодним життєм і особливими благодатними дарами, співаються часті панахиди, у дні їхньої смерті відправляються заупокійні літургії, їхні імена вносяться в синодики для щоденного поминання на Літургії. Над гробами подвижників благочестя влаштовуються пам'ятники у вигляді арки чи каплиці, іноді з зображеннями подвижників на надгробниках. Шанувальники спочилих складають їм служби й акафісти, хоча вони і не мають церковного використання. У своїх келійних молитвах шанувальники, що вірують у їхню святість, звертаються до них як до угодників, які стоять перед Престолом Божим.

Інокли при гробницях шанованих подвижників співали одночасно і панахиди, і молебні. Патріарх Іосиф дозволяв співати на гробниці Соломоніди, розлученої дружини великого князя Василя III, не тільки панахиди, але і молебні. Св. Анні Кашинській після її деканонізації і до відновлення ушановування її пам'яті співали панахиди, а потім читали молитви зі зверненням до неї як до угодниці Божої. У XIX столітті преподобному Максимові Греку у Троїце-Сергієвій Лаврі співали панахиди із тропарем йому як святому. Писали й ікони неканонізованих подвижників. Перед цими іконами запалювали свічки, їх цілували; іноді такі ікони поміщали в церквах.

“В області культу святих, – відзначав Темниковський, – можна розрізнити два фактори, які знаходяться в постійній взаємодії: з одного боку – народ із нестримним прагненням віддавати релігійне шанування особам, які відрізнялися за його, народним переконанням, святим життєм, з іншого боку – церковну владу, яка ставила межі цьому народному прагненню з тих чи інших міркувань. Рівнодіюча цих сил складалася за найрізноманітніших умов. Інокли народ впливав на єпископів прямо примусово, і останні підкорялися голосу народу; іноді шанувальники померлого подвижника подавали кому потрібно прохання і домагалися офіційної канонізації; частіше було, що перемагала церковна влада і їй вдавалося усунути культ померлого, який вже розпочався, котрого народ ушановував за святого; нарешті, в інших випадках установлювалися, так би мовити, компроміси між двома сторонами, результат таких компромісів можна бачити в культурі шанованих спочилих, а почасти і в канонізаціях до місцевого святкування”.

18. ТАЇНСТВО ШЛЮБУ. УКЛАДАННЯ ШЛЮБУ

18.1. Шлюб у Древній Церкві. Канонічні збірники Православної Церкви оперують визначенням шлюбу, запропонованим римським юристом Модестином (III ст.): *“Шлюб – це союз чоловіка і жінки, спілкування життя, співучасть у божеському та людському праві”*. Дане визначення міститься в “Номоканоні” Патріарха Константинопольського Фотія (IX ст.), у “Синтагмі” Матфея Властаря (XIV ст.), у грецьких правових збірниках Візантії, у тому числі в “Прохіроні” Василя Македонянина (867-886 рр.), переклад якого склав 49-ю главу “Кормчої Книги”. У “Кормчій” визначення шлюбу дане в наступній редакції: *“Брак есть мужеве и жене сочетание, сбытие во всей жизни, божественныя и человеческия правды общение”*. У грецькому “Номоканоні” це визначення супроводжується зауваженням про основні властивості шлюбу: фізичному (моногамний союз осіб різної статі), етичному (“спілкування життя” – спілкування у всіх життєвих відношеннях) і релігійно-юридичному (“співучасть у божеському і людському праві”).

Християнська Церква, запозичивши визначення шлюбу з римського права, повідомила йому християнське осмислення, засноване на свідченні Священного Писання.

Господь, посилаючись на закон Мойсея, учив: *“Покине тому чоловік свого батька та матір свою, та й пристане до жінки своєї, – і стануть вони одним тілом”*. (1 Бут. 2, 24). *“Тож вони вже не двоє, а одна плоть. Отже, що Бог з’єднав, того чоловік нехай не розлучає!”* (Мф. 19, 5-6). Спаситель говорив про нерозривність шлюбу, що міг бути припинений тільки з вини перелюбу одного з подружжя: *“Хто розведеться з жінкою своєю не з вини перелюбу та візьме шлюб з другою, той перелюбствує...”* (Мф. 19, 9).

Апостол Павло надавав шлюбу значення Таїнства, бо уподібнював його таємниці єдності Христа в Церкві. *“Жінки, – писав він у Посланні до Ефесян, – коріться своїм чоловікам, як Господеві, бо чоловік є голова жінки, як і Христос глава Церкви, і Він же Спаситель тіла. Але як Церква підкоряється Христу, так і жінки своїм чоловікам у всьому. Чоловіки, любіть своїх жінок, як і Христос полюбив Церкву і віддав Себе за неї... Тому залишить чоловік батька свого і матір і пристане до жінки своєї і будуть двоє одна плоть. Тайна ця велика; я говорю відносно Христа і Церкви!”* (Єф. 5, 22-25, 31-32).

Професор Н.С. Суворов писав: *“Шлюб як образ таємничого союзу Христа з Його Церквою є Таїнство, що з’єднує чоловіка і жінку для повного неподільного спілкування життя і зводить на них дари Божої благодаті”*.

У I столітті нової ери християни як римські громадяни одружувалися за цивільними законами греко-римської держави. Римське право для чинності шлюбу вимагало лише взаємної згоди на нього. У *“Дигестах”* сказано так: *“Не може бути укладений шлюб інакше, як за згодою всіх, тобто тих, хто одружується і в чий владі вони знаходяться”*. За формою ця згода могла бути усною, письмовою (у вигляді договору) або вираженою здійсненою справою – переходом нареченої в будинок нареченого. Шлюб передував *“зговір”*, чи обручення. На ньому рідні чи опікуни нареченого і нареченої домовлялися про матеріальне забезпечення сім’ї, уточнювали розміри приданого, яке наречена приносила в будинок нареченого.

Обручена наречена в деяких відношеннях прирівнювалася до дружини. Наречений міг брати на свій рахунок завдану їй образу і подати у суд на кривдника. Невірність нареченої з часів імператора Септимія Севера (193–211 рр.) прирівнювалася до перелюбу.

У своєму відношенні до вкладання шлюбів за нормами римського права Церква керувався новозавітним вченням про шлюб, вбачаючи в шлюбі не тільки спосіб творення родини як основного осередку суспільства, але й образ союзу Христа з Церквою, а тому вважала подружню пару живим членом Церкви. Тому християни з їх більш глибоким і духовним уявленням про шлюб не могли схвалювати ті шлюби, що допускали язичники в Римській імперії: наприклад, шлюб між близькими родичами, відносини конкубінату – тривалого співжиття чоловіка з вільною, незаміжньою жінкою. Шлюбне життя християн, за вченням Церкви, має відповідати християнським моральним правилам, одружуватися слід не за пристрастю, а з думкою про Бога, про Його моральний закон і на славу Його. Тому християни, одружуючись за цивільними законами, попередньо просили на нього благословення свого єпископа. Про намір укласти шлюб оголошувалося в Церкві до укладання цивільного договору. Святий Ігнатій Богоносець у Посланні до Полікарпа Смирнського пише: *“А ті, котрі женяться і виходять заміж, повинні вступати в союз за згодою єпископа, щоб шлюб був у Господі, а не за похоттю. Нехай усе буде на славу Божу”*. Шлюби, не оголошені в церковній громаді, за свідченням Тертулліана (приблизно 160-220 рр.), прирівнювалися до блуду і перелюбу. Тертулліан писав, що істинний шлюб здійснювався перед обличчям Церкви, освячувався молитвою і скріплювався Євхаристією. Таким чином, християни одружувалися і через церковне благословення, і через прийнятий у римській державі юридичний договір.

Такий порядок залишався незмінним і на початку християнізації імперії. Перші християнські государі, засуджуючи таємні, неоформлені шлюби, у своїх законах говорять лише про цивільну юридичну сторону шлюбу, не згадуючи про церковне вінчання.

18.2. Укладання шлюбу у Візантії. У 428 році імператори Феодосії II (408-450 рр.) і Валентиніан (425-455 рр.) вказували, що між вільними громадянами шлюб укладається шляхом вираження згоди нареченого і нареченої, що засвідчується свідками. Імператор Юстиніан у своїх новелах визначив: шлюби, не супроводжувані ніякими формальностями, дозволені тільки нижчим класам; особам із середніх класів приписувалось з'являтися до церковного нотаріуса (екдика) і заявити перед ним про бажання одружитися; особам зі стану сенаторів зазначено було обставляти одруження підписанням письмового договору про придане і передшлюбний дарунок.

В еклозі Лева Ісаврянина (717-741 рр.) і Костянтина Копроніма (741-775 рр.), виданої в 740 році, були повторені закони Юстиніана про шлюб, з тією лише різницею, що особи середнього класу могли укладати шлюби або в присутності друзів, або ж після одержання церковного благословення. Зі свого боку Церква наполягала на необхідності освячувати шлюби своїм благословенням, але вона визнавала і дійсність таких шлюбів між християнами, що були укладені без її благословення в цивільному порядку. Це видно з того, що Церква, хоча і не благословляла повторні шлюби, але вважала їх дійсними.

Приблизно в 895 році Лев Мудрий (886-912 рр.) у своїй 89-й новелі наказав укладати шлюб не інакше як з церковного благословення. Але цей закон не поширювався на рабів, він стосувався тільки вільних осіб. У 1095 році імператор Олексій Комнін (1081-1118 рр.) поширив обов'язковість церковного благословення шлюбів і на рабів. Імператор Андроник Палеолог (1282-1328 рр.) і Константинопольський Патріарх Афанасій (1303-1309 рр.) остаточно заборонили укладання шлюбу без відома і благословення парафіяльного священика. Здійснення християнського шлюбу перейшло у виняткове підпорядкування Церкви.

На підставі законів Лева Мудрого, Олексія Комніна й Андроника Палеолога укладання шлюбів у Візантії починалося із заяви нареченого і нареченої чи їхніх батьків, яку вони викладали своєму єпископу або його хартофілаксу (діловоду). У випадку наявних перешкод до шлюбу в архиєрея брався особливий дозвіл на вінчання. Прохачам видавалося розпорядження на ім'я парафіяльного священика здійснити вінчання за достовірного свідчення відсутності перешкод до нього.

Церква здавна брала участь і в обрученні, надаючи йому морально-обов'язкової сили. До того часу, поки вінчання не стало обов'язковим для всіх християн, церковне обручення, за яким йшов реальний початок шлюбних стосунків, розглядалося як дійсне укладання шлюбу.

Згідно зі 98-м правилом Трулльського Собору, *“нехай підлягає провині перелюбу”* той, хто бере в шлюбне співжиття *“жінку, іншому обручену, за життя її обручника”*. Із факту обручення Церква виводила такі ж відношення свояцтва, як і з вінчання. І це свояцтво могло послужити перешкодою для укладання нових шлюбів. Наприклад, у випадку смерті нареченого чи нареченої, той, хто залишився в живих із обручених, не міг одружуватися з родичами померлого обрученого до четвертого коліна споріднення включно. Проте у цивільному законодавстві юридичне значення церковного благословення обручення було визнано лише за імператора Лева Мудрого, котрий у своїх 74-й і 109-й новелах постановив, що обручення, яке благословила Церква, не може бути порушене довільно, а щоб менше залишалося приводів до порушення шлюбних змовин, встановлювалася та ж вікова межа для тих, хто укладає їх, що і для тих, хто вінчається: 12 років для нареченої і 14 – для нареченого. Новелами Олексія Комніна, що належать до 1084 і 1092 рр., підтверджувалася нерозривність церковного обручення.

Отже, обручення, що благословляється Церквою, прирівнювалося за своїм значенням до самого шлюбу. Але цивільна форма укладення шлюбних змовин не скасовувалася зазначеними новелами. Цивільне обручення було поставлене за значенням і юридичною чинністю на друге місце і назване *“недосконалим обрученням”*. Олексій Комнін оголосив недоречним виплату неустойок при розірванні обручення, укладеного церковним благословенням, але допустив її у випадку розриву цивільних змовин.

Канонічні наслідки церковного обручення були ті ж, що і церковного вінчання. Обручений, що втратив наречену, і вступав у шлюб з іншою особою, вважався одруженим вдруге. Що ж стосується цивільного обручення, то Церква не приймала його, якщо воно було укладено батьками нареченого і нареченої до досягнення дітьми семирічного віку. Якщо ж воно укладалось у більш старшому віці, тоді в деяких відношеннях прирівнювалося до церковного обручення. Наприклад, особа, яка обручилася через цивільний обряд у віці старшому семи років, а потім одружилася на іншій особі, не могла бути рукоположеною у священний сан через другий шлюб.

18.3. Укладення шлюбу в Російській Церкві. Установлення Православної Церкви і закони візантійських імператорів про здійснення обручення і укладення шлюбу почали діяти на Русі після її Хрещення, але не відразу були сприйняті народом. З канонічних відповідей митрополита Київського Іоана II (1080-1089 рр.) видно, що народ, вважаючи вінчання приналежністю шлюбів князів і бояр, продовжував дотримуватися при одруженні язичеських звичаїв умикання і купівлі наречених. Свідчення про шлюби, укладені без церковного вінчання, зустрічаються в літературних пам'ятках до кінця XVII століття. Священноначальство наказувало духовенству тих місцевостей (насамперед окраїнних), де зустрічалися нецерковні шлюби, вінчати подружжя, навіть якщо воно вже має дітей.

На Русі, як і у Візантії, укладання шлюбів починалося звертанням нареченого і нареченої до архієрея із проханням благословити їхній шлюб. Єпископ видавав прохачу указ на ім'я священика із пропозицією попередньо здійснити "обшук", тобто виявити, чи немає яких перешкод до шлюбу. Цей указ називався вічною пам'яттю, чи "знаменем". За видачу "знамені" стягувалося мито, розмір якого збільшувався у випадку вступу у другий і третій шлюб. У 1765 році указом Катерини II вічні пам'яті і стягування мита за них були скасовані.

Особливість укладання шлюбів у XVII столітті полягала в тому, що обручення супроводжувалися так званим "зарядом" – договором, за яким передбачалася виплата неустойки у випадку його розірвання. Петро I в указі від 1702 р. заборонив зарядні записи з неустойками і наказав здійснювати обручення не раніше шести тижнів до вінчання, надавши можливість нареченому і нареченій безперешкодно відмовитися в цей термін від одруження. Дане положення суперечило церковній нормі про нерозривність обручення, і 14 грудня 1744 р. імператриця Єлизавета відновила попереднє значення обручення, заборонивши розривати його. Справи про розірвання обручення наказувалося представляти через Синод на її особистий розсуд.

У 1775 році Святийший Синод обнародував указ про здійснення церковного обручення в один час із вінчанням. Виняток робився для осіб імператорської фамілії, вінчання яких як і раніше передувало окреме чинопослідування церковного обручення.

У синодальну епоху в Росії вінчати шлюб міг тільки парафіяльний священик нареченого чи нареченої. Це вимога, що міститься в "Кормчій", повторюється в багатьох указах Святийшого Синоду. Так, за указом 1775 р., бажаючий одружитися повинен оголосити про це своєму парафіяльному священику (письмово або усно), вказавши свої ім'я, прізвище, чин, заможність, а також ім'я і прізвище нареченої. Священик же був зобов'язаний оголосити про можливий шлюб у храмі після Літургії. Для таких оголошень вибиралися неділі, а також святкові дні, які випадали між ними. Парафіяни, які що-небудь знали про перешкоди до оголошеного шлюбу, повинні були сповістити про це священику. Якщо повідомлень не надходило, священик вносив в обшукну книгу запис про те, що перешкод до шлюбу не відкрилося. Внесення такого запису і називалося тепер обшуком. Форма обшуку була складена Синодом у 1837 році. Обшукний запис скріплювався підписами нареченого та нареченої, їхніх поручителів (не менше двох) і священиком. До обшуку заведено було додавати в копіях та оригіналі метрики, паспорти, послужний список нареченого та нареченої; свідчення їхнього духівника про те, що вони були на сповіді і причащалися; дозвіл начальства, якщо наречений перебував на державній службі; у випадку другого шлюбу – консисторський указ про розірвання першого шлюбу і дозвіл брати новий шлюб (такий же указ був потрібний і тоді, коли через деякі перешкоди шлюб здійснювався з дозволу правлячого єпископа).

Чинопослідування вінчання здійснювалося у присутності нареченого і нареченої, а також їхніх свідків (не менше двох), які підтверджували акт вінчання своїми підписами в метричній книзі. Вінчання поза храмом (у каплицях, молитовних будинках) допускалося тільки як виняток.

Обов'язковість внесення запису про вінчання в метричні книги встановлена в Російській Церкві з 1802 року. У 1838 році Синод склав форму ведення метричних книг. У записах про вінчання вказувалися час здійснення шлюбу, ім'я, по батькові і прізвище нареченого і нареченої; робилися помітки про те, першим, другим чи третім шлюбом вінчається кожний з них, а також наводилися імена і прізвища поручителів і свідків запису.

Декрет про відокремлення Церкви від держави, виданий у 1918 році, позбавив церковний шлюб юридичної чинності, залишивши віруючим право приймати церковне благословення на шлюб після його реєстрації в органах загсу. Відсутність батківського благословення на здійснення вінчання не є тепер перешкодою для здійснення над бажаними цього Таїнства, за умови, що ті, хто бере шлюб, досягли шлюбного віку і вже одружені цивільним шлюбом.

19. ПЕРЕШКОДИ ДО УКЛАДАННЯ ШЛЮБУ

19.1. Види перешкод. Для укладання шлюбу недостатньо одного тільки рішення тих, що беруть його, тому воно знаходиться під контролем суспільства. У шлюбному церковному праві, яке враховує, що шлюб для християн – Таїнство, сформульовані умови, дотримання яких обов'язкове для укладання шлюбного союзу. При відсутності цих умов виникають обставини, які перешкоджають шлюбу.

Перешкоди можуть бути абсолютними, що виключають для певної особи одруження з будь-ким, і умовними, що роблять неможливим шлюб між певними особами через їхні родинні відносини. Крім того, розрізняються перешкоди, у силу яких шлюб вважається недійсним з моменту його укладення і тому підлягає розірванню. Можуть бути також деякі перешкоди, виявлення яких не спричиняє розірвання шлюбу, проте піддає і тих, що взяли шлюб, і священника, який вінчав їх, канонічним заборонам.

19.2. Абсолютні перешкоди до шлюбу. Абсолютними перешкодами до шлюбу, що одночасно розривають його, вважаються наступні.

Перше. Особа одружена не може взяти новий шлюб, тому що християнський шлюб – безумовно моногамний, тобто одношлюбний.

Друге. Що стосується священного сану, то 26-е Апостольське правило дозволяє одружуватися після поставлення на церковне служіння лише читцям і півчим. Згідно з 6-м правилом Трулльського Собору, одруження забороняється не тільки священнослужителям, але й іподияконам.

Ці церковні правила в часи імператора Юстиніана були підтверджені і цивільними законами. Шлюб священних осіб, укладений після посвячення в сан, визнавався незаконним. Це видно з 6-го правила Святого Василія Великого і 3-го правила Трулльського Собору. Імператор Юстиніан у своїй постанові від 18 жовтня 530 р. говорить так: "Наказуємо шлюби, які не дозволяються за церковними правилами, щоб вони були заборонені і нашими законами – щоб діти, народжені в такому протизаконному шлюбі, не вважалися народженими в шлюбі..." (Код. 1, 3, 45). Юстиніанів закон мав би втратити свою силу із введенням 79-ої новели імператора Лева Філософа, що визначив, щоб клірик, який взяв шлюб після рукоположення, позбавлявся священного сану, але не виключався з кліру і взагалі не був усунутий від церковних служінь, відправленню яких не перешкоджає другий шлюб. За свідченням церковних каноністів XII століття, у їхній час застосовувався закон Лева Філософа, а не імператора Юстиніана (Вальсамон, Тлумачення на "Номоканон" IX, гл. 29), хоча самі вони дотримуються думки про те, що всякий незаконний шлюб клірика, після усунення його від священнослужіння, не може зробитися дійсним на підставі положення греко-римського права, відповідно до якого те, що не мало законної сили у своєму початку, не може набути її згодом, після усунення перешкод, що віднімають цю силу. За твердженням Вальсамона, шлюб священних осіб не є законним і в тому

випадку, якщо вони взяли його вже після зняття із себе духовного одягу (тлумачення на 44-е правило святого Василія Великого). Але у практиці Грецької Церкви і в пізніший час не вимагалось припинення шлюбу, взятого священною особою під час перебування в сані.

Про те, яка була практика Російської Церкви спочатку, сказати важко через брак свідчень. Починаючи з XVI століття, у церковній практиці розрізняли шлюб священних осіб до зняття сану і шлюб після зняття сану. В останньому випадку шлюб дозволявся. Але оскільки щодо цього не існувало прямого і чіткого правила, практика була нетвердою. Московський Собор 1667 р. визнав можливим дотримуватися порядку, встановленого законом Лева Філософа, а також не перешкоджати священникам і дияконам, які одружувалися вдруге, після позбавлення їх священного сану виконувати обов'язки нижчих кліриків. При цьому шлюб їх залишався в силі (Соборні діяння, гл. 7, питання 3). Подібне відношення до шлюбу священних осіб існувало і в наступні сторіччя.

Церковнослужителі, що беруть перший шлюб після посвячення в стихар, у випадку другого шлюбу, відповідно до звичаю, який установився, позбавляються права носіння стихаря. Але подібна заборона залежала від розсуду правлячого архиєрея.

Третє. Згідно з 16-м правилом Халкидонського Собору, 44-м правилом Трулльського Собору, 5-м правилом Константинопольського Дворазового Собору, 18 і 19-м правилами святого Василія Великого, ченцям і черницям забороняється одружуватися після складання ними обітниць.

Член Церкви, що дав обітницю безшлюбності, за церковними правилами не може одружитися, тому що обітницю дівоцтва і безшлюбності Церква порівнює з обрученням Небесному Нареченому Христу. Це образне уявлення духовного єднання віруючої душі, яка посвятила себе особливому служінню Христу, стало підставою для канонічних визначень щодо зради даній обітниці. Тому в 19-му правилі Анкірського Собору ті, хто порушив обітницю безшлюбності, прирівнюються до одружених вдруге, і на них накладається епітимія одружених вдруге. Суворіше дивиться на зраду обітниці дівоцтва святий Василій Великий. Він вважає її перелюбом і призначає таку ж епітимію, яка випадала за перелюбство (правила 18, 19, 50).

Цивільні візантійські закони також забороняли шлюби ченцям під загрозою покарань. Утім, шлюб з ченцем або черницею до IV століття не підлягав розірванню. Єпископ Кіпріан Карфагенський (III ст.) писав: "Якщо (деякі) присвятили себе Христу, то повинні перебувати цнотливими і чистими, без усякої фальші і з твердістю і вірністю чекати нагороди дівоцтва. Якщо ж не хочуть більше залишатися в цьому стані чи не можуть, то краще нехай одружуються, ніж впадати їм у вогонь від своїх гріхів".

Святий Василій Великий у 18-му правилі свідчить, що Отці Церкви відносилися до таких шлюбів лагідно, зглянувшись на неміч павших. Але сам він, розглядаючи такий шлюб як перелюб, прямо говорить: *"Должно принимать в церковное общение поемшего деву, посвященную Богу, не прежде, чем он престанет от греха"*. Про те ж говориться і в 16-му правилі Халкидонського Собору: чернець, що одружився, піддається позбавленню церковного спілкування. Після того, як ця практика ввійшла в силу, чернець після розлучення від шлюбного співжиття повертався, іноді примусово, у монастир, де і перебував. Особа, яка одружилася незаконно з ченцем або черницею, після розлучення від співжиття піддавалася церковній покуті нарівні з ченцями, а після виконання її не позбавлялася права брати законний шлюб.

Четверте. Відповідно до церковного закону, удівство після третього шлюбу вважається абсолютною перешкодою до нового шлюбу. Згідно з "Томосом єднання" (920 р.), виданому Патріаршим Синодом за Патріарха Константинопольського Миколая (901-907; 912-925), *"ніхто не повинен наважуватися брати 4-й шлюб"*. А якщо такий шлюб буде укладений, то він повинен вважатися неіснуючим.

Що ж стосується одруження втретє, то, згідно з 50-м правилом святого Василія Великого, *"на шлюб утретє немає закону; тому третій шлюб не вкладається за законом. На такі справи дивимосся як на нечистоти в Церкві, але всенародному осуду їх не піддаємо, як крадіці ніж розпусне любодіяння"*. Таким чином, на третій шлюб Церква

дивиться лише як на прийняття послаблення, на краще, чим відкритий блуд, і піддає тих, що взяли його, канонічним заборонам, проте не домагається його розірвання.

Церква не схвалює і другий шлюб, бачачи в ньому ганебну поступку чуттєвості, однак, допускає його, бо, за словом апостола Павла, *“Жінка зв’язана законом доки живий її чоловік; якщо ж помер її чоловік, вона вільна вийти заміж за кого хоче, тільки в Господі. Але вона блаженніша є, коли залишиться так, за моєю порадою; а думаю, що і я маю Духа Божого”* (1 Кор. 7, 39-40). І все-таки всякий, хто одружується вдруге, піддається епітимії. Згідно з 4-м правилом святого Василія Великого, *“одружених вдруге відлучають на рік, інші на два”*.

П’яте. Перешкодою до одруження є вина у розірванні попереднього шлюбу. Винний у перелюбі, через якого розірваний перший шлюб, не може взяти новий шлюб. Це положення випливає з євангельського морального вчення та практики Древньої Церкви. Дана норма відображена і в церковному законодавстві (“Номоканон” 11, 1, 13, 5; “Кормча”, гл. 48; “Прохірон”, гл. 49. Ця ж норма повторена в 253-й статті уставу Духовних Консисторій).

Шосте. Перешкодою до шлюбу є також фізична і духовна нездатність до нього (ідіотизм, душевна хвороба, яка позбавляє людину можливості вільно виявляти свою волю). Цивільні закони більшості держав, християнських і нехристиянських, оголошують шлюби з душевнохворими і божевільними недійсними. Божевільними в цьому випадку визнаються люди, що не мають здорового розуму з дитинства.

На Русі ще за Петра Великого на підставі Указу від 6 квітня 1722 р. було заборонено допускати до шлюбу осіб, які не мають здорового розуму з народження, нездатних ні до навчання, ні до служби. І за уставом Духовних Консисторій (ст. 205, 208), шлюби, укладені з божевільними і душевнохворими, не визнаються дійсними і підлягають розірванню.

Що ж стосується фізичної нездатності до шлюбу, то в “Синтагму” Властаря внесена 98-а новела імператора Лева Мудрого, що забороняє євнухам одруження. Крім того, церковні канони, вбачають аналогічну перешкоду для осіб, від природи не здатних до шлюбного співжиття чи доведених до такого стану хворобою. У Зведенні Законів і Уставі Духовних Консисторій зазначеним особам не заборонено одружуватися, проте, як міне три роки з моменту укладення шлюбу, дозволене розлучення через вроджену нездатність одного з подружжя.

Дійсно, фізичну нездатність до шлюбного співжиття можна виявити тільки після укладення шлюбу. До цього подібний стан є особистою таємницею того, хто одружується, а часто невідомий і йому самому, але якщо про таку нездатність стане відомо до вступу в шлюб, то це розглядається як перешкода до шлюбу, бо за самим змістом шлюбу для його укладання потрібна фізична здатність до шлюбного співжиття і з боку нареченого, і з боку нареченої. В подібному випадку священник може відмовитися від здійснення укладання шлюбу, не просячи на це благословення правлячого архиєрея. Фізичну нездатність до шлюбного співжиття не слід плутати з нездатністю до дітородіння, що не є перешкодою до шлюбу і не може служити причиною для розлучення.

У чинних церковних правилах немає заборони вінчати глухонімих чи сліпих.

Церковні закони не забороняють вінчати осіб, якщо вони хворі і самі бажають одружитися. Але вінчання таких має бути здійснене у храмі. Якби одна з осіб, що незаконно співмешкають, знаходячись у стані важкої хвороби і відчуваючи наближення смерті, побажав би взяти законний шлюб і тим прикрити свій гріх, то такий шлюб не може бути здійснений у церкві без дозволу єпархіального архиєрея.

Сьоме. Для одруження існують визначені вікові межі. Вік, раніше якого не дозволяється одружуватися – шлюбне повноліття – не завжди відповідає цивільному повноліттю. У “Еклезії” Лева Ісаврянина і Костянтина Копроніма для тих, що беруть шлюб, визначений вік: 15 років для чоловіків і 13 для жінок, а в “Прохіроні” Василія Македонянина цей вік знижений на рік – відповідно 14 і 12 років. Обидва ці джерела ввійшли в нашу “Кормчу книгу”. Стоглавий Собор установив норму: шлюбний вік для чоловіка – 15 років і для жінок – 12 років. Проте така вікова межа виявилася неприйнятною для Росії.

Указом Святійшого Синоду від 19 липня 1830 р. заборонено було вінчати, якщо нареченому немає 18 років, а нареченій 16. Дія цього указу не поширювалася на територію Кавказу. З того часу в Росії установилося два повноліття для шлюбу: цивільне – 18 і 16 років і церковне – 15 і 13 років. Шлюб, укладений до досягнення церковного повноліття, вважався недійсним і підлягав розірванню. Недосягнення ж цивільного шлюбного повноліття вважалось перешкодою тільки заборонною, а не розривною. Подружжя, що взяло шлюб до зазначеного терміну (нареченого від 15 до 18 років і наречену від 13 до 16 років), розлучали до настання цивільного повноліття, якщо наслідком шлюбного співжиття не були вагітність дружини чи народження дитини.

Якщо ті, що не досягли шлюбного повноліття, були повінчані, а потім розлучені, то після досягнення ними цивільного повноліття і при бажанні продовжити шлюб їм дозволялося це. Причому союз їх підтверджується в церкві за чиноположенням, тобто вони знову вінчаються з повторенням питань і відповідей, встановлених при вінчанні, щодо свободи волевиявлення до одруження і з повторенням молитов, надрукованих у “Требнику”, у кінці вінчання. Їм надається можливість очистити совість перед духівником за передчасне одруження.

У церковному шлюбному праві встановлена і вища межа для взяття шлюбу. Святитель Василій Великий указує таку межу для вдів – 60 років, для чоловіків – 70 років (правила 24-е і 88-е). У 1744 р. Святійший Синод визнав недійсним шлюб, укладений 82-літнім старцем, обґрунтувавши своє рішення таким міркуванням: “Шлюб установлений Богом заради примноження роду людського, чого від того, хто має за 80 років, сподіватися досить відчайдушно, у такі літа не плотоугодництво влаштовувати, але про порятунок душі своєї піклуватися потрібно, тому що, за Псалмоспівцем, “людина в силах” може бути тільки до 80 років, а “велика праця і хвороби” хилять до смерті людину, а не до примноження роду людського”.

Таким чином, Святійший Синод на підставі вказівки, даної Патріархом Адріаном († 1700 р.), заборонив особам у віці старше 80 років одружуватися. Особам у віці від 60 до 80 років для одруження необхідно просити дозвіл архиєрея.

Восьме. Перешкодою до шлюбу є і відсутність згоди на нього з боку батьків нареченого чи нареченої. У 38-му правилі святителя Василія Великого сказано: *“Отрокиицы, без соизволения отца посягшия, блудодействуют. Но примирением с родителями дело сие мнится имети врачевание. Впрочем они не тотчас допускаются к приобщению, но запрещаются на три года”*. На підставі цього правила Константинопольський Синод у 1038 р. визнав недійсним шлюб дочки, що взяла його без згоди батька. В Росії ця норма застосовувалася з різними обмеженнями. Російські закони захищали дітей від сваволі батьків у питаннях про шлюб. За Уставом Ярослава Мудрого, батьки, винні у примусі дітей до шлюбу чи в насильницькому утриманні від шлюбу, піддавалися суду.

В основі батьківського благословення лежить повага ними вільної згоди на одруження з боку нареченого і нареченої. Цивільні закони забороняють батькам і опікунам примушувати дітей, доручених їхньому піклуванню, до одруження проти їхнього бажання. Тому в “Книзі про посади пресвітерів парафіяльних” (§ 123) говориться про те, що священик, бачачи сльози або щось інше, що вказує на недобровільне одруження, повинен зупинити вінчання і з'ясувати ситуацію. У Зведенні законів є положення, відповідно до якого шлюб, узятий із застосуванням насильства над одним із тих, хто оружується, потрібно вважати незаконним і таким, що підлягає розірванню.

Проте, діти православних батьків не можуть одружуватися свавільно, без згоди батьків. У такий спосіб передбачається серйозне і розважливе відношення до шлюбу, тому що батьки, маючи великий життєвий досвід і отриманий від Бога дар відповідальності за дітей, стоять на сторожі їхнього благополуччя. Шлюби не повинні укладатися з однієї тільки сваволі тих, хто одружується, з легковажності молодості і нерозумного захоплення, в силу яких найчастіше в їхнє сімейне та й громадське життя входить людське і моральне безладдя.

Митрополит Московський Філарет говорить про це так: “Із справ відомі... випадки, у яких іноді батьківська влада несприятлива для шлюбу, а іноді ослаблення цієї влади шкідливо... Якщо закону, що забороняє шлюб без згоди батьків, дотримуватися у всій силі без обмеження, то постраждають і можуть піддатися сильній спокусі деякі безневинні діти. Якщо допустити, що всякий, хто досягнув цивільного повноліття, владний одружитися без згоди батьків, то для легковажних дітей відчиняться двері до безпутних шлюбів. Несправедливо, начебто правила церковні дозволяють дітям самотійним і таким, які досягли повноліттям, шлюб без згоди батьків. Це дозволяють не церковні правила, а закони Грецької імперії, що необов’язкові для Російської Церкви, хоч і внесені в другу частину “Кормчої книги”... Тому загальний закон, що забороняє шлюб без згоди батьків, нехай залишається недоторканим. Але... якщо повнолітні діти просять єпископа про дозвіл їм узяти шлюб, на який батьки не погоджуються з причин незаконних, то... після дізнання... єпархіальний архиєрей через здатну духовну особу умовляє батьків, щоб вони припинили свій опір шлюбу дітей, а у випадку безуспішності цього вмовляння дозволяє шлюб без вимоги згоди батьків”.

19.3. Умовні перешкоди до шлюбу. Крім абсолютних перешкод до шлюбу, існують так звані умовні перешкоди, що забороняють шлюб між певними особами в силу родинних чи духовних їхніх зв’язків

Перше. Відсутність близького кривого споріднення між нареченим і нареченою – необхідна умова при взятті шлюбу. Це стосується не тільки осіб, народжених у законному шлюбі, але й до позашлюбних дітей. Близькість кривого споріднення вимірюється колінами, а коліна визначаються за кількістю народжень: між батьком і сином, між матір’ю і сином – одне коліно кривого споріднення; між дідом і онуком – два коліна, між дядьком і племінником – три. Ряд колін, що впливають одне за іншим, становлять родинну лінію. Родинні лінії бувають прямими і бічними. Пряма лінія вважається висхідною, коли йде від даної особи до її предків, і спадною, коли йде від предків до нащадків. Дві прямі лінії, що починаються від одного родоначальника, зв’язані бічними лініями (наприклад, племінник і дядько; двоюрідні і троюрідні брати).

Для визначення коліна кривого споріднення потрібно встановити кількість народжень, які зв’язують дві особи; троюрідних братів і сестер зв’язує споріднення в 6-му коліні, троюрідного дядька з племінницею – споріднення в 7-му коліні.

Наявність близького кривого споріднення розглядається як перешкода до шлюбу в усіх цивілізованих народів. Так, закон Мойсея забороняє шлюби до 3-ого коліна кривого бічного споріднення (Лев. 18, 7–17, 20, 17). У римлян шлюби між особами, зв’язаними кривим спорідненням по висхідній і спадній лініях, заборонялися безумовно. Заборонялися і шлюби між родичами по бічних лініях, що віддалені від загального родоначальника на різне число колін споріднення (наприклад, дядько і племінниця, двоюрідна тітка і двоюрідний племінник). В окремі часи ця заборона поширювалася на двоюрідних брата і сестру.

У Християнській Церкві шлюби між особами, зв’язаними кривим спорідненням по прямої лінії, суворо заборонялися. 19-е Апостольське правило говорить: *“Имевший в супружестве двух сестер или племянницу, не может быть в клире”*. Отже, шлюб між особами, які знаходяться у 3-му коліні бічного споріднення, розглядався в Древній Церкві як недозволений. Отці Трулльського Собору ухвалили розривати шлюби між двоюрідним братом і сестрою (прав. 54). У “Еклезії” імператорів Лева Ісаврянина і Костянтина Копроніма міститься також заборона шлюбів між троюрідним братом і сестрою, тобто тими, що знаходяться в 6-му коліні бічного споріднення. Константинопольський Собор 1168 р., що відбувся за Патріарха Луки Хрисоверга, наказав безумовно розривати шлюби між особами, що знаходяться в 7-му коліні бічного кривого споріднення.

У Росії ці пізніші грецькі норми хоча і визнавалися законними, але не дотримувалися буквально. 19 січня 1810 р. Святійший Синод видає указ, відповідно до якого безумовно заборонялися і підлягали розірванню шлюби, укладені між особами, що знаходяться в 4-му коліні бічного кривого споріднення. Шлюби між родичами в 5-му і 7-му

колінах не тільки не розривалися, але навіть могли бути укладені з дозволу єпархіального архиєрея.

Друге. Крім відношень кривного споріднення, перешкодою до шлюбу служать відношення свояцтва. Вони виникають зі зближення двох родів через шлюб їх членів. Своєцтво прирівнюється до кривного споріднення, тому що чоловік і дружина – одна плоть. Своєцтвами є: тесть і зять, свекруха і невістка, вітчим і пасербиця, шурина і зять. Для визначення коліна свояцтва складаються обидві родинні лінії, а між чоловіком і дружиною, що зв'язують їх, коліна не існує. Таким чином, теща і зять знаходяться в 1-му коліні свояцтва, невістка і дівер – у 2-му, племінник чоловіка і племінниця дружини – у шостому коліні свояцтва; двоюрідний брат дружини і тітка чоловіка – у 7-му коліні. Таке своєцтво називається двоохридним. Але церковне право знає і трьохридне своєцтво, коли через два шлюби з'єднуються три роди. Наприклад, між конкретною особою чоловічої статі і дружиною його шурина друге коліно трьохридного свояцтва, між цією особою і другою дружиною його тестя (не матір'ю його дружини) – 1-е коліно трьохридного свояцтва.

Трулльський Собор заборонив шлюби не тільки між особами, які знаходяться в 4-му коліні споріднення, але і в 4-му коліні бічного свояцтва: *“Аще кто совокупляется в общение брака со своею двоюродною сестрою, или аще отец и сын с матерью и дочерью, или с двумя девами сестрами отец и сын, или с двумя братьями матерью и дочерью, или два брата с двумя сестрами: да подвергаются правилу семилетней эпитимии, явно по разлучении их от беззаконного супружества”* (прав. 54).

У X столітті за Константинопольського Патріарха Сисинія синодальним актом були заборонені шлюби між особами, що знаходяться в 6-му коліні свояцтва. Зазначений акт ввійшов у 51-у главу нашої “Кормчої”. Професор І.С. Бердников відзначав з цього приводу: “Сьоме коліно не вважалося перешкодою до шлюбу. Утім, на заборону чи дозвіл шлюбу в окремих колінах свояцтва (6-му і 7-му) мала вплив не одна порівняльна величина коліна, але й те міркування, щоб у випадку дозволу шлюбу не настало змішання родинних імен і відносин, тобто щоб старші родичі не виявилися внаслідок шлюбу на місці молодших, не перейшли в родинне підпорядкування останнім... Так, наприклад, якщо б дядько і племінник захотіли одружитися, перший – з тіткою, а останній – з її племінницею, то, незважаючи на те, що кожен з них у 6-му коліні свояцтва, шлюб їм дозволяється, бо і після шлюбу дядько залишився б дядьком, племінник племінником... Якби в цьому випадку дядько женився не на тітці, а на племінниці, то після цього племіннику не можна було б женитися на тітці дружини. Хоча коліно споріднення залишалося б те ж саме, але через цей шлюб... дядько по спорідненню кривному зробився б племінником свого племінника по свояцтву”.

Указом Святійшого Синоду від 19 січня 1810 р. безумовна заборона шлюбів між двоохридними своєцтвами поширювалася лише до 4-го коліна (відповідно до 54-го правила Трулльського Собору).

Що стосується трьохридного свояцтва, то аж до XIV століття заборонялись шлюби лише в першому коліні, і то лише у двох випадках: між вітчимом і дружиною пасинка; між мачухою і чоловіком пасербиці. Але в “Синтагмі” Властаря заборонялись вже шлюби між особами, що знаходяться і в 3-му коліні трьохридного свояцтва. У Росії указами Святійшого Синоду від 21 квітня 1841 р. і від 28 березня 1859 р. суворо заборонено шлюби між особами, що знаходяться в 1-му коліні трьохридного свояцтва, а щодо наступних колін (аж до четвертого) передбачено, що єпархіальні архиєреї можуть дозволяти такі шлюби “з поважних причин”.

Крім свояцтва у прямому значенні церковне право знає ще так зване фіктивне своєцтво. Воно виникає між родичами обручених осіб. Оскільки Церква прирівнює обручення до шлюбу, то і фіктивне своєцтво було перешкодою до шлюбу між особами, які знаходяться в тих же колінах, що і при дійсному свояцтві. Крім того, родичі розлученого подружжя теж знаходилися у відносинах фіктивного свояцтва. Візантійське право обмежувало перешкоди до шлюбу, що впливають з фіктивного свояцтва, 1-м коліном: заборонялись шлюби між одним із розлученого подружжя і дітьми іншого з подружжя від нового шлюбу.

Третє. Перешкодою до шлюбу є також і наявність духовного споріднення. Духовне споріднення виникає внаслідок сприйняття новохрещеного від купелі Хрещення. Після того, як склалася практика мати хрещеного батька і хрещену матір при Хрещенні, імператор Юстиніан заборонив шлюб між хрещеним батьком і хрещеницею, мотивувавши це тим, що *“ніщо не може в такій мірі збуджувати батьківської любові й установити настільки правомірної перешкоди до шлюбу, як ця”*. Отці Трулльського Собору в 53-му правилі заборонили шлюби між хрещеними батьками і батьками хрещеників. У “Базиліці” заборона шлюбів між особами, що знаходяться в духовному спорідненні, поширена і на 3-є коліно: той, хто сприйняв кого-небудь від Святого Хрещення не повинен одружуватися з цією особою, тому що вона йому дочка, ні з її матір’ю чи дочкою. Не може також женитися на перерахованих особах і син хрещеного батька. Визначенням Константинопольського Синоду, що відбувся за патріарха Миколая III Грамматика (1084-1111 рр.), наявність духовного споріднення до 7-го коліна включно, подібно до кривого споріднення, визнано перешкодою до шлюбу. Але коліна ці визначені тільки по спадній лінії від хрещеного батька і хрещеника, а по висхідній лінії лише в першому коліні – мати хрещеника і хрещеного батька. Проте в указі Святійшого Синоду Російської Православної Церкви від 19 січня 1810 р. заперечуються відношення духовного споріднення між дітьми хрещеного батька і хрещениками і між хрещеним батьком і хрещеником чи хрещеницею. Синод знаходить перешкоду до шлюбу лише у відносинах між хрещеною матір’ю і хрещеним батьком, а також батьками останнього. Тим часом, за законами Грецької Церкви, не тільки “духовні брат і сестра”, тобто особи, сприйняті одним і тим самим хрещеним батьком, але їхні нащадки до 7-го коліна духовного споріднення не можуть одружуватися.

Четверте. Перешкода до шлюбу виникає з відношення так званого цивільного споріднення – усиновлення. У Римі і Візантії, входячи в родину через усиновлення, усиновлений не міг одружуватися із ближніми родичами усиновителів. Але ця заборона була дійсна тільки до цивільної емансипації усиновленого чи взятої за дочку.

У IX столітті, за імператора Лева Філософа, була введена церковна форма усиновлення. Лев Філософ постановив, щоб усиновлені через церковний обряд не одружувалися з кривними дітьми усиновителя і після припинення усиновлення у зв’язку зі смертю останнього. Згодом у Візантії установилася практика забороняти шлюби в спорідненні через усиновлення до 7-го коліна.

У Росії усиновлення відбувалося в цивільному, а не церковному порядку, і тому формально не вважалось перешкодою до шлюбу. Але, як відзначав професор А.С. Павлов, “звідси поспішно було б робити висновок про цілковиту відсутність такої перешкоди. Вже просте моральне почуття забороняє усиновителю одружуватися з усиновленою дочкою чи усиновленому сину з матір’ю і дочкою усиновителя. У цьому обсязі споріднення через усиновлення визнається безумовною перешкодою до шлюбу в законодавстві всіх християнських народів”.

П’яте. Взаємна згода тих, що беруть шлюб, є неодмінною умовою законності і дійсності шлюбу. У чинопослідуванні Таїнства Шлюбу внесені питання про те, чи одружуються наречений і наречена вільно і невимушено. Тому шлюби, укладені з примусу, визнаються недійсними. Причому перешкодою до шлюбу вважається не тільки фізичний, але й моральний примус, наприклад, погрози, шантаж.

Шосте. Важлива умова для визнання дійсності шлюбу – єдність релігії. Вона була необхідно і відповідно до римського шлюбного права. Слова апостола Павла: *“Не схилийтесь під чуже ярмо з невірними, бо яке спілкування праведності з беззаконням? Що спільного в світла з темрявою?”* (2 Кор. 6, 14), древні християнські письменники і Отці Церкви (Тертулліан, св. Кипріяні, блаж. Феодорит, блаж. Августин) знаходили такими, що мають відношення і до шлюбу між вірними і невірними. Тертулліан називав шлюбний зв’язок з язичниками блудом і вважав справедливим відлучати від церковного спілкування християн, що взяли шлюб з язичниками. Древня Церква забороняла і шлюби православних з єретиками: *“Не должно церковным, без разбора, совокупляти детей своих брачным союзом с еретиками”* (10 прав. Лаод. Соб). Ця норма повторена і в 72-му каноні Трулльського Собору: *“Недостойно мужу православному с женою еретическою*

браком совокуплятися, ни православной жене с мужем еретиком сочетаватися. Аще же усмотрено будет нечто таковое, соделанное кем-либо: брак почитати не твердым, и незаконное сожитие расторгати. Ибо не подобает смешивати несмешаемое, ниже совокупляти с овцею волка, и с частию Христовою жребий грешников. Аще же кто постановленное нами преступит, да будет отлучен". Однак у тому ж правилі Отці Собору, посилаючись на слова апостола Павла (1 Кор. 7, 14) не вимагають розірвання шлюбу, укладеного поза Церквою, коли один з подружжя наvertsється до правої віри: *"Но аще некоторые, будучи еще в неверии, и не быв причтены к стаду православных, сочетались между собой законным браком, потом один из них, избрав благое, прибежал к свету истины, а другой остался во узах заблуждения, не желая воззрети на Божественные лучи, и аще притом неверной жене угодно сожительствовать с мужем верным, или напротив мужу неверному с женою верною, то да не разлучаются, по Божественному Апостолу: "святится бо муж неверен о жене, и святится жена неверна о муже"*.

У Росії в досинодальну епоху суворо заборонялися шлюби православних не тільки з нехристиянами, але і з інослаvними. Але з 1721 р. у нас стали дозволятися шлюби православних з католиками, протестантами і вірменами. Відповідно до уставу Духовної Консистоїї (ст. 27), у такому випадку ті, що одружуються, беруть на себе зобов'язання давати дітям православне виховання.

І в інших випадках життя християни керувалися словами апостола Павла: *"...коли якийсь брат має жінку невірною, і вона згодна жити з ним, то він не повинен залишати її; і жінка, яка має чоловіка невірною, і він згодний жити з нею, не повинна залишати його. Бо невірний чоловік освячується жінкою (вірною), невіруюча жінка освячується (вірним) чоловіком..."* (1 Кор. 7, 12-14).

Отже, одні з розглянутих нами перешкод до шлюбу носять абсолютний характер, а інші – умовний. Як писав єпископ Далматинський Никодим (Мілаш), "за умовної незаконності шлюбу він може бути згодом визнаний законним, якщо при його укладенні були такі перешкоди, які можна усунути без порушення основи шлюбу. Це буває: 1) коли шлюб укладений раніше встановленого законом віку, а тим часом подружжя вже досягло цього віку; 2) коли під час укладення шлюбу один з подружжя був нездатний до виконання подружніх обов'язків, а потім вилікувався від недуги; 3) коли при укладенні шлюбу один з подружжя у розумовому відношенні був хворий, а потім видужав і при повній свідомості виявив згоду на шлюб; 4) коли при укладенні шлюбу було вжито над відомою особою насильство, погроза або обман, але після цього особа заявила про свою добровільну згоду на шлюб; 5) коли старші не дали своєї згоди на шлюб, а потім погодилися; 6) коли вінчання було зроблено без оголошення, але згодом отриманий дозвіл; 7) коли шлюб був укладений між хрещеною і нехрещеною особою, яка потім прийняла хрещення". Право на визнання законності таких шлюбів належить тій церковній владі, до компетенції якої відноситься рішення шлюбних справ.

У наш час церковний шлюб позбавлений цивільної юридичної чинності. За сформованою практикою священник здійснює Таїнство Шлюбу тільки після того, як буде оформлений цивільний шлюб в органах запису актів громадянського стану (загсу). Православна Церква визнає цивільний шлюб вихідним моментом створення сім'ї.

Багато з канонічних перешкод до укладання шлюбу є перешкодами для шлюбу і з погляду цивільних законів: відсутність взаємної згоди, слабоумство, неповноліття, наявність близького кривного споріднення. Що ж стосується тих канонічних перешкод, які у цивільному законодавстві не визнаються такими, то при виявленні їх священник може покладатися лише на визнання тих, що одружуються, чи зацікавлених осіб. На проведення ж дізнання, передбаченого церковним законодавством синодальної епохи, священник не уповноважений, та й не має такої можливості.

Шлюбне право має потребу в серйозному його вивченні відносно обставин секуляризованої епохи, у якій, можливо, більш надійним орієнтиром можуть служити норми доконстантинівської епохи (Древньої Церкви), ніж норми візантійської епохи, коли в релігійному відношенні суспільство відрізнялося своєю однорідністю.

20. НАСЛІДКИ ОДРУЖЕННЯ

20.1. Взаємні обов'язки подружжя. У результаті церковного благословення шлюбу створюється нова християнська родина. Основу її складають взаємини подружжя. Апостол Павло в Першому посланні до Коринфян так учить про взаємні обов'язки чоловіка і дружини: *“А про що ви писали мені, то добре чоловікові не торкатися жінки. Але ж, щоб уникнути блудодіяння, кожний нехай має свою жінку, і кожна жінка нехай має свого чоловіка. Нехай чоловік віддає своїй жінці належну любов; так само і жінка своєму чоловікові. Жінка не володіє своїм тілом, а чоловік; також і чоловік не володіє своїм тілом, а жінка. Не ухиляйтеся один від одного, хіба за згодою, до часу, щоб перебувати в пості та молитві, і знову будьте разом, щоб не спокушав вас сатана нездержливістю вашою. А втім це кажу вам як дозвіл, а не як повеління”* (1 Кор. 7, 1–6).

Чоловік і дружина повинні любити один одного, бути безумовно відданими один одному. Збереження подружньої вірності складає неодмінний обов'язок і чоловіка, і дружини. *“Не чини перелюбу”* (Вих. 20, 14), – сказано ще в законі Мойсея, а Господь Ісус Христос уже саме побажання чужої дружини засуджує як гріховне: *“Ви чули, що сказано древнім: не перелюбоствуй. А Я кажу вам, що всякий, хто дивиться на жінку з похиттю, вже вчинив перелюб з нею в серці своєму”* (Мф. 5, 27–28).

До правових наслідків шлюбу відноситься також обов'язок спільного проживання. Перевага у визначенні місця проживання належить, зрозуміло, чоловіку як главі родини. Обов'язок спільного проживання не слід розуміти безумовно, як заборона тимчасового розлучення. Але якщо тимчасове розлучення не буває викликано цивільними чи іншими обов'язками одного з подружжя і загрожує сімейному миру і навіть веде до розриву шлюбних відносин, то таке розлучення заслуговує осуду. Воно, однак, не дає права залишеній стороні на розірвання шлюбу, якщо не буде доведено, що відсутність одного з подружжя пов'язана з перелюбом. Навіть безвісна відсутність чоловіка не дає права дружині брати інший шлюб. Згідно з 31-м правилом святого Василія Великого, *“дружина чоловіка, який відлучився і перебуває в безвісті, раніше посвідчення про смерть його вступила в співжиття з іншим, перелюбодіє”*.

Чоловік і дружина спільно володіють майном, але майнові права подружжя регулюються не церковним, а цивільним правом.

Обов'язки подружжя взаємні, але взаємність ця не цілком симетрична. Чоловік, за Божественним правом, є главою родини. Апостол Павло вчить: *“... глава жінці – чоловік...”* (1 Кор. 11, 3). *“Жінки, слухайте чоловіків своїх, як личить у Господі. Чоловіки, любіть своїх жінок і не будьте до них суворі”* (Кол. 3, 18–19). *“Так повинні чоловіки любити своїх жінок, як свої тіла: хто любить свою жінку, любить самого себе. Бо ніхто ніколи не мав ненависті до своєї плоті, а годує і зріє її, як і Господь Церкву, бо ми члени тіла Його, від плоті Його і від костей Його. Тому залишить чоловік батька свого і матір і пристане до жінки своєї, і будуть двоє одна плоть. Тайна ця велика; я говорю відносно Христа і Церкви. Отже, кожен з вас нехай любить свою жінку, як самого себе; а жінка нехай боїться свого чоловіка”* (Єф. 5, 28–30, 33).

“А навчати жінці не дозволяю, ані панувати над чоловіком, але бути в безмовності. Бо спершу був створений Адам, а потім Єва; і не Адам був спокушений; а жінка, спокусившись, вдалася до переступу; а втім спасеться через народження дітей, якщо буде у вірі й любові та в святості з невинністю” (1 Тим. 2, 12–15). І апостол Петро учить дружин тому же: *“Також і ви, жінки, будьте покірні своїм чоловікам, щоб ті з них, які хоч і не підкоряються слову, життям своїх жінок без слова приєднувались, коли побачать ваше чисте, богобоязливе життя. Нехай буде прикрасою вашою не зовнішнє заплітання волосся, не золоте вбрання або нарядність в одязі, а потаємна людина серця в нетлінній красі лагідного і мовчазного духу, що дорогоцінне перед Богом”* (1 Пет. 3, 1–4).

Чоловіку на підставі вчення, викладеного у Священному Писанні, належить право керувати родиною, але діяти при цьому не за допомогою жорстоких і крутих заходів, а за

допомогою доброї поради і прикладу. Дружина ж зобов'язана коритися чоловіку у всьому і слухатися його, якщо тільки він не вимагає від неї чого-небудь противного заповідям Божим і Його моральному закону, тому що в такому випадку справедливіше більше слухати Бога, ніж людину (Діян. 4, 19).

За законами Російської Імперії, якщо дружина за своїм народженням і положенням була нижче чоловіка, то чоловік передавав їй свої права і переваги. Дружина ж, якщо вона була вище чоловіка своїми становими правами, зберігала свої привілеї, але чоловіку їх не передавала. Нині ці норми втратили своє значення, тому що в нашій державі скасовані всі стани і пов'язані з ними привілеї.

20.2. Взаємні права й обов'язки батьків і дітей. Християни одружуються для створення християнської сім'ї. Християнська сім'я – це союз, за якого панують відносини дружби, взаємна підтримка і допомога, спільна участь у молитвах, Таїнствах, єдність у радостях і прикростях – словом, спільна праця з метою зробити життя кращим, легшим, побожнішим, спасительнішим.

Сім'я повноцінна, коли в ній є діти. Діти – рівноправні її члени. З появою дітей закладаються основи нових сімейних стосунків. Плоть від плоті своїх батьків, діти успадковують від них здоров'я, природні дарування. Вони мають потребу в їжі, одязі, умовах для благополучного проживання. Особливо важливе для них інтелектуальне і релігійно-моральне виховання. Батьки-християни вчать дітей з дитячих літ вірі, молитві, основам християнського віровчення і морального закону Христового, розвивають у них слухняність, любов, смиренність і багато чеснот, необхідні для перебування в єдності з життям Церкви.

Рамки особистого буття батьків стають вужчими, їхнє життя робиться “житієм” у християнському значенні цього слова, тобто подвигом. Разом із тим з появою дітей відкриваються обрії для широкого застосування їхніх життєвих сил. Діти вимагають турбот, завдають прикростей, але зате дарують і багато радостей, недоступних бездітним подружжям. Діти спонукають батьків бути суворішими до самих себе, відповідальнішими – до своїх обов'язків щодо рідних, друзів. Апостол Павло вчить батьків-християн: *“І ви, батьки, не роздратовуйте дітей ваших, а виховуйте їх у вченні і наставлянні Господньому”* (Єф. 6, 4). *“Коли ж хто про своїх і особливо про домашніх, не піклується, той відрікся від віри і гірший невірного”* (1 Тим. 5, 8).

Виховуючи дітей, батьки виховують і самих себе, тому що присутність дітей часто утримує від розбещеності, нестриманості, вимагає обдуманості і праці, спрямованих на те, щоб упорядкувати життя, задовольнити матеріальні і духовні запити і потреби членів сім'ї.

Навіть заради чернечого подвигу батьки не сміють залишати дітей без піклування. На підставі апостольської заповіді Отці Гангрського Собору в 376 році прийняли 15-е правило, у якому сказано: *“Якщо хто дітей своїх залишає і не живить, і не приводить, по можливості, до належного благочестя, але, під приводом самотництва, не дбає про них, нехай буде під клятвою”*. У тлумаченні на це правило Зонара писав: *“І звірі своїх дітей живлять, і охороняють, і піддаються небезпекам за них. А якщо звірі ставляться так до свого породження, то наскільки більше повинні мати піклування про своїх дітей і дбати про них ті, котрі ушановані розумом”*.

Стосунки між чоловіком і дружиною, батьками і дітьми становлять ядро сімейних відносин. “Родина, – відзначає святий єпископ Феофан Затворник, – це громада, у якій під однією главою (родина) влаштовує свій зовнішній добробут для внутрішнього. Досягається він погодженням відправленням різних справ”.

У справді християнській родині взаємини батьків повинні відповідати ідеї християнського шлюбного союзу і виключати все, що може образити почуття дітей.

З давніх часів повелося так, що в сімейному житті батьківські обов'язки поділяються між батьком і матір'ю. Піклування про догляд за дітьми і первісне їхнє виховання лягають на матір, тому що вона приділяє дітям більше часу, ніж батько, і за своєю природою може внести у виховання більше ніжності, м'якості, ласки й уваги.

Дитина розвивається не тільки фізично, але й духовно. Вона відчуває, спостерігає, узагальнює, класифікує свої спостереження, мислить, шукає задоволення своїм потребам,

випробовує свої сили. У неї формуються темперамент, характер; на кожній сходинці розвитку з'являються свої думки, смаки, інтереси. У більшій чи меншій мірі вона здобуває досвід взаємодії зі світом Божим, з голосами совісті, обов'язку, відповідальності, честі. Так крок за кроком формується "я" дитини.

Підростаючій людині доведеться жити і працювати в суспільстві, знайти друзів, брати участь у суспільній діяльності, усвідомити себе громадянином своєї Батьківщини, членом Святої Христової Церкви. Спілкування з дорослими дає їй права, але і накладає на неї обов'язки, вимагає жертв, зобов'язує шукати примирення своїх прав із правами інших, керувати бажаннями. Вона поступово вчиться співжиттю.

Дитину варто виховувати так, щоб вона визнавала за батьками і право напоумлення, право сказати слово, якого потрібно послухатися. Авторитет батьки здобувають через спільну участь членів родини в церковному житті, особливо в Таїнствах Хрещення, Покаяння, Причастя. Батьки і діти осягають "шлях промислительного про них піклування Божого", що дає душі радість, що заохочує до слухняності й успіхів у корисному труді.

Діти, які виховуються таким чином, незалежно від віку усвідомлюють свій обов'язок коритися батькам, шанувати їх. Прямий обов'язок дітей молитися за батьків і за їхнього життя, і після смерті. Дорослі діти зобов'язані допомагати батькам, що зубожіли, і утримувати їх, якщо вони позбавлені власних засобів до існування. *"Шануй, – говорилося древнім, – свого батька та матір свою, щоб довгі були твої дні на землі..."* (Вих. 20, 12). *"Діти, будьте слухняні батькам (вашим) у всьому, бо це благоугодне Господеві"* (Кол. 3, 20), – вчить і апостол Павло. Отці Гангрського Собору, які піддають, на підставі свого 15-го правила, анафемі батьків, які ухиляються від виховання і утримання своїх дітей під приводом благочестя, засудили за аналогічне порушення Божественної заповіді дітей, видавши 16-е правило: *"Якщо котрі діти, під приводом благочестя, залишать своїх батьків, найпаче вірних, і не віддадуть належної честі батькам, нехай будуть під клятвою. Втім правовірність нехай буде ними дотримувана, віддаючи їй перевагу"*.

Тлумачачи це правило, Зонара писав: "Не тільки від батьків потрібно, щоб вони дбали про дітей і мали про них піклування, але й діти, зі свого боку, зобов'язані шанувати батьків, а до способу поваги відноситься і те, щоб жити їх у старості, якщо вони знаходяться у скрутному становищі чи бідні через старість, і це діти зобов'язані робити, тому що словами "найпаче вірних" показується, що правило говорить і про невірні. Отже, тих, котрі під приводом благочестя залишають своїх батьків без піклування і не віддають їм належної честі, частиною якої є і їжа їхня в убогості, це правило піддає анафемі. Але воно додає: *"Правовірність нехай буде ними дотримувана, віддаючи їй перевагу"*, тому що якщо батьки, будучи невірними чи зловірними, залучають своїх дітей у невір'я чи ересь, тоді потрібно уникати їх і правовірність ставити вище поваги до них".

Шлюбне церковне право розрізняє законних дітей і незаконних. Законні діти народжуються в шлюбі, мають ім'я свого батька й успадковують його права і майно. "Законними, – відзначав єпископ Никодим (Мілаш), – вважаються, крім того, і ті діти, котрі пішли хоч і від недозволеного шлюбу, але укладеного відкрито... Докази законності дітей беруться з метричних книг про народжених чи від свідків, що можуть поручитися в існуванні шлюбу, від якого пішли діти". Коли батьки визнають дитину своєю, то спроба заперечити законність її походження, кому б вона не належала, цілком неістотна і не має правової сили.

Усяка дитина, народжена жінкою одруженою, чи у певний термін після смерті її чоловіка, чи після розірвання шлюбу не через перелюб із боку дружини, визнається законним сином чи дочкою чоловіка своєї матері. Згідно з "Базиліками" чоловік визнається батьком дитини, доки цілком не буде доведено зворотнє (XVII, 8, 5). Ця візантійська правова норма, визнана Церквою, відбита в законодавстві більшості сучасних держав, у тому числі і в наших цивільних законах.

Діти, народжені поза шлюбом, визнаються незаконними. Цілком очевидно, що самі діти не несуть відповідальності за незаконність свого походження, і перед обличчям

Божественної правди вони рівні з дітьми, народженими в законному християнському шлюбі.

Законодавство нашої держави виходить з повної цивільної рівності дітей, народжених у шлюбі і поза шлюбом, і в цьому значенні не визнає поняття “незаконні діти”. Однак, встановлюючи права дітей на одержання утримання від батька, воно виходить з обставин його народження.

Для припинення спокуси й лікування зла церковне право допускає легітимацію позашлюбних дітей (“Номоканон”, VIII, 5; “Василики”, XIV, 2, 7). Легітимація здійснюється в результаті взяття законного шлюбу батьків дитини, народженої до їхнього шлюбу. На Русі легітимація дітей називалася “привенчиванием”. Згідно з 74-ою новелою Юстиніана у двох випадках такі легітимації допускаються з дозволу государя без укладання шлюбу: по-перше, коли батько помер, по-друге, коли внаслідок непереборних перешкод шлюб не може відбутися.

Взаємні обов’язки батьків і дітей пов’язують не тільки рідних дітей і батьків, але й усиновлених з їхніми усиновителями.

Родина являє собою співжиття багатьох її членів. Здатністю до мирного співжиття визначається нормальний лад родини. Діти – рівноправні члени родини. Життя сім’ї спільне. У дорослих є свої права, є вони і в дітей. У дорослих є обов’язки, і в дітей вони є, посилені їм, такі, що відповідають їхньому віку. Вони навчаються в сім’ї порядку, праці, дружелюбності, правдивості і чесності. Досягається це тим легше і стає тим міцніше, чим розумніше життя дорослих, чим воно простіше, чим більше в ньому любові, чим більше воно облагороджене працею, засноване на благочесті і благодатному житті.

Сімейне життя створює спільні інтереси, у розумінні яких немає ворожнечі, хоча можуть бути розбіжності та згода, у досягненні яких немає місця верховенству і честолюбству, а є совість і підтримка. Прикrostі і радості поділяються, негоди бадьоро переносяться, праця чергується з відпочинком, бесідами, спільними розвагами. Любов і взаємна повага складають атмосферу родини. Діти – радість і надія родини. Їхні омани і помилки засуджуються, але без гніву. На любов тут відповідають любов’ю, повагою.

Сім’ї, які створюються таким чином, ростять чесних і добропорядних громадян Вітчизни, благочестивих членів християнських громад. З цих же родин обираються згодом наречені, що бажають створити нові шлюбні союзи за особистою прихильністю один до одного та із благословення Божого і батьківського.

21. РОЗІРВАННЯ ШЛЮБУ

21.1. Канонічні підстави для розірвання шлюбу. Шлюбний союз припиняється смертю одного з подружжя. Ідеал християнського шлюбу – абсолютна моногамія, яка виключає другий шлюб. Проте, зглянувшись до немочі людської, християнський закон дозволяє вдовцю чи вдовиці брати новий шлюб: за словом апостола Павла, *“жінка зв’язана законом, доки живий її чоловік; якщо ж помер її чоловік, вона вільна вийти заміж за кого хоче, тільки в Господі”* (1 Кор. 7, 39).

Християнський шлюб нерозривний за життя подружжя, за винятком випадків перелюбства. Господь відповідав фарисеям, які спокушали Його питанням про те, чи через всяку причину дозволено розлучатися з дружиною: *“Я ж кажу вам: хто розведеться з жінкою своєю не з вини перелюбу та візьме шлюб з другою, той перелюбствує; і хто жениться на розведений, той перелюбствує”* (Мф. 19, 9).

Апостол Павло в Посланні до Римлянам вчить: *“Заміжня жінка зв’язана законом з живим чоловіком, ... тому якщо при живому чоловікові вийде за іншого, зветься перелюбницею...”* (Рим. 7, 2–3) Християнське вчення про нерозривність шлюбу за життя подружжя суперечило римській правовій практиці, що допускала як розлучення за обопільною згодою (*divortium ex consensu*), так і розлучення за вимогою одного з подружжя, обґрунтованій на законній підставі (*divortium ex rationabile causa*). Засуджуючи вільне розлучення, Древня Церква всіляко прагнула відвернути від нього своїх членів і не приймала до кліру одружених вдруге.

Візантійські імператори, зважаючи, з одного боку, на укорінену в суспільстві древню практику, а з іншого, на християнське вчення про шлюб, у своїх шлюбних законах не раз забороняли і знову дозволяли вільне розлучення. Востаннє у візантійському праві розлучення за вільною згодою подружжя було дозволене на підставі 566-й новели Юстина II, який скасував заборону таких розлучень, сформульовану в 117-й новелі його попередника Юстиніана I. Пізніші збірники цивільного права: “Прохірон”, “Епанагога” і “Василики” – містять норми, що забороняють розірвання шлюбу за вільною згодою подружжя, без законної на те причини.

У церковному законодавстві ця норма викладена в 87-му правилі Трулльського Собору: *“Жена, оставившая мужа, аще поидет за инаго, есть прелюбодейца, по Священному и Божественному Василию, который весьма прилично из пророчества Иеремии привел сие: аще жена будет мужу иному, не возвратится к мужу своему, но осквернением освернена будет. И паки: держай прелюбодейцу, безумен и нечестив. Аще убо усмотрено будет, яко оставила мужа без вины, то он достоин снисхождения, а она эпитимии. Снисхождение же будет ему оказано в том, да будет он в общении с Церковью. Но законно сопряженную себе жену оставляющий, и иную поемлющий, по слову Господа, повинен суду прелюбодейца. Поставлено же правилами Отец наших, таковым год быти в разряде плачущих, два года в числе слушающих чтение Писаний, три года в припадающих, и в седмый стояти с верными, и тако сподобитися причащения, аще со слезами каятися будут”*. За Божественним правом, християнський шлюб нерозривний, крім випадків перелюбства; проте шлюб, що фактично існує, але суперечить християнському закону, підлягає скасуванню і визнається недійсним.

Відповідно до практики законодавства, яке діяло в Росії в синодальну епоху, професор А.С. Павлов називає наступні підстави для визнання шлюбу недійсним: “Скасуванню підлягають шлюби, здійсненні через насильство чи в божевільні одного або обох людей, які одружуються, шлюби осіб, не вільних від іншого шлюбу (який не припинився смертю чи законно не розірваний), шлюби осіб, які перебувають у заборонених церковними законами ступенях споріднення чи свояцтва, шлюби осіб, яким після розірвання шлюбу заборонено брати новий, шлюби осіб, які не досягли церковного повноліття (15 і 13 років), шлюби монахів, священиків і дияконів, поки вони перебувають у своєму сані, і шлюби православних із нехристиянами (Зак. гр. ст. 37)”.

21.2. Розлучення. Крім смерті одного з подружжя та скасування недійсного шлюбу ще однією підставою припинення шлюбу є розлучення – розірвання дійсного шлюбу компетентною церковною чи цивільною владою. Католицьке право, усупереч застереженню Спасителя про нерозривність шлюбу, крім випадків перелюбу, зовсім не допускає розлучення, хоча на практиці в Католицькій Церкві набагато частіше, ніж у нас, відміняються як недійсні фактично існуючі шлюби. Причому, як правило, таке скасування надає обом сторонам праві брати новий шлюб. Православне ж церковне право з розірванням шлюбу пов’язує заборону другого шлюбу для винної сторони.

Господь назвав єдину підставу для розлучення – перелюбство, що опоганює шлюб. Християнське вчення про шлюб суперечило поглядам і звичаям єврейського народу, а також нормам римського права. Тому воно не відразу втілювалося в життя навіть після християнізації імперії. Всупереч і єврейським, і язичеським римським уявленням про шлюб, Євангеліє вимагає суворого дотримання подружньої вірності не тільки від дружини, але і від чоловіка. Але оскільки така вимога була надто високою для суспільства, церковний суд зважав на розпорядження цивільного права, що і після Міланського едикту в основі своїй залишалося все тим же дохристиянським римським правом і лише поступово ввібрало в себе християнські норми.

У правилах Василя Великого наводиться чітка відмінність між перелюбством із боку дружини та порушенням подружньої вірності чоловіком. У 9-му правилі Св. Отець говорить: *“Господне изречение, яко не позволительно разрешатися от брака, разве словесе прелюбодейна, по разуму онаго, равно приличествует и мужам и женам. Но не то в обычае. О женах находим много строгих изречений... Женам же обычай повелевает удерживати мужей своих, хотя они прелюбодействуют и в блуде суть”*.

Посему не знаю, сможет ли прямо прелюбодейцею нарежися живущая с мужем оставленным своею женою: ибо здесь обвинения падает на оставившую мужа, по какой причине она отступила от брака... Посему жена, оставившая своего мужа, есть прелюбодейца, еще перешла к другому мужу, а муж оставленный, достоин снисхождения, и сожительствующая с ним не осуждается. Еще же муж, отступив от жены, поймет иную, то и сам он есть прелюбодей, понеже творит ю прелюбодействовати, и живущая с ним есть прелюбодейца: поелику отвлекла к себе чужаго мужа”.

У 21-му правилі Св. Василій сказав: “Аще муж, сожительствова жене, и потом не довольствуясь браком, впадет в блуд, такового почитаем блудником... Впрочем не имеем правила подвергати его вине прелюбодейства, аще грех соделан с свободною от брака. Ибо речено: прелюбодейца сквернящийся осквернится, и к мужу своему не возвратится... Но соблудивший не отлучается от сожительства с женою своею, и жена должна принять мужа своего, обращающегося от блуда: но муж оскверненную жену изгоняет из своего дома. Причину сему дати не легко, но тако принято в обычай”.

Законодавство візантійських імператорів згодом усе більше проймалося християнськими моральними початками. Після того як розлучення на підставі всього лише обопільної згоди подружжя було виключене із правової практики, законодавство зберегло декілька причин, що давали законну підставу для розірвання шлюбу: насамперед, за словом Спасителя, перелюбство, включаючи і зраду з боку чоловіка; а також ті випадки, які можна було розглядати як аналогію подружньої невірності чи смерті. Наприклад, аналогією перелюбу вважався випадок, коли дружина ночувала на стороні (не в будинку своїх батьків); аналогію смерті за цими правовими поглядами є безвісна відсутність одного з подружжя протягом 5 чи 10 (для воєнних) років. Законні підстави для розлучення сформульовані у 117-й новелі Юстиніана. Правові норми цієї новели включені до “Номоканона”. Візантійське законодавство розрізняє причини розлучення, пов’язані з покаранням і заборону шлюбу для винної сторони (розлучення *cum damno*) і причини розлучення, не пов’язані з провиною подружжя (розлучення *sine damno*).

Підставами для розлучення *cum damno* візантійське право визнавало: 1) замах на царя, злий замір проти нього, а також недонесення начальству про замір на самодержця з боку іншої особи. Зазначені злочини, як найтяжчі, позбавляли винного всіх цивільних прав. Це прирівнювалося до його цивільної смерті, не говорячи вже про те, що звичайно вони каралися стратою; 2) замах одного з подружжя на життя іншого, і непередбачення одним із подружжя іншого про відомий йому злий замір. Такий замах розглядалася як невірність, гірша, ніж перелюб; 3) перелюбство; 4) знищення дружиною утробного плоду, витравлення плоду визнане підставою для розірвання шлюбу у 22-й новелі Юстиніана. У новелі мовиться, що дружина, яка знищує плід, викриває в собі моральне розбещення й ображає чоловіка, позбавляючи його потомства; 5) нарешті, сприйняття власної дитини від купелі хрещення.

Згідно з 49-м правилом Василія Великого, насилля не піддавало провині перелюбу постраждалу від нього: “*Расптения, бывающия насиліем, да не подвергаются обвинению. Посему и раба, аще насилуется господином своим, неповинна*”. Перелюбство, за візантійським правом, переставало бути причиною для розлучення, якщо обидві сторони винні в ньому, а також якщо сторона, що шукає розлучення, вже пробачила подружжю його злочин прямо чи побічно (продовжуючи співжиття), чи якщо вона пропустила п’ятилітній термін для подачі скарги. Перелюбство в суді доводилося за допомогою показань свідків, фактом народження дитини чи вагітності, незважаючи на розлуку з чоловіком, а також іншими доказами. До перелюбства прирівнювалася і дошлюбна розпуста дружини, у тому випадку якщо чоловік не знав про неї до одруження; такі вчинки дружини, які кляли тінь на її добропорядність: якщо вона брала участь, проти волі чоловіка, у бенкетах зі сторонніми чоловіками, милася з ними в лазні, відлучалася проти волі чоловіка з його будинку і ночувала не в будинку батьків, ходила без відома подружжя дивитися на кінські арени, бій звірів і театральні вистави. У давнину

відвідування таких видовищ вважалося непристойним для жінок, тим більше для християнок.

Василій Великий забороняє дружині вимагати розірвання шлюбу на підставі перелюбства чоловіка. Проте згодом і дружина одержала таке право у випадках, якщо чоловік намагався звести її з іншим чоловіком; чоловік перед судом звинувачував її в перелюбстві і не зміг довести її провини; чоловік співмешкав зі сторонньою жінкою в будинку, де живе і його дружина; а також якщо чоловік без потреби жив у розлуці з дружиною протягом тривалого часу.

Згідно з 53-м правилом Трулльського Собору, що поставило духовне споріднення вище плотських стосунків ті, хто шукає розлучення, можуть домагатися цього через сприйняття власної дитини. Імператори Лев IV і Костянтин VI видали новелу, на підставі якої чоловік, винний у розлученні з цієї причини, підлягає грошовому штрафу, чи тілесному покаранню, 7-літньому вигнанню і забороні брати новий шлюб.

Розлучення *sine damno* (безвинно) у візантійському законодавстві допускалося з наступних причин.

Перша. Нездатність до подружнього співжиття, набута до одруження; лише через 2 роки з моменту укладення шлюбу дружина могла шукати розлучення з цієї причини. Безплідність дружини, на відміну від язичницького римського права, у християнському візантійському праві не визнавалося підставою для розірвання шлюбу.

Друга. Безвісна відсутність одного з подружжя протягом 5 років, а воїнів – протягом 10 років, причому ймовірність смерті подружжя повинна підтверджуватися не невизначеними чутками, а надійними свідченнями. У тому випадку, якщо після взяття дружиною солдата другого шлюбу перший чоловік повертався, він мав право взяти до себе свою дружину. У 93-му правилі Отці Трулльського Собору висловили: *“Аще же по некоем времени возвратится воин, коего жена, по причине долговременнаго отсутствия его, с иным мужем сочеталася, то паки да возмет жену свою, аще восхощет: при чем да дастся ей неведению прощение, такожде и мужу, сожительствовавшему с нею во втором браке”*. Полон воїна не був підставою для розлучення з ним. Про це ясно говориться в 33-й новелі Лева Філософа.

Третя. Божевілля подружжя, будучи перешкодою до шлюбу, не могло стати підставою для розлучення, якщо воно набуто в шлюбі. Хоча імператор Лев Філософ надав дружині право розлучатися після 5 років хвороби чоловіка, а чоловіку – зносити божевілля дружини протягом 3 років, і після цього вимагати розірвання шлюбу, до “Номоканона”, однак, цей закон не ввійшов.

Четверта. Шлюб розривався в силу чернечого постригу одного з подружжя за згодою іншого. Св. Іоан Златоуст вважав, що друге подружжя в цьому випадку не вправі брати новий шлюб, тому що такий шлюб піддавав би сумніву благочестиву настроєність дружини чи чоловіка, що дали згоду на постриг подружжя. Але візантійські цивільні закони прирівнюючи чернецтво до природної смерті, не позбавляли подружжя, яке залишилося в миру, можливості взяття другого шлюбу. Шлюб, природно, розривали і за обопільного проголошення подружжям чернечих обітниць.

П'ята. Шлюб розривався також у випадку обрання чоловіка єпископом. 48-е правило Трулльського Собору говорить: *“Жена производимаго в епископское достоинство, предварительно разлучася с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его в епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа”*.

Розлучення у Візантії здійснювалося за судовим рішенням цивільної влади, а в пізньовізантійську епоху, коли шлюбно-сімейні справи були віднесені до компетенції церковної влади, за судовим рішенням церковних інстанцій, яке підлягало затвердженню з боку архиєрея. Подружжя, розлучене *cum damno* (із провинною) не позбавлялося права одружуватися між собою, якщо тому, звичайно, не перешкоджали які-небудь обставини, на зразок чернечих обітниць чи укладення нового шлюбу. Можливість поновлення шлюбу відкрита була для розлучених і *sine damno* і *cum damno* (за винятком розлучення через перелюбство). Чоловік, що побажав узяти до себе розлучену з ним дружину-

перелюбницю, підлягав, відповідно до римського права, звинуваченню у звідництві. Проте 134-а новела Юстиніана дозволяла чоловіку знову взяти до себе дружину, розлучену з ним через її невірність і заслану в монастир, протягом 2-х років після розірвання шлюбу.

21.3. Розлучення в Росії. На Русі, після її Хрещення, діяли в основному ті ж норми щодо припинення шлюбу, що й у Візантії, але спостерігалися і деякі їхні відмінності від норм візантійського права. Так, участь дружини в гулянках, ігрищах та миття в лазні з чоловіками не прирівнювалися до перелюбства і не могли стати підставою для розлучення. На практиці дуже часто шлюби розривалися через безплідність дружини, але формальною підставою для розлучення в таких випадках був вступ дружини в монастир. Хронічна хвороба одного з подружжя не могла у Візантії бути причиною для розлучення. У теорії так було і на Русі: “Аще будет жене лихой недуг: или слепа, или долгая болезнь, про то ее не пустити. Тако же и жене не нельзя пустити мужа”. На практиці, хвороба дружини часто давала чоловіку привід шукати розлучення; прикриттям для розлучення і тут, як правило, стає постриг. Великий князь Симеон Іванович Гордий (1350 р.) відіслав від себе дружину під тим приводом, що її зіпсували на весіллі, і вночі вона здавалася йому мерцем.

Правові норми, що регулюють розірвання шлюбів, серйозному перегляду піддалися в синодальну епоху. Цивільні і церковні власті обмежили число законних підстав для розлучення. Насамперед це стосується випадків прийняття одним з подружжя чернецтва. У “Додатку до Духовного регламенту” сказано: “Не принимать в монастырь мужа от живой жены. Обычаем водится, что муж с женою по обоюдному согласию расторгают брак с тем, чтобы мужу постричься в монахи, а жене быть свободной и выйти замуж. Такой развод простым людям кажется правильным, но слову Божию он вполне противоречит, если он делается на этом основании. Но если бы даже существовала и достаточная причина к разводу, все-таки не следует мужу самовольно разводиться со своею женой, а нужно просить об этом своего епископа, который, обстоятельно исследовавши дело, должен писать об этом в Св. Синод для рассмотрения этого дела. Если бы муж и жена по временному согласию пожелали принять сан монашеский, тогда, кроме других обстоятельств, обращать внимание на возраст жены, достигла ли она 50 или 60 лет, и есть ли дети у этих супругов, и в каком положении они их оставляют”.

За Указом Петра І, виданим у 1720 р., вічне заслання на каторжні роботи, яке назавжди відлучало засудженого від суспільства, прирівнювалося до його цивільної смерті та спричиняло припинення шлюбного союзу. В окремих випадках Духовні Консисторії та Синод розривали шлюби через тривале божевілля одного з подружжя, хоча в правову норму ці прецеденти не зводили. У синодальну епоху шлюби розривали найчастіше внаслідок перелюбства одного з подружжя. Підставою для розлучення було лише доведене перелюбство в прямому значенні. При цьому причиною розлучення могла стати невірність не тільки дружини, але і, в однаковій мірі, чоловіка. Російське законодавство синодальної епохи дозволило вимагати розлучення чоловіку, який прийняв християнство, якщо інша сторона залишалася невірної (п. 4 Указу від 12 січня 1739 р.). Але закон цей суперечив вченню апостола Павла: *“...коли якийсь брат має жінку невіруючу, і вона згодна жити з ним, то він не повинен залишати її; і жінка, яка має чоловіка невіруючого, і він згодний жити з нею, не повинна залишати його. Бо невіруючий чоловік освячується жінкою (віруючою), і невіруюча жінка освячується (віруючим) чоловіком. Інакше діти ваші були б нечистими, а тепер святі. Якщо ж невіруючий хоче розлучитися, нехай розлучається; брат чи сестра в таких випадках не зв’язані; до миру покликав нас Господь. Звідки ти знаєш, жінко, чи не спасеш чоловіка? Або ти, чоловіче, звідки знаєш, чи не спасеш жінки?”* (1 Кор. 7, 12–16). У 72-му правилі Трулльського Собору, яке забороняє православним шлюб із єретиками, викладається це вчення апостола Павла: *“Но аще некоторые, будучи еще в неверии, и не быв причтены к стаду православных, сочетались между собою законным браком; потом один из них, избрав благое, прибегнул к свету истины, а другой остался во узах заблуждения, не желая воззрети на Божественные лучи, и аще притом неверной жене угодно сожительствовать с мужем верным, или напротив, – мужу неверному с женою верною,*

то да не разлучаються, по Божественному апостолу: святитися бо муж неверен о жене, и святитися жена неверна о муже”.

Помісний Собор Російської Православної Церкви 1917–1918 рр. прийняв “Визначення про приводи до розірвання шлюбного союзу, освяченого Церквою”. Законними причинами для клопотання одного з подружжя про розірвання церковного шлюбу Собор визнав відпадання від Православ'я, перелюбство і протиприродні пороки, нездатність до шлюбного співжиття, що наступила до шлюбу чи явилася наслідком навмисного самоскалічення, захворювання проказою чи сифілісом, безвісна відсутність, засудження одного з подружжя до покарання, поєднаного з позбавленням усіх прав стану, зазіхання на життя чи здоров'я дружини або дітей, снохацтво, звідництво, здобуття вигод із непотребств подружжя, взяття однієї з сторін нового шлюбу, невиліковну важку душевну хворобу та зловмисне залишення одного подружжя іншим.

У синодальну епоху шлюботорозлучні справи розглядалися Духовними Консисторіями, і рішення за ними затверджувалися єпархіальними єпископами чи у Святійшому Синоді.

У наш час шлюботорозлучні справи, як відомо, розглядаються в державних судових органах. Це, однак, не звільняє православного християнина від обов'язка піддавати своє бажання розірвати церковний шлюб суду законної церковної влади, суду єпископа. Церковна влада в такому випадку не проводить складного судового розгляду, подібного до того, який проводили в синодальну епоху в Консисторії чи Синоді, не маючи для цього достатніх засобів, а може лише у своєму рішенні за клопотанням про розірвання шлюбу спиратися на показання самого подружжя, свідчення духівника, а також на вирок цивільного суду з даної справи, якщо він уже відбувся.

22. УРЯДОВА ВЛАДА ЦЕРКВИ ЦЕРКОВНЕ ЗАКОНОДАВСТВО

22.1. Законодавча церковна влада. Владу церковну прийнято розділяти на владу повчання, священнодіяства й урядову владу. Урядова влада Церкви з формального боку має найбільшу схожість зі світською державною владою; тому за своїми функціями вона, як державна влада, поділяється за прийнятою в публічному праві класифікацією на: 1) установчу і законодавчу; 2) виконавчу чи адміністративну; 3) судову.

Єдиним і повновладним Засновником Церкви є Господь Ісус Христос, який дав їй і Свої повік непорушні закони. До Нього ж, як до вищого авторитета, як до Глави Церкви, зводиться зрештою і все церковне законодавство, яка було видане і видається різними церковними установами: від найвищих і непогіршних – Вселенських Соборів – до монастирів і братств, що видають законоположення на основі статутного права. Питання, що стосуються церковного законодавства, на якому будується все церковне право, розглядалися на початку нашого курсу. Тому зупинимося тут лише на окремих питаннях, пов'язаних із ним.

У католицькому церковному праві вищим законодавчим органом Церкви вважається, як відомо, Римський престол – папа. У православному церковному праві загальноприйнятою є точка зору, відповідно до якої вища влада в Церкві, у тому числі і законодавча, належить вселенському єпископату в особі його органу – Вселенських Соборів. Визначенням семи Вселенських Соборів церковна свідомість засвоїла непогіршність.

Однак даному традиційному і безперечному переконанню Вселенської Церкви суперечить точка зору професора Н.С. Суворова на вищу законодавчу владу у Вселенській Церкві. Н.С. Суворов писав: “Вищою церковною, отже, і законодательною владою в Древній Церкві, з того часу як стало можливим встановлення загальноцерковного, обов'язкового для всіх християнських громад законодавства, були римські християнські імператори, котрі або скликали собори єпископів, або безпосередньо видавали закони із справ Церкви. У тому випадку коли імператором скликався Вселенський Собор для встановлення православного вчення, Собор не був зборами тільки знаючих людей, покликаних дати погляд та порада, а був органом Церкви, через

який повинна була висловлюватися загальноцерковна свідомість, обов'язкова і для імператора, як тільки вона висловилася у формах, що не допускають сумніви, але в той же час він був органом імператорської влади, оскільки від імператора як поставленого Богом суспільного єпископа (за висловом церковного історика Євсевія) залежало скликати Собор та скріпити своїм затвердженням результати діяльності Собору. У “Кормчій Книзі” (вступна стаття про 7 Соборів Вселенських і 9 Помісних) пояснюється, що Вселенськими названі ті Собори, на які імператорськими повеліннями скликалися святителі з усіх міст римських і грецьких і на яких було “взыскание и совопрошение о вере”, Помісні ж Собори – це ті, на яких не було єпископів всієї Вселенної, і царі не сиділи; мета їх – втілення в життя вселенських постанов”. А говорячи про Російську Церкву, Суворов схилився навіть до думки про “неможливість існування російського православ'я без самодержавного царя”.

Н.С. Суворов усвідомлював, що його думка суперечить загальноприйнятій у російській канонічній науці. “Наші богослови та каноністи з духовного відомства, – писав він, – не соромлячись ні основних законів, ні історії, ні навіть богослужбових книг та обрядів Православної Церкви, ...відкидають вчення про царську церковну владу як цезарепапізм”. Безсумнівно, проте, що праві все-таки ті, кого він називав “нашими богословами та каноністами з духовного відомства”.

Підстави для своєї точки зору Н.С. Суворов називає сам – це “наші основні закони” (маються на увазі Основні закони Російської Імперії, у які за імператора Павла було включене положення про те, що імператор є главою Російської Церкви). Юридична сила цих законів не така, щоб формулювати принципи устрою Вселенської Церкви, до того ж у них не стверджується верховенство Російського Самодержця в Церкві Вселенській.

Твердження професора Н.С. Суворова про вищу законодавчу владу імператора в Церкві обґрунтовані також на історії. Однак, досить звернути увагу на самоочевидну істину: Христова Церква в суті своїй завжди одна і та сама; і всі основні елементи її устрою, без яких вона не може існувати, включаючи і всяку законодавчу владу, дані їй від початку. У перші три сторіччя Церква, як відомо, не включала імператорів як своїх членів, і пізніше, не раз протягом багатьох десятиліть, візантійські імператори, відхиляючись у ересі, відпадали від Церкви. Після розгрому Константинополя в 1452 р. російські государі, єдині тоді православні монархи, дуже далекі були від домагань на верховенство у Вселенській Церкві. Не відразу після цього склалося на Русі вчення про Москву як про третій Рим: але і це вчення не містило в собі ідею про формальне верховенство в Церкві російських самодержців, а хіба тільки невиразну думку про Московських государів як захисників Православ'я. Що ж стосується російського законодавства синодальної епохи, то його абсолютистські основи, що зачіпати також і статус Церкви в державі, зводилися зовсім не до цезарепапістських візантійських прагнень, а до західно-європейського юридичного територіалізму, до вчення про необмежену владу государя на своїй території. Що ж стосується нашого часу, то Православна Церква існує, хоча православних государів немає. Але від самого початку Церкви в ній був богозаснований єпископат: Православна Церква немислима без єпископату на чолі її. Далеко не всі Собори, визначення яких скріплені підписом імператорів, визнані церковною свідомістю за Вселенські та непогіршені.

Посилання професора Н.С. Суворова на “Передмову” до “Кормчої Книги” теж нічого не дає для підтвердження його аргументів, оскільки там наведена всього лише історична довідка про Собори зі спробою класифікувати їх за різними ознаками без виділення того предмета, який дійсно був головним. Таким чином, підстави концепції Н.С. Суворова ненадійні: принципи російського законодавства, що тлумачаться занадто широко, безпідставні домагання окремих візантійських імператорів, що підкріплюються компліментарними міркуваннями деяких церковних письменників на зразок Євсевія чи каноніста Вальсамона, та невірне пояснення значення імператорського підпису під соборними визначеннями. Насправді, однак, державне законодавство завжди відноситься лише до сфери зовнішнього церковного права. Що ж стосується влади православних государів усередині Церкви, то вона була не більше, ніж представництво сукупного голосу православних мирян.

Церковне законодавство може відноситися, по-перше, до області догматичного вчення з питань християнської віри та моральності, а по-друге, до церковної дисципліни в широкому значенні слова, включаючи сюди й церковний устрій. Така відмінність встановлена у 6-му правилі VII Вселенського Собору, у якому згадуються предмети “канонічні та євангельські”: *“Когда же будет Собор о предметах канонических и евангельских, тогда собравшиеся епископы должны прилежати и пецися о сохранении Божественных и животворящих заповедей Божиих”*. Євангельські предмети – це і є питання віри та моральності, а канонічні – питання дисциплінарні. Догматичні визначення Вселенських Соборів непогрішні, тому що вони являють собою розгорнуті формули істин, які дані в Божественному Одкровенні та пройшли через церковну самосвідомість, через думку богомудрих Святих Отців, висловлені на Соборах з волі Святого Духа, пізнані як непогрішна істина і в цьому значенні прийняті свідомістю церковної повноти. Догматична свідомість Церкви незмінна, що, однак, не є перешкодою для нових формулювань істин, уже відомих Церкві, вже даних у Одкровенні.

Немає підстав засвоювати і дисциплінарним нормам, що діють у Церкві, незмінність і вічність. Дисциплінарні визначення видавалися найчастіше з конкретних приводів і тому значною мірою обумовлені обставинами. І не всі ті інстанції, які здійснюють суверенне церковне законодавство, непогрішні. Однак, непогрішні Вселенські Собори, що видали правила, і авторитет цих правил, непохитний протягом століть, незважаючи на радикальні зміни в церковному житті, незважаючи навіть на трудність буквального виконання багатьох із них у практиці церковного життя, такий, що навряд чи доречна постановка питання про скасування тих чи інших із цих правил. Навіть якщо правові норми, сформульовані в канонах, замінювалися новими нормами, сам канон не виключався з канонічного Зводу. Те ж саме ми можемо сказати і про видані Помісними Соборами та Святими Отцями канони, що ввійшли до Основного Канонічного Зводу. Ці правила також були затверджені або пізнішими Вселенськими Соборами, або загальноцерковним визнанням їх.

І справді, що містять у собі канони; яке їхнє місце в житті Церкви? По суті своїй, – додаток незмінних і непогрішних основ християнського морального віровчення та еклезіологічних догматів, все тих же вічних догматичних істин, що містяться або відкрито, або приховано в текстах правил, до церковного життя, що змінюється. Високий авторитет правил, що рішуче відрізняються в церковній свідомості від інших церковних правових норм, наприклад, від актів синодального законодавства Російської Православної Церкви, пояснюється тим, що в канонах Отці щодо різних випадків, казусів церковного життя безпомилково правильно застосовували незмінні догматичні істини. У цьому значенні авторитет канонів зближується з їхньою непогрішністю.

22.2. Застосування церковних законів і їхня обов’язкова сила. Для того, щоб церковний закон був застосований, він повинен відповідати певним умовам: що стосується внутрішнього його боку, необхідні його видання законною владою та відповідність основним законам Церкви, диктується ним, – її канонам; із зовнішнього боку, для надання йому обов’язкової сили, потрібно його обнародування, опублікування. У давнину обнародування полягало у вивішуванні тексту нового закону на стінах кафедрального храму та розсиланні його єпископам чи парафіяльним пресвітерам. У новий час обнародування законів відбувається шляхом їхньої публікації в офіційних церковних виданнях. Між проголошенням закону (яке в юридичній літературі називається промультгацією) та його обнародуванням, публікацією, проходить певний термін. Не завжди закон набирає чинності із моменту його публікації; іноді в ньому встановлюється термін по закінченні якого закон набуває силу. Цей термін передбачається для загального ознайомлення з законом.

Усі церковні закони обов’язкові для кожного члена Церкви. Незнання закону не може бути виправданням для його порушення. У справі виконання церковних розпоряджень Церква допускає винятки лише в окремих випадках, коли немає фізичних чи моральних можливостей для виконання. Подібні винятки самі повинні носити характер окремих визначених правил. Вилучення із загальної обов’язковості правової норми

називається привілеєм (прономією) (якщо деяка особа наділяється тими чи іншими перевагами) чи диспенсацією (якщо вона звільняється від якого-небудь суспільного обов'язку). Прикладом привілею є дозвіл, що практикувався в синодальну епоху, поважній старій особі з мирян мати домові церкви. Прикладом диспенсації можуть бути дозволи шлюбу у ступенях споріднення, що є, відповідно до церковних законів, перешкодою для шлюбу. Відступаючи від акрівії – суворої точності у виконанні закону – та вдаючись до привілеїв і диспенсацій, Христова Церква чинить відповідно до принципу ікономії – заради духовної користі своїх чад.

Закони, видані помісною церковною владою чи єпархіальними архиєреями, можуть бути і скасовані, але право на їхнє скасування має лише компетентна влада, тобто рівна чи вища тієї, яка видала закон, що скасовується. Інакше стоїть справа з правилами, які складають Канонічний Звід. У 2-му каноні Трулльського Собору після перерахування виданих раніше правил говориться: *“Никому да не будет позволено вышеозначенныя правила изменяти или отменять, или, кроме предложенных правил, примати другия, с подложными надписаниями составленныя некими людьми, дерзнувшими корчемствовати истиною”*. Отці VII Вселенського Собору, посилаючись на це правило, у своєму 1-му каноні ухвалили: *“Божественныя правила со услаждением приемлем, и всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвальными апостол, святых труб Духа, и от шести Святых Вселенских Соборов, и поместно собравшихся для издания таковых заповедей, и от Святых Отец наших. Ибо все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили”*. Після 7-го Вселенського Собору загальноцерковною свідомістю загальнообов'язкова сила визнана також за канонами двох Константинопольських Соборів IX ст., а також за Окружним посланням Патріарха Тарасія проти симонії.

Канони, за церковною свідомістю, скасуванню не підлягають, але це не означає, що норми, встановлені в них, абсолютно незмінні. В Канонічному Зводі є правила, видозмінені в пізніших канонах. Наприклад, 37-е Апостольське правило передбачає, щоб єпископи кожної області збиралися на Собор два рази на рік. А у 8-му правилі Трулльського Собору його Отці, посилаючись на набіги варварів та інші випадкові перешкоди, вводять нову норму – скликати Собори один раз на рік. Чи означає це, що 8-е правило Трулльського Собору скасувало 37-е Апостольське правило? Ні, не означає, тому що збори єпископів двічі на рік як і раніше розглядаються як досить бажана справа, і лише на випадок неможливості цього встановлюється новий порядок. Однак, якби обставини дозволили скликати Собори двічі на рік, відновлення попередньої норми не суперечило б 8-му правилу Трулльського Собору.

Канон може виявитися непридатним у зв'язку зі зникненням того церковного інституту, про який трактує дане правило. Наприклад, у 15-му правилі Халкидонського Собору визначений вік для жінок, що поставляються в диякониси, – не молодший 40 років. Зі зникненням чина дияконис це правило перестало застосовуватися. Проте, воно збережене в Канонічному Зводі не тільки як історичний документ. Хоча дане правило не застосовується за своїм прямим значенням, воно містить у собі деякий еклезіологічний принцип, який не позбавлений практичної цінності (наприклад, може бути відправною точкою для міркування законодавчої церковної влади про встановлення вікових меж для призначення жінок на які-небудь інші церковні посади).

Деякі з канонів носять характер приватного визначення, за текстом своїм вони непридатні для широкого тлумачення, але знання історичного контексту, у якому було видано таке правило, відкриває і в ньому еклезіологічний принцип неминущого значення. Ось текст 4-го правила II Вселенського собору: *“О Максиме Кинике, и о произведенном им безчинии в Константинополе: ниже Максим был, или есть епископ, ниже и поставленные им на какую бы то ни было степень клира; и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно”*. Отже, поставлення якогось кініка Максима в єпископа II Вселенський Собор визнав недійсним і таким, що не відбулося. Однак, якщо взяти до уваги умови, в яких відбувалася лже-хіротонія Максима, то правило це буде цілком придатним для застосування його за аналогією.

Навіть безумовне скасування закону на тій підставі, що зникає *ratio legis* (причина, що стала приводом до його видання), не має безумовного значення в церковному праві. Згідно із 3-м правилом II Вселенського Собору і 28-м правилом Халкидонського собору, Константинопольському єпископу надається перевага честі після Римського єпископа, оскільки місто цей “є новий Рим”, нова столиця імперії, і “є містом цяря та синкліту”. Константинополь давно перестав бути містом царя та синкліту (сенату), але в диптиху православних ієрархів його єпископ як і раніше користується першістю честі. Православний французький каноніст єпископ Петро Л’Юїльє справедливо знаходить, що нині “першість честі архиєпископа Константинопольського ґрунтується на надто широкому застосуванні до його кафедри аксіоми, висловленої Отцями I Нікейського Собору щодо привілеїв Церков “Римської, Олександрійської, Антіохійської”: *“Нехай зберігаються древні звичаї”* (6 прав.)”.

Таким чином, незважаючи на історичну змінюваність діючих у Церкві правових норм, незважаючи на те, що ряд канонів, через нові обставини, не застосовується в їхньому буквальному значенні, Святі Канони незмінно зберігають своє значення критерію церковної правосвідомості, свій загальноцерковний авторитет, тому що цей їхній авторитет походить від авторитету Вселенських Соборів, чи які прямо видали їх або прийняли і затвердили їх. Отці Вселенських Соборів, як ми віруємо, надихалися Духом Святим. Що ж стосується тих канонів, що видані після VII Вселенського Собору, те їхній авторитет ґрунтується на згоді вселенського єпископату і церковної повноти – на загальноцерковному визнанні.

23. ЦЕРКОВНЕ УПРАВЛІННЯ ТА НАГЛЯД. РОЗПОРЯДЖЕННЯ ЦЕРКОВНИМ МАЙНОМ

23.1. Церковне управління. До сфери церковного управління, другої форми урядової влади Церкви, входять такі функції, як заснування та скасування церковних посад, їхнє заміщення, поточне адміністрування, а також церковний нагляд.

Нові церковні посади, включаючи нові єпископські кафедри чи навіть первосвятительські престоли, засновуються чи скасовуються постановами помісної церковної влади. Окрім заснування та скасування, церковні посади можуть піддаватися й іншим змінам: це може бути з’єднання декількох посад, вироблене або шляхом злиття, коли, наприклад, дві єпархії з’єднуються в одну, або шляхом особистого з’єднання двох однорідних посад в одному їхньому носії (так, довгий час у XVIII і XIX ст. дві окремі єпархії – Новгородська і Петербурзька – мали одного ієрарха: митрополита Новгородського і Петербурзького) і, нарешті, шляхом приєднання однієї посади до іншої, головної (наприклад, приєднання, приписування однієї парафії до іншої, більш важливої). Зміни можуть також полягати в поділі однієї посади на дві чи декілька самостійних (поділ однієї єпархії на дві єпархії та ін.) чи у віднесенні частини компетенції однієї посади до іншої (наприклад, переведення декількох парафій із їхніми округами з однієї єпархії в іншу). Крім того, можливі перетворення однієї інституції в іншу, скажемо, що часто мало місце в XIX столітті, перетворення жіночої громади в жіночий монастир.

Що стосується заміщення церковних посад, то воно, природно, здійснюється компетентною церковною владою відповідно до канонів та інших церковних закономірностей. Заміщення церковних посад – це сфера церковного життя, де протягом всієї історії Церкви особливо відчутно був вплив світської державної влади, в основному це стосувалося вищих церковних посад. Такий вплив, у тому випадку, якщо воно не суперечить волі єпископату, кліру і церковного народу, не може вважатися протиправним, тому що заміщення церковних посад зближується зі сферою зовнішнього церковного права. Форми цього впливу в історії мінялися і визначалися, в основному, статусом Церкви в державі.

Нині в Російській Православній Церкві первоієрархи обираються Помісним Собором; члени Синоду викликаються, а єпархіальні і вікарні архиєреї призначаються за визначеннями Синоду. Це стосується й інших адміністративних посад органів синодального управління, до адміністрації духовних шкіл. Усередині єпархії настоятелі

парафій і парафіяльні священики призначаються єпархіальними архиєреями. Члени церковної ради обираються парафіяльними зборами. Поточне адміністрування в Церкві здійснюється шляхом письмових розпоряджень, включаючи окружні послання, а також у формі усних розпоряджень. Розпорядження вищестоящої церковної влади обов'язкові для підлеглих інстанцій.

23.2. Нагляд. Особливим видом виконавчої (адміністративної) церковної влади є нагляд. Органи нагляду ті ж, що й органи управління. Засобами нагляду є: одержання письмових звітів вищестоящими інституціями від нижчих, особистих доповідей про стан церковних справ, візитація, тобто огляд носієм церковної влади підвідомчих йому установ, а також проведення ревізії. Письмові звіти складаються за визначеною формою. Такі звіти подають, наприклад, благочинні своєму єпархіальному архиєрею.

Особиста доповідь передбачає явку підлеглої особи до вищестоящої за вимогою останньої.

Візитація, особистий огляд підвідомчих установ, практикувалася в Церкві завжди, починаючи з апостольського віку; вже самі апостоли відвідували засновані ними громади не тільки для навчання пастви, але і для нагляду. У Канонічному Зводі немає правила, що наказує єпископу візитацію своєї пастви, оскільки, імовірно, у Древній Церкві це було звичайною нормою. Вперше обов'язок обходити підлеглі округи покладається на єпископів законом імператора Олексія Комніна, виданим у 1107 р.

“Духовний регламент” зобов'язав кожного єпархіального архиєрея один раз на рік чи щонайменше один раз на два роки об'їжджати свою єпархію. І нині до обов'язків єпархіального архиєрея входить візитація єпархії. Патріарху належить право візитації всіх єпархій Російської Православної Церкви. Усередині єпархії обов'язок регулярного відвідування парафій покладається на благочинних.

Ревізії, як правило, є надзвичайним засобом нагляду. Вони проводяться не регулярно, а за потребою, найчастіше через неблагополучний стан справ в установі, і проводяться особами, призначеними законною церковною владою.

23.3. Майнові права Церкви. До компетенції церковного управління входить розпорядження тим майном, яке або належить Церкві та церковним установам за правом власності, або знаходиться в церковному користуванні.

Церква – боговстановлений інститут, походження її невідмирне, але у своїй земній частині Церква поставлена в звичайні умови життя і має потребу у земних речових засобах. Для суспільного богослужіння необхідні особливі будинки – храми, а також богослужбова утвар, священицьке облачення. Крім того, до складу Церкви входить клір, для якого храмова служба і управління церковними справами становлять повсякденне професійне заняття. У силу цього духовні особи практично не мають можливості добувати собі прожиток і взагалі засоби до існування поза Церквою. Апостол Павло писав Корінтянам: *“Хіба не знаєте, що священнослужителі живляться від святилища? що ті, які служать жертovníку, беруть частку від жертovníка? Так і Господь звелів тим, які проповідують Євангеліє, жити від благовісткування”* (1 Кор. 9, 13–14).

Церква не може не мати у своєму розпорядженні майно, але юридичний характер її відношення до цього майна визначається зовнішнім церковним правом, він залежить від статусу Церкви в державі. У перші 3 століття в Римській імперії ні Вселенська Церква, ні окремі церковні установи, будь то єпископії чи парафії, не мали права юридичної особи, хоча фактично якоюсь власністю вони розпоряджалися. Християнські громади були тоді віднесені до розряду заборонених союзів “collegia illicita”, і всяке чергове гоніння на християн починалося, як правило, із розграбування церковного майна, проти якого не захищали державні закони. Але після прийняття Міланського едикту Церква одержала право отримувати у власність майно за заповітом, у дарунок, через покупку.

У нових західноєвропейських державах Церква завдяки безлічі привілеїв зосередила у своїх руках величезні багатства, у тому числі і нерухомості. У XIII сторіччі на Католицькому Заході установилася практика, відповідно до якої майно, придбане Церквою, переходить у “мертву руку” (manus mortua), тобто вилучається з цивільного обороту і закріплюється за Церквою назавжди. Через те, що ця так звана амортизація

супроводжувалася невідповідними для державної економіки наслідками, світські государи видавали амортизаційні закони, якими обмежувалися розміри земельних володінь, що набуваються Церквою. Із XVI століття (починаючи з епохи Реформації) такі закони ввійшли в діюче право не тільки протестантських, але і католицьких держав. Однак, у новий час, з XIX століття, закони про амортизацію майже у всіх західноєвропейських країнах були скасовані. Церковні установи можуть безперешкодно набувати майно, але, через обставини часу, ніякого особливого нагромадження багатств у руках Церков не відбувається.

На Русі, як і у Візантії, до середини XVI ст. не було перешкод для придбання Церквою земельних володінь за заповітами на спомин душі, через князівські дарування, через дарчі і через покупку. Але наприкінці XV століття було підняте питання про правомірність церковного землеволодіння. Іван IV постановив, щоб церкви і монастирі не набували вотчин без дозволу государя. У 1580 році Іван Грозний остаточно заборонив архиєрейським будинкам і монастирям збільшувати земельні володіння. У XVII сторіччі уряд уживає заходів до того, щоб вилучити церковні вотчини з завідування церковних установ. На підставі Уложення царя Олексія Михайловича, виданого в 1649 р., був утворений Монастирський Приказ не тільки для розгляду судових цивільних справ, що стосувалися церковних людей, але і для розпорядження збором доходів з церковних вотчин. У синодальну епоху до середини XVIII століття церковні землі номінально і юридично залишалися у власності Церкви, однак на ділі вони знаходилися в розпорядженні світських урядових закладів і лише частина від їхніх доходів йшла на церковні потреби.

З 1764 року всі церковні і монастирські землі були секуляризовані – відібрані в державну скарбницю. Цим актом остаточно скасовувалося церковне вотчинне землеволодіння в Росії. З цього часу лише невеликі ненаселені ділянки землі могли залишатися в церковній власності. Але Церква не була обмежена в придбанні рухомого майна і нагромадженні коштів.

Радикальні зміни в майновій правоздатності Церкви наступили після падіння монархії і синодальної системи і з виданням Декрету про відділення Церкви від держави в 1918 році. Нині храми і частина богослужбової утварі, яким користуються віруючі люди, знаходяться у власності держави, храми орендуються громадами православних християн, так званими двадцятками, котрі несуть матеріальну відповідальність за збереження виданого їм майна. Частина богослужбової утварі, кошти, предмети господарського призначення знаходяться в розпорядженні церковної громади за правом власності. За тим же правом двадцятки можуть мати і храми, якщо ці храми побудовані на кошти парафіян. Новий закон нашої країни про свободу совісті надав церковним громадам і установам права юридичної особи.

У канонах немає відповіді на питання про те, кому в Церкві належить право власності на майно, використовуване в релігійних цілях. Оскільки у Візантії, на Русі і на Заході аж до пізнього середньовіччя церковне майно в принципі було невідчужуваним, питання це не мало практичної важливості. Однак, в епоху Реформації, коли Католицька Церква втратила не тільки своїх пасомих, які відпали у протестантські церкви, але і багатств, у тому числі земельних володінь, питання про церковне право власності набуло великого практичного значення.

З перших століть церковної історії висувалися різні вчення про суб'єкт власності церковного майна. Ще на ґрунті римського права склалося вчення, відповідно до якого церковне майно, призначене винятково для церковних потреб, належить Богу. Але противники цієї теорії використовували такий аргумент: до Бога незастосовні юридичні поняття цивільного права про зобов'язання, стягнення за борги, підпорядкування регулятивній владі держави. Тому деякі німецькі вчені називали дану теорію "наївним богохульством". Прихильники іншої теорії, що також бере початок із перших сторіч історії Церкви, проголошують: церковне надбання – це власність жебраків. Усі нездатні жити на свої засоби, у тому числі й духівництво, позбавлене можливості добувати собі засоби до існування працею поза храмом і богослужінням, мають право жити за рахунок церковного

майна. Ще Августин Блаженний говорив, що єпископи, які розпоряджаються церковним майном, – це тільки прокуратори, уповноважені хазяїв, а справжні хазяїни – жебраки (pauperes). Однак, на підставі папських декреталів, на Заході церковні доходи підлягали розподілу на чотири частини: одна йшла на користь єпископа, причому не тільки на його особисті потреби, але і на гостинність, і прийом мандрівних, інша – на утримання кліриків, третя – на жебраків, четверта – на церковнобудівельні і богослужбові витрати. Таким чином, бідним, згідно з цими декреталами, діставалася лише чверть церковних доходів, отже, вважати саме їх власниками церковного майна не було достатніх підстав. До того ж відсутність яких би то не було правових обов'язків жебраків стосовно церковного майна також не дозволяє вважати їх власниками церковного майна у формально юридичному змісті. Але у Візантії й особливо в нас, на Русі, де церковне право не тяжіло до уподібнення цивільному праву з його юридичним формалізмом, були надзвичайно поширені обидві ці ідеї: про Бога і про жебраків як власників церковних надбань. У жалуваних і вкладних грамотах вотчини жертвували Богу, Спасу, Пресвятій Богородиці, святителю Миколаю, Іоанові Предтечі. А церковне багатство в давньоруських пам'ятках іноді іменується багатством жебраків.

Тим часом у Західній Європі в середньовіччя була висунута теорія загальноцерковної власності, яка, по суті, зводилася до визнання папи суб'єктом права власності на церковне майно, хоча через ряд причин прямо це не проголошувалося. Однак, в епоху Реформації й у новий час теорію цю вже не можна було застосувати до дійсного життя: жодне з новоєвропейських національних держав, у тому числі і католицьких, не схильне допускати, щоб у межах його території церковним майном розпоряджалася екстериторіальна влада. Але що стосується Церков національних, замкнених у межах однієї держави, ця теорія знаходила своє відображення в позитивному праві. У нас у Росії в XIX сторіччі ця теорія була покладена в основу "Уставу церковних справ іноземних сповідань" щодо Вірменської Церкви.

У новий час висунута була і так звана теорія цільового майна, відповідно до якої немає потреби відшукувати суб'єкта права церковної власності, церковне майно належить не фізичним і юридичним особам, а тій чи іншій меті чи призначенню. Ця теорія одержала широке поширення серед каноністів-католиків, але вона відкидалася цивілістами-фахівцями з цивільного права як логічно неспроможна, тому що мета, стверджують вони, неодмінно передбачає особу, що переслідує її.

У XVII і XVIII ст. на противагу теорії загальноцерковного права і під впливом антихристиянської ідеології природного права складається так звана публіцистична теорія, яка право власності церковного майна переносила на державу. Ця теорія цілком відповідала державно-правовим доктринам протестантського світу. Вона ж стала обґрунтуванням секуляризації церковних володінь, яка проводилася в XVIII і XIX ст. у православних і католицьких країнах, у тому числі і в Росії, хоча при проведенні секуляризації в нас у 1764 році в маніфесті Катерини II не було посилення на дане вчення, навпроти, затверджувалося, що уряд пішов на цей захід заради "слави імені Божого".

В епоху Реформації протестантськими вченими була висунута ще одна – церковно-общинна теорія, відповідно до якої власником церковного майна є громада як корпорація. Через неповноту цієї теорії навіть стосовно до протестантських церков і неможливості її дії в Католицькій Церкві, яка не розглядає єпархію чи парафію як самостійний суб'єкт яких-небудь прав, у XIX столітті сформульована була ще одна, близька до неї теорія, але більш гнучка – так звана інститутна. Відповідно до цієї теорії суб'єктом церковної власності є і громади-корпорації, і інститути, засновані не на корпоративній чи колегіальній основі, а підлеглі волі їхніх засновників. Названа теорія дозволяла вважати суб'єктами церковної власності як церковні громади, так і церковні інститути. Такі ідеї висувалися в області теорії права.

Що стосується позитивного права, то в Католицькій Церкві суб'єктом права церковної власності визнаються: 1) *mensa episcopalis* – єпископські будинки; 2) кафедральні і колегіальні капітули, тобто духовні корпорації при церквах, що відповідають нашим соборам; 3) парафіяльна посада і майно, яке служить для її забезпечення,

(beneficium); 4) церковна фабрика *fabrica ecclesiae*, – фіктивний суб'єкт, матеріальним субстратом якого є майно, призначене для спорудження, улаштування і підтримки храму і богослужіння; 5) чернечі ордени та конгрегації; 6) навчальні та благодійні церковні заклади.

У російському законодавстві синодальної епохи говориться про майно, що належить Святійшому Синоду, архиєрейським будинкам, парафіяльним церквам без поділу *fabrica* і *beneficium*, як на Заході, а також монастирям, православним жіночим громадам, безпарафіяльним міським храмам (кафедральним, цвинтарним і ружним), духовно-навчальним закладам, кураторствам про бідних духовного звання, єпархіальному духовництву, у власності якого знаходилися свічкарні та грошові капітали.

Недоторканність майна Церкви і церковних установ, у залежності від правової системи тієї чи іншої держави і від статусу Церкви в ній, захищається тими чи іншими законами. Сама ж Церква не має ні влади, ні права захищати своє надбання санкціями примусового характеру; вона має для цього засоби іншого, духовного характеру. 42-е правило Карфагенського Собору говорить: *“Определено такожде, чтобы пресвитеры, без соизволения своих епископов, не продавали вещей церкви, в которой посвящены. Равно и епископам не позволительно продавать церковныя земли, без ведома Собора или своих пресвитеров. Того ради, кроме нужды, и епископу не позволительно расточати вещи, находящиеся в церковной описи”*. А Отці VII Вселенського Собору у 12-му правилі висловили: *“Аще кто, епископ или игумен, окажется что-либо из угодий, принадлежащих епископии, или монастырю, продавшим в руки властей, или отдавшим иному лицу: не твердо да будет оное отдавание, по правилу Святых Апостол, глаголющему: епископ да имеет попечение о всех церковных вещах, и оными да распоряжает, яко Богу назиряюще; но не позволительно ему присвояти что-либо из оных, или сродникам своим дарити принадлежащее Богу: аще же суть неимущее, да подае им яко неимущим, но под сим предлогом да не продает принадлежащаго Церкви (Ап. 38). Аще поставляют в предлог, что земля причиняет убыток, и никакой пользы не доставляет, то и в сем случае не отдавати поля местным начальникам, но клирикам или земледельцам. Аще же употребят лукавый оборот, и властелин перекупит землю у клирика, или земледельца, то и в сем случае продажа да будет недействительна, и проданное да будет возвращено епископии, или монастырю, а епископ, или игумен, тако поступающий, да будет изгнан: епископ из епископии, игумен из монастыря, яко зле расточающие то, чего не собрали”*.

Що стосується об'єктів церковного майна, то вони розподіляються на: 1) речі священні (*res sacrae*) і 2) речі церковні. До перших відносяться всі предмети, спеціально призначені для здійснення богослужіння, а другі – включають усяке майно, що служить церковним цілям. Речі священні, у свою чергу, підрозділяють на священні у власному значенні слова й освячені. Річ стає священною через її освячення чи через сам характер її вживання. Це можуть бути як рухомість, так і нерухомість. Крім самих храмів, церков священними є: священні сосуди (потир, дискос, лжиця, копіє, дарохранительниця), а також усі напрестольні речі (антимінс, Євангеліє, Хрести напрестольні, мощі, образи, покрови священних сосудів, одержі на престолі і жертovníку). До освячених речей відносять наступні з нерухомості: молитовні будинки, каплиці, цвинтарі, а з рухомості: купелі, ковші, кропила, кадильниці, панікадила, лампади, підсвічники, поставлені на них свічі, богослужбові книги, дзвони. Відповідно до канонів, священні предмети не можуть бути перетворені на звичайне вживання. Як говорить 73-є Апостольське правило: *“Сосуд златый, или серебряный освященный, или завесу, никто уже да не присвоит на свое употребление. Беззаконно бо есть. Аще же кто в сем усмотрен будет, да накажется отлучением”*. За 10-м правилом Двократного Собору: *“Те, кои святую чашу, или дискос, или лжицу, или досточтимое облачение трапезы, или глаголемый воздух, или какой бы то ни было из находящихся в алтаре священных и святых сосудов или одежд, восхитят для собственной корысти, или обратят в употребление не священное, да подвергнутся совершенному извержению из своего чина”*. Тільки в одному випадку древні церковні правила дозволяли продавати церковні сосуди: коли не було інших

засобів для викупу полонених (Ном. Фот.: Тит. 2, гл. 2). Але і в цьому випадку продавалися не самі священні сосуди, а тільки матеріал їх у вигляді злитків. До звичайного церковного майна належить уся нерухомість, рухомість і всі гроші, призначені на утримання церков, духовництва і для задоволення загальноцерковних потреб, наприклад, на утримання духовних шкіл.

23.4. Утримання духовництва. Історично утримання духовництва, що служить при церквах, складалося з плат за требовиконання, з доходів від земельних володінь і штатного жалування з державної скарбниці, а також з руги міським ружним церквам. Що стосується плати за требовиконання, то за церковними законами вона повинна бути добровільною. Духовні особи, що вимагають заздалегідь визначеної плати за потребу, вчиняють злочин симонії. Вперше в історії Російської Православної Церкви такси за треби встановлені були за Катерини II: 2 коп. за молитву породіллі, 3 коп. за хрещення і поховання дитини, 10 коп. за вінчання і похорон дорослих, за поминання покійних – що дадуть, за сповідь і причащення не брати нічого. Штатне жалування в Росії вперше призначено було православному духовництву західних єпархій у 1842 році. Поступово вводилися оклади і в інших єпархіях. Нині духовництво утримується винятково на добровільні пожертвування православного народу, які надходять у формі плати за треби, тарілкового збору, доходів від продажу свічок. Із цих засобів, у залежності від розмірів загальних доходів парафії, духовним особам призначаються тверді оклади.

23.5. Розпорядження церковним майном. Церковне майно, як і всяке майно, вимагає того, щоб ним керували. Це управління полягає в здійсненні контролю за його збереженням і в розпорядженні ним за призначенням. У Древній Церкві майном християнської громади – єпископії – керував єпископ, звичайно за допомогою дияконів. Він не підлягав ніякому контролю, іншими словами, давав звіт у своєму управлінні одному лише Богу. Але зловживання, що виявилися у розпорядженні церковним майном з боку єпископів, стали підставою для того, щоб Отці Антіохійського Собору висловили 24-е правило, що у викладі Аристіна виглядає так: *“Всему клиру справедливо знать принадлежащее Церкви, дабы, по смерти епископа, сохранена была собственность Церкви, и принадлежащее епископу было употреблено по его распоряжению. Епископ должен делать опись своего имущества и сделать его известным, а также имущества церковного, и сие должны знать пресвитеры и диаконы, дабы по кончине его собственное имущество было употреблено по его воле. Если же он не сделает так, то все поступает в церковь”*. Оскільки господарське управління доцільно було доручити не всім пресвітерам, а одній особі, Отці Халкидонського Собору постановили: *“Поелику в некоторых церквах, яко же нам соделалось гласным, епископы управляют церковным имуществом без икономов, того ради разсуждено всякой церкви, имеющей епископа, имети из собственного клира иконома, который бы распоряжался церковным имуществом, по воле своего епископа, дабы домостроительство церкви не без свидетелей было, дабы от сего не расточалось ея имущество, и дабы не падало нареkanie на священство. Аще же кто сего не учинит, таковой повинен Божественным правилам”* (прав. 26).

З появою парафій управління парафіяльним майном лягало на парафіяльне духовництво, а з виникненням монастирів – на монастирських настоятелів, причому під началом настоятелів і в монастирях запроваджувалася посада економа.

У Російській Православній Церкві в синодальну епоху Святійший Синод керував господарськими справами через господарське управління, архиєрей – через економа, настоятелі монастирів – через економа. Що стосується парафіяльних церков, то розпорядження майном у них покладалося на причт і старосту як представника мирян. У даний час у Російській Православній Церкві існує Господарське управління при Синоді, а в монастирях, духовних школах і інших церковних інститутах є посадові особи, до компетенції яких входить управління майном. Парафіяльне майно знаходиться в розпорядженні парафіяльних рад, що обираються парафіяльними зборами. Але вживання ризничних предметів при богослужінні залежить від розсуду причту.

24. ЦЕРКОВНИЙ СУД

24.1. Суд у Древній Церкві. Судова влада становить частину церковної урядової влади. Земна воююча Церква являє собою людське суспільство, в якому, як і в усякому суспільному організмі, можуть виникати спірні випадки; члени Церкви – люди грішні – можуть скоїти злочини проти заповідей Божиих, порушувати церковні закони; тому в земній Церкві є місце для здійснення нею самою судової влади над своїми чадами. Судова діяльність Церкви багатогранна. Гріхи, що відкриваються на сповіді, підлягають таємному суду духівника; злочини кліриків, пов'язані з порушеннями своїх службових обов'язків, спричиняють публічні заборони. Нарешті, у залежності від характеру взаємовідношень Церкви і держави, у компетенцію церковного суду в різні періоди історії входили позовні справи між християнами, і навіть справи карні, суд у яких, взагалі, не відповідає природі церковної влади.

Господь, проповідуючи любов до ближніх, самозречення і мир, не міг схвалювати суперечки між учнями. Але усвідомлюючи людську неміч Своїх послідовників, Він указав їм засоби до припинення позовів: *“Якщо ж согрішиш проти тебе брат твій, піди і викрий його між тобою і ним одним; якщо послухає тебе, то придбав ти брата твого; якщо ж тебе не послухає, візьми з собою ще одного або двох, щоб устами двох чи трьох свідків підтвердилось кожне слово; якщо ж не послухає їх, скажи церкві; якщо ж і церкви не послухає, то нехай він буде тобі, як язичник і митар”* (Мф. 18, 15-17).

Апостол Павло докоряв Корінфським християнам: *“Як сміє хто з вас, маючи справу з іншим, судитися у неправедних, а не у святих?... Хіба не знаєте, що ми будемо судити ангелів, чи не тим більше справи житейські? А ви, коли судитесь у житейських справах, поставляєте своїми суддями таких, які в церкві нічого не значать. Не сором вам кажу: не вже немає серед вас ні одного розумного, який міг би розсудити справи між братами своїми? Але брат з братом судиться, та ще й перед невірними. І те вже зовсім сором для вас, що ви судитесь між собою. Чи не краще б вам залишатися скривдженими? чи не краще б вам терпіти нестатки?”* (1 Кор. 6; 1, 3-7).

Слідуючи наставленням апостола, християни перших століть уникали язических судів і представляли у зв'язку з цим свої суперечки на суд єпископів. Вони робили це тому, що якщо б християни позивали між собою в судах язических, вони б принижували в очах язичників моральну висоту своєї віри. До того ж римське судочинство передбачало здійснення ідолопоклонницької церемонії – паління фіміаму богині правосуддя Феміді. Особливо неприпустим було для кліриків звертатися зі своїми суперечками в цивільний язический суд. Для мирян єпископський суд мав характер полюбовного розгляду, чи третейського суду. Однак якби незадоволена сторона стала шукати свого права в цивільному суді, вона тим самим піддавалася б у очах християнської громади доріканням у нарузі над святинею і блюзнірстві.

24.2. Церковний суд у Візантії. В епоху гонінь вироки єпископів, недійсні в державному праві, що не мали виконавчої сили в цивільному суспільстві, спиралися винятково на їхній духовний авторитет. Після видання Міланського едикту звичай християн судитися у своїх єпископів одержав державну санкцію, а судові рішення архиєреїв почали спиратися на виконавчу силу держави. Костянтин Великий надав християнам право переносити будь-які позовні справи на суд єпископів, вирок яких визнавався остаточним. Причому для такого переносу досить було бажання однієї сторони. Безапеляційний єпископський суд, наділений офіційно-державним статусом, у міру християнізації імперії з успіхом став конкурувати з юрисдикцією цивільних магістратів. Це призвело до того, що єпископи виявилися перевантаженими масою справ, дуже далеких від духовної сфери. Архиєреї тяготилися цим. І пізніші імператори, щоб звузити судові права Церкви, обумовили компетенцію єпископського суду в рішенні цивільних позовних справ обопільною згодою сторін. Але крім справ, у яких єпископський суд мав характер полюбовного розгляду, за взаємною згодою сторін, деякої справи вже за самим характером своїм підлягали у Візантії архиєрейському церковному суду.

Винятково церковному суду підлягали цивільні позови між кліриками, тобто коли позивач і відповідач були духовними особами. Отці Халкидонського Собору з цього приводу висловили в 9-му правилі: *“Аще который клирик с клириком же имеет судное дело, да не оставляет своего епископа, и да не перебегаает к светским судилищам. Но сперва да производит свое дело у своего епископа, или, по изволению того же епископа, избранные обеими сторонами да составят суд. А кто вопреки сему поступит, да подлежит наказаниям по правилам. Аще же клирик со своим, или со иным епископом имеет судное дело, да судится в областном соборе”*. Усі визначення Халкидонського Собору були затверджені імператором Маркіяном і тим самим одержали статус державних законів.

У Візантійській імперії підсудність кліриків своїм архиєреям у цивільних справах визнавалася безумовною канонічною нормою. Але за характером своїм такі справи могли б розбиратися і державними судовими інстанціями. Інакше обстоїть справа зі справами власне церковними, котрі, хоча і мають позовний характер, але за самою природою своєю не можуть бути підсудні нецерковним судовим установам. Наприклад, спори єпископів про приналежність парафії до тієї чи іншої єпархії, позови кліриків про користування церковними доходами. Візантійські імператори неодноразово підтверджували, що юрисдикція у цих справах належить винятково Церкві, і такі підтвердження з їх боку не носили характер поступки, а були лише визнанням невід’ємного права Церкви.

Позови між кліриками і мирянами підлягали юрисдикції церковної і світської судової влади. До імператора Юстиніана мирянин міг учинити позов клірику і в світському, і в цивільному суді. Але Юстиніан надав клірикам привілей відповідати за цивільними позовами тільки перед своїм архиєреєм. Якщо ж одна зі сторін виражала невдоволення судовим рішенням єпископа, вона могла перенести справу в цивільний суд. При згоді цивільного суду з рішенням єпископа, воно вже не підлягало перегляду і виконувалося. У випадку ж іншого рішення цивільного суду допускалася подача апеляцій і перегляд справи на суді в митрополита, Патріарха чи на Соборі. У 629 році імператор Іраклій видав новий закон, за яким *“истец следует подсудности ответчика”*, тобто мирянин подає позов на клірика в духовний суд, а клірик на мирянина – у цивільний. “У пізніших пам’ятках візантійського законодавства, – за словами професора Н. С. Суворова, – не видно стійкості з даного питання. “Епанагога” висловила взагалі за невідсудність духовництва світським судам, а Вальсамон у своєму тлумаченні на 15-е правило Карфагенського Собору повідомляє, що навіть і єпископи в його час притягалися до цивільного суду”. Що стосується шлюбних справ, то питання про дійсність укладених шлюбів, про розірвання шлюбів у пізньовізантійську епоху підлягали духовному суду, а визначення цивільних, майнових наслідків шлюбу чи його розірвання переважно входило до компетенції суду світського.

24.3. Церковний суд у Древній Русі. На Русі, в епоху її Хрещення діюче цивільне право не вийшло ще за рамки звичаєвого народного права, його не можна було порівняти з філігранно розробленим римським правом, яке було в основі юридичного життя Візантії, тому церковна ієрархія, що прийшла до нас з Візантії після Хрещення Русі, одержала у свою юрисдикцію багато таких справ, котрі в самій Візантії були підсудні цивільним магістратам. Компетенція церковного суду в Древній Русі була надзвичайно широка. За уставами князів св. Володимира і Ярослава, усі відносини цивільного життя, які стосувалися релігії і моральності, були віднесені до сфери суду церковного, єпископського. Це могли бути справи, за візантійськими юридичними поглядами, суто цивільними. Вже у Візантії шлюбні справи підлягали віданню переважно церковного суду; на Русі Церква одержала у своє виняткове відання всі справи, пов’язані з подружніми союзами. Святительському суду підлягали і справи, які стосуються взаємин між батьками та дітьми. Церква своїм авторитетом захищала як батьківські права, так і недоторканність особистих прав дітей. У Уставі князя Ярослава говориться: *“Аще девка не выходит замуж, а отец и мати силою отдадут, а что сотворит над собою, отец и мати епископу в вине, такожде и отрок”*.

Справи про спадщину теж були підсудні Церкви. У перші століття християнської історії Русі такі справи траплялися часто, оскільки дуже багато було “невінчальних”, незаконних, з церковної точки зору, шлюбів. Права дітей від таких шлюбів на батьківську спадщину підлягали розсуду церковних судів. Російська практика, на відміну від візантійської, схилилася до визнання за дітьми від таких шлюбів прав на частину спадщини. Усі суперечки, що виникали з приводу духівниці, теж підлягали віданню церковних судів. Правові норми уставів св. Володимира і Ярослава зберігали повну силу аж до Петровської реформи. У Стоглаві наводиться повний текст церковного Уставу св. Володимира як діючого закону.

У XVII столітті церковна юрисдикція у цивільних справах розширилася в порівнянні з більш ранньою епохою. У “Виписці про справи, що знаходилися в патріаршому Розряді”, зробленій для Великого Московського Собору 1667 р., перераховані такі цивільні справи, як: 1) суперечки про дійсність духівниць; 2) позови про розподіл спадщини, залишеної без заповіту; 3) про неустойки у шлюбних змовах; 4) суперечки між дружиною і чоловіком про придане, 5) суперечки про народження дітей від законного шлюбу; 6) справи про усиновлення і про право спадкування усиновлених; 7) справи про виконувачів духівниці, які женилися на вдовах померлих; 8) справи за чолобитними панів на біглих холопів, які прийняли постриг чи женилися на вільних. У цих справах всі особи – і клірики, і миряни – на Русі були підсудні церковному, єпископському суду.

Але віданню церковної влади підлягали і всі цивільні справи духівництва. Тільки архиєреї могли розглядати позови, у яких обидві сторони належали духівництву. Якщо ж однієї зі сторін був мирянин, то призначався суд “смесный” (змішаний). Бували випадки, коли духовні особи самі шукали суду в цивільних, тобто князівських, а згодом царських суддів. Протидіючи таким намірам, Новгородський архиєпископ Симеон у 1416 році заборонив ченцям звертатися до світських суддів, а суддям приймати такі справи на розгляд – тим та іншим під страхом відлучення від Церкви. Митрополит Фотій повторив цю заборону у своїй грамоті. Але і біле духівництво, і монастирі далеко не завжди воліли позиватися в архиєреїв. Часто вони домагалися права звертатися в князівський суд, і уряд видавав їм так звані несудимі грамоти, за якими духівництво звільнялося від підсудності єпархіальним архиєреям у цивільних справах. Найчастіше такі грамоти давалися духівництву князівських і царських вотчин, але не винятково йому – видавалися вони і монастирям. Стоглавий Собор 1551 р. скасував несудимі грамоти як такі, що суперечать канонам. Цар Михайло Феодорович у 1625 р. дав своєму духівнику, Патріарху Філаретові, жалувану грамоту, за якою духівництво не тільки в позовах між собою, але і за позовами мирян повинно було позиватися в Патріаршому Розряді.

За царі Олексія Михайловича всі цивільні справи духівництва були передані у відомство заснованого в 1649 р. Монастирського Приказу, проти існування якого енергійно, але марно протестував Патріарх Никон. Великий Московський Собор, що засудив Патріарха Никона, проте підтвердив постанову Стоглава про виняткову підсудність духівництва архиєреям, і незабаром після Собору указом царя Федора Олексійовича Монастирський Приказ був скасований.

Своєрідність церковного судочинства на Русі в допетрівську епоху полягала ще і в тому, що до відання святительських судів входили і деякі кримінальні справи. За уставами князів св. Володимира і Ярослава церковному суду підлягали злочини проти віри і Церкви: здійснення християнами язичеських обрядів, чарівництво, святотатство, опоганення храмів і святинь; а за “Кормчою Книгою” також – богохульство, єресь, розкол, відступництво від віри. Єпископський суд розбирав справи, пов’язані зі злочинами проти суспільної моральності (блуд, зґвалтування, протиприродні гріхи), а також шлюби в заборонених ступенях споріднення, самовільне розлучення, жорстоке поводження чоловіка з дружиною чи батьків з дітьми, неповага дітьми батьківської влади. Святительському суду підлягали і деякі випадки убивства: наприклад, убивство в колі родини, видалення плоду, чи коли жертвами смертовбивства були особи безправні – ізгої чи раби, а також особисті образи: образа цнотливості жінки брудною лайкою чи наклепом, обвинувачення безневинного в єретицтві чи чарівництві. Що стосується духівництва, то

воно в допетрівську епоху за всіма карними обвинуваченнями, крім “смертовбивства, розбою і крадіжки на гарячому”, відповідало перед святительськими суддями. Як пише професор А.С. Павлов, “у древнім російському праві помітно перевагу принципу, за яким юрисдикція Церкви визначалася не стільки суттю самих справ, скільки становим характером осіб: особи духовні, як переважно церковні, і позивалися в церковній ієрархії”. У Судебниках Івана III і Івана IV так прямо і сказано: “...а попа, і диякона, і ченця, і черницю, і стару вдовицю, що живляться від Церкви Божої, то судить святитель”.

24.4. Церковний суд у синодальну епоху. Із введення синодальної системи управління юрисдикція церковних судів рішуче звужується. Що стосується церковного суду у цивільних справах, то, за “Духовним регламентом” і резолюціями Петра Великого на доповіді Святійшого Синоду, у відомстві церковного суду залишені були тільки справи шлюбнорозлучні і про визнання шлюбів недійсними. Положення це в основних рисах збереглося до кінця синодальної системи. Скорочена була і компетенція церковних судів у цивільних справах духовенства. Практично весь цей розряд справ відійшов до цивільного суду. За Уставом Духовних Консисторій, суду єпархіального начальства підлягали лише справи, пов’язані з позовами між кліриками через користування церковними доходами і зі скаргами на духовних осіб, чи то з боку кліриків чи мирян, скарги на неуплату безспірних боргів і на порушення інших зобов’язань. Із запровадженням Синоду майже всі ті карні справи, які раніше входили в юрисдикцію святительських судів, були передані судам цивільним.

Скорочення кримінальної компетенції церковних судів продовжувалося і надалі. Деякі із злочинів підлягали подвійній підсудності: злочини проти віри (єресь, розкол), злочини проти шлюбного союзу. Але участь церковної влади у провадженні таких справ зводилося до порушення справи за цими злочинами і до визначення церковного покарання за них. А світська влада проводила розслідування, і цивільний суд призначав покарання за кримінальними законами.

Винятково духовному суду підлягали в синодальну епоху ті злочини, за які карні кодекси не накладали карного покарання, а передбачали тільки церковне покаєння: наприклад, ухилення від сповіді через нерадивість, дотримання новонаверненими інородцями колишніх іновірних звичаїв, посягання на самогубство, відмова від допомоги гинучому, присилування батьками своїх дітей до вступу в шлюб чи до постиргу. Хоча діяння ці значилися в карному кодексі, але держава все-таки усвідомлювала, що тут мова йде не про карні злочини у власному значенні слова, а про злочини протирелігійного і морального закону.

Що стосується карних злочинів духовенства, то в синодальну епоху всі вони стали предметом розгляду судів світських. У Синод чи до єпархіальних архиєреїв винні клірики направлялися лише для зняття з них сану. Виняток залишено було лише за злочинами кліриків проти своїх службових обов’язків і благочиння, і за справами за скаргами про особисті кривди, нанесені духовними особами і кліриками мирянам. Такі справи залишалися в юрисдикції духовних осіб. Підстава для того, щоб церковний суд судив кліриків за нанесення кривд, полягає в тому, що такого роду злочини ображають сам священний сан. 27-е Апостольське правило гласить: *“Повелеваем епископа, или пресвитера, или диакона, биящего верных согрешающих, или неверных обидевших, и чрез сие устрашати хотящего, извергати от священного сана. Ибо Господь отнюдь нас сему не учил: напротив того, Сам быв ударяем, не наносил ударов, укоряем, не укорял взаимно, страдая, не угрожал”*.

24.5. Церковний суд у новітній період Російської Православної Церкви. У наш час, після видання Декрету про відокремлення Церкви від держави, духовенство, природньо, підлягає загальній з усіма громадянами підсудності за карними і цивільними справами судам світським. Не входить до компетенції духовного суду зараз і розгляд яких би то не було цивільних справ мирян, тим більше не обтяжені вони справами карними. Лише злочини кліриків проти їх службових обов’язків за самим їх характером залишаються в юрисдикції церковної судової влади, хоча зрозуміло, такі злочини самі по собі не вважаються злочинами з точки зору цивільного законодавства. Але карні злочини кліриків,

підсудні судам світським можуть, звичайно бути приводом для притягнення винних до відповідальності перед церковною владою.

До компетенції церковної влади входить також розгляд духовної сторони тих цивільних справ, котрі хоч у цивільно-правовому відношенні і одержують розв'язання в судах світських, проте для свідомого члена Церкви не можуть бути розв'язані без санкції церковної влади, наприклад, справи шлюбнорозлучні. Хоча, природньо рішення в таких справах церковної влади не мають цивільно-правових наслідків.

І нарешті, вся сфера церковної покайної дисципліни, пов'язана з таємною сповіддю і таємно призначеною епітимією, за самою природою своєю завжди була винятково і переважно предметом компетенції духовної влади: єпископів і уповноважених ними на духівництво пресвітерів.

24.6. Церковно-судові інстанції. На відміну від світських судів, які в сучасних державах повсюди відокремлені від адміністративної і законодавчої влади канонічному праву цей принцип чужий. Вся повнота судової влади в єпархії за канонами, зосереджується в особі її верхононого пастиреначальника і правителя – єпархіального архиєрея. За 32-им Апостольським правилом: *“Аще который пресвитер, или диакон от епископа во отлучении будет, не подобает ему в общение прияту быти иным, но точию отлучившим его, разве когда случится умерти епископу, отлучившему его”*. Але єпископ маючи повноту судової влади над кліриками і мирянами, ввіреними Богом його піклування, веде розслідування не одноосібно, а спираючись на допомогу і поради своїх пресвітерів.

У синодальну епоху в Росії всі судові справи розглядалися Консисторіями, однак рішення Консисторії підлягали затвердженню з боку архиєрея, котрий міг і не погодитися з судженням Консисторії і винести самостійне рішення в будь-якій справі.

На постанови єпископського суду Канони допускають апеляції до обласного Собору, тобто Собору митрополичого округу (14 прав. Сард. Соб.; 9 прав. Халкид. Соб.) Собор митрополичого округу – не тільки апеляційна інстанція, він ще є і першою інстанцією для суду за скаргами кліриків і мирян на свого єпископа чи за скаргою одного єпископа на іншого. Початок 74-го Апостольського правила говорить: *“Епископ, от людей вероятия достойных обвиняемый в чем-либо, необходимо сам должен быть призван епископами: и аще предстанет и признается, или обличен будет, да определится епитимия...”* А в 5-му каноні I Нікейського Собору після посилання на 32-е Апостольське правило, що говорить про те, що відлучені одним єпископом не повинні прийматися іншими, сказано далі: *“Впрочем да будет изследываемо, не по малодушию ли, или распре, или по какому-либо подобному неудовольствию епископа, подпали они отлучению. И так, дабы о сем происходить могло приличное изследование, за благо признано, чтобы в каждой области дважды в год били соборы”*.

На рішення митрополичого собору апеляції можуть подаватися собору всієї помісної Церкви, на суд Помісного Собору йдуть і скарги на митрополита. Отці Халкидонського Собору у висновку 9-го правила висловили: *“Аще же на митрополита области епископ, или клирик, имеет неудовольствие, да обращается или к екзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя, и пред ним да судится”*.

Російська Церква від самого початку свого буття і понині має тільки дві інстанції адміністративної і судової влади: єпархіального архиєрея і вищу церковну владу (митрополита, Патріарха із Собором, потім Святійший Синод, а нині (після 1917 р.) – Помісний і Архиєрейський Собори, а також Священний Синод на чолі з Патріархом).

У синодальну епоху майже всі справи, що розглядаються єпархіальним судом, навіть без подачі апеляцій, підлягали ревізії і затвердженню Святійшим Синодом. Винятки становили лише справи у звинуваченнях духовних осіб у таких провинах, за які належало лише дисциплінарне покарання, шлюбнорозлучні справи по осуду одного з подружжя до покарання, зв'язаному з позбавленням усіх прав стану, а також розлучення через безвісну відсутність селян і міщан, і справи про розірвання шлюбів дружин без вісті зниклих чи узятих у полон військовослужбовців нижчих чинів. Така надцентралізація, звужуючи владу

єпархіального архиєрея, суперечила канонам. Нині єпархіальні архиєреї більш самостійні, ніж у синодальну епоху, у здійсненні своєї судової влади.

За нині чинним Уставом про управління Російської Православної Церкви церковним судом першої інстанції є єпархіальна рада. Устав надає єпархіальному архиєрею затвердження стягнень церковного суду (ст. “в”, гл. VI).

Згідно зі ст. 32 (гл. V Уставу), “Священний Синод судить: а) у першій інстанції розбіжності між двома чи більше архиєреями, канонічні провини архиєреїв, б) у першій і останній інстанції справи проти кліриків і мирян – відповідальних співробітників синодальних установ – за порушення ними церковних правил і службових обов’язків, в) в останній інстанції канонічні провини священників і дияконів, котрі покарані судами нижчої інстанції довічною заборонаю, позбавленням сану чи відлученням від Церкви, г) канонічні провини мирян, довічно відлучених за ці провини від Церкви судами нижчих інстанцій, д) усі дела, передані єпархіальними судами”.

Суду Архиєрейського Собору в другій інстанції підлягають розбіжності між архиєреями і всі судові справи, передані Собору Священним Синодом. Архиєрейський Собор правомочний також у першій інстанції розглядати догматичні і канонічні відступи в діяльності Патріарха.

Другою судовою інстанцією за обвинуваченнями Патріарха є Помісний Собор, який у другій і останній інстанції судить також усі взагалі справи, передані йому Архиєрейським Собором для остаточного рішення.

25. ЦЕРКОВНІ ПОКАРАННЯ

25.1. Покарання для мирян. Злочин тягне за собою покарання. Особливість покарань, що застосовуються духовними судами, будь то єпископський суд чи таємний духовника, полягає в тому, що головна мета їх не у відплаті і навіть не в захисті церковного народу від злочинних дій, а у лікуванні хворобливих станів душі самих грішників. Покаяння так і називається в канонах – “лікування” (Вас. Вел. 3, Григ. Нісськ. 8, Трулл. 102).

Покарання для мирян і духовних осіб в Церкві мають різний характер. Як пише професор А.С. Павлов, “суть церковних покарань полягає в тому, що порушник церковних канонів позбавляється всіх або деяких прав і благ, що знаходяться у винятковому розпорядженні Церкви. Звідси і спільна назва цих церковних покарань: відлучення (αφορισμός, excommunicatio). Воно може бути або повне, що полягає в цілковитому виключенні порушника з числа членів Церкви (αναθεμα, excommunicatio major), або неповне, коли винний позбавляється тільки деяких прав і благ, які знаходяться в церковному розпорядженні.” Великим відлученням, анафемі, піддають тільки за найтяжчі злочини: єресь, віровідступництво, святотатство. Велике відлучення полягає в цілковитому виключенні злочинця з Церкви. Але й анафема все-таки не втрачає характеру лікування, бо вона не є нескасовуваною карою. Якщо грішник, підданий анафемі, розкається у вчинених ним злочинах, то він не може бути немилосердно відкинутий Церквою. Згідно із 52-м Апостольським правилом, *“аще кто, епископ, или пресвитер, обращающагося от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из священного чина. Опечалевает бо Христа рекшаго: радость бывает на небеси о едином грешнице кающемся”*.

Коментуючи це правило, Вальсамон пише: “Немає гріха, що перемагає чоловіколюбство Боже. Чому Господь і приймає всіх, хто кається і навертається від зла до добра. Бо для спасіння грішників Він зійшов із неба та сказав: *“Бо Я прийшов покликати не праведників, а грішників до покаяння”*. (Мф. 9, 13). Отже, єпископ чи пресвітер, який не приймає тих, хто навертається таким чином, але подібно до Новата, зневажає їх, повинен бути позбавлений сану, бо противиться волі Бога”.

Але древні канони вимагають від того, хто розкався, щоб покаяння його було очевидним, не лицемірним, і цілковитим. Мале відлучення пов’язане було у Древній Церкві з публічним покаянням. У III столітті в Церкві, особливо рано в Понтійському діоцезі, виробився постійний порядок зворотного прийняття до церковного спілкування

грішника, схожий із тим, як поступово, проходячи через ступінь оголошених, приймалися до Церкви ті, що наново увірували.

Різні ступені покаяння відображені у 12-му правилі св. Григорія Неокесарійського: *“Плач буває поза воротами молитовного храму, де стоячи той, що прогрішив, повинен просити віруючих, які заходять, щоб вони помолилися за нього. Слухання буває в середині воріт у притворі, де грішник повинен стояти до моління про оголошених, і тоді виходити. Бо правило говорить: прослухавши Писання і повчання, хай буде вигнаний, і нехай не сподобиться молитви. Чин тих, що припадають, є, коли той, хто кається, стоячи в середині воріт храму, виходить разом із оголошеними. А чин тих, що купно стоять, є, коли той, хто кається, стоїть разом із вірними і не виходить із оголошеними. Звичайно, є ж причастя Святих Таїн”*. Із тексту цього правила ми бачимо, що існувало чотири щаблі покаяння, які послідовно проходив грішник, що кається. Ті, хто знаходився на 1-му щаблі, називалися такими, що плачуть. Вони не допускались у середину храму, але стоячи поза Церквою, із плачем жалкували про свої гріхи та благали тих, що заходили до храму, помолитися за них. 2-ий щабель – ті, хто слухає. Це ті, хто, стоячи в притворі, слухали Священне Писання і проповідь, а потім перед початком Таїнства Євхаристії залишав храм разом із оголошеними. Ті, що належали до 3-го щабля, називалися припадаючими або колінопреклоненими. Вони могли стояти у храмі та допускалися до амвона. Але після випровадження із церкви оголошених та тих, що слухають, припадаючі падали ниць на землю, і єпископ читав над ними молитви, покладаючи на них руки, після чого вони залишали храм. І, нарешті, ті, які знаходилися на 4-му щаблі, що купно стоять чи разом стоять, могли залишатися у храмі до кінця Божественної Літургії, але не допускалися до Чаші та до принесення жертвних дарів до храму. Пройшовши всі щаблі покаяння, грішники, що розкаялися, приймалися до церковного спілкування. У дисциплінарних правилах Св. Василія Великого зберігається розподіл терміну покаяння на чотири щаблі. У своїх канонах у залежності від тягаря гріха Св. Василій Великий визначає їм різні терміни перебування на цих щаблях. В його 75-му каноні, де мова йде про кровозмішення, говориться: *“прийшовши до розуміння страшний гріх, три роки нехай плаче він, стоячи біля дверей молитовних будинків і просячи тих, які заходять на молитву, щоб кожний із співчуттям приносив за нього щирі молитви до Господа. Після цього на наступні три роки нехай буде допущений тільки до слухання Писань, після слухання ж Писань та повчань, нехай виганяється ж із Церкви, і нехай не удостоюється спілкування в молитві. Потім, якщо із сльозами буде просити цього і припадати до Господа, із скорботою серця і глибоким смиренням, тоді дадуться йому інші три роки на припадання. І таким чином, коли покаже плоди, достойні покаяння, на десятий рік нехай буде прийнятий до моління з вірними, без причастя: два роки стоячи під час молитви з вірними, нарешті удостоїться причастя святинь”*.

Але у древній дисциплінарній практиці терміни перебування на різних ступенях покаяння не мали безумовного та незмінного характеру. Вони могли скорочуватися чи, навпаки, продовжуватися в залежності від стану душі того, хто кається. У 8-му правилі Св. Григорій Нісський із дивною глибиною та точністю формулює це положення: *“Во всяком же роде преступления, а прежде всего смотрети должно, каково расположение врачуемого, и ко управлению достаточным почитать не время, (ибо какою исцеление может быть от времени), но произволение того, который врачует себя покаянием”*.

На смертнім одрі всі, що каються, допускаються до Причастя, але у давнину, якщо вони видужували після Причастя Святих Таїн, поновлювали покаянний труд, починаючи з того щабля, на якому застала їх загрожуюча смертю хвороба.

Більша частина дисциплінарних правил, пов'язаних із відлученням від Причастя на різні терміни, належить Св. Василію Великому. Згідно з його 73-м правилом, довільне відречення від християнської віри карається довічним позбавленням Святих Таїн, а відречення через страх тортур – відлученням на 8-9 років (прав. 81). Вільне вбивство тягне за собою, за 56-м правилом Св. Отця, відлучення від Святих Таїн на 20 років, невільне (ненавмисне) – на 10 років (прав. 57), вбивство плоду в утробі – на 10 років (прав. 8), перелюбство, так само і блуд монаха, карається 15-річним (прав. 60), блуд

мирянина – 7-річним (прав. 59), мужеложство і скотоложство – 15-річним (прав. 7) і кривозмішення – 20-річним відлученням.

У кінці IV століття практика покаяння зазнала суттєвих змін. Як писав професор Н.С. Суворов, "...публічне покаяння на Сході вийшло із вжитку, і правила про довгострокові публічні покаяння замінилися в практиці епітимійними правилами покаяння збірників, які отримали пізніше у Східній Церкві широке вживання з іменем Іоана Постника". Тривалість покаяння скорочувалась, але на заміну цього, від того, хто кається, вимагалось здійснювати подвиги, які йому присувались: посилений піст (сухоядіння), земні поклони, благодійність. Іноді тих, що каються, відправляли до монастирів, де вони повинні були, окрім молитв, посту та поклонів, здійснювати і монастирські роботи. Все це почало називатися епітимією, хоча за первісним значенням слова епітимія (ἐπιτιμιον) (заборона) – це відлучення від причастя.

Дисципліна церковних покаянь перейшла до нас, на Русь, із Візантії. До епохи Петра Великого повна влада у призначенні церковних покарань належала архиєреям, які могли на свій розсуд і узгоджуючись із канонами накладати епітимії та навіть піддавати церковних злочинців анафемі. Але в "Духовному регламенті" точно регламентувалась практика накладення покарань, яка багато у чому суперечила Св.Правилам. Згідно з "Духовним регламентом", мале відлучення повинно полягати у тимчасовому позбавленні участі у храмовій молитві, у забороні заходити до церкви та причащатися Святих Таїн. Мале відлучення міг накладати єпархіальний архиєрей за "великий та явний гріх". Єпископ, за "Регламентом", повинен через духівника або особисто наставляти безчинника принести публічне покаяння; у випадку ж непослуху, він, без особливого торжества (це окремо обумовлювалося в "Духовному регламенті") піддає його відлученню, написавши провину його "на малій хартійці". В синодальну епоху мале відлучення звичайно призначалося одночасно із кримінальним покаранням чи як єдине покарання злочинця в тих випадках, що були передбачені Уложенням про покарання. Церковні покаяння засуджені проходили або у парафіяльних церквах, або в монастирях. Анафема, велике відлучення, за "Духовним регламентом", полягала в цілковитому відсіченні злочинця від Церкви. У "Регламенті" сказано: "Через анафему людина робиться схожою на вбитого, а відлученням чи заборонаю схожа є на взятого під варту". Термінологія досить характерна для петровської епохи і для смаків царя та архиєпископа Феофана Прокоповича. Анафемі підлягали уперті єретики та тяжкі злочинці, які вчинили злодіяння чи політичні злочини, за які призначалась смертна кара. Анафемі повинна була, за "Регламентом", передувати трикратна настанова. Але, згідно з фундаментальним церковним законом – 52-м канонам, – навіть особи, піддані анафемі, мають право надіятися, що ворота Церкви не зачинені для них безповоротно, бо Ісус Христос прийшов спасти не праведників, а грішників, що каються. В епоху середньовіччя і у Візантії, і в нас на Русі, і на Заході піддані анафемі, у тому числі і єретики, підлягали смертній карі. За законодавством Петра Великого, відлучені малим відлученням вважалися оштрафованими, а піддані анафемі – такими, що зазнали політичної смерті. Згодом цвільно-правові наслідки малого відлучення були значно зменшені та зведені до позбавлення права бути повіреним у справах і свідчити присягою по суду. У "Духовному регламенті" та пізнішому церковному законодавстві майже не зачіпались епітимії, які накладаються духівником при таємній сповіді; але духівникам всіляко приписувалася м'якість і лагідність у відношенні до грішників. Тривалі відлучення, передбачені канонами, практично не застосовувалися.

Нині, певна річ, всі ті законоположення синодальної епохи, які впливали зі зрощення церковної та державної влади, втратили чинність. Що ж стосується застосування суворих санкцій, які приписувалися у древніх правилах, практично вони служать найчастіше швидше викриттю тих, хто кається, ніж як буквально виконувані правові норми. Навряд чи було б проявом пастирської мудрості піддавати людину мало церковну, але яка прийшла, можливо, вперше на покаяння, відлученню на тривалий термін за правилами Св.Отців і Соборів. З іншого боку, проте, в деяких випадках точне застосування дисциплінарних канонів може слугувати лікуванню душі того, хто прогрішив.

Особливий вид церковного покарання – це позбавлення церковного поховання за самовбивство, здійснене навмисно, при здоровому розумі, а не за божевільного стану чи у безпам'ятстві. У синодальну епоху церковного поховання позбавлялись, крім того, всі піддані за судом смертній карі. А в допетрівську давнину не відспівувались і ті, хто “купаючись, і похваляючись, і граючи потонуть, чи з гойдалки вб'ються, чи на розбої, або і на крадіжці якій вбиті будуть”.

25.2. Церковні покарання для осіб духовних. У відношенні до духовних осіб застосовуються особливого роду покарання. Ці покарання накладаються на тих, що провинилися, або за порушення ними своїх службових обов'язків, чи за гріхи і злочини, спільні у кліриків із мирянами. Два головних канонічних покарання для духовних осіб – позбавлення сану та заборона священнослужіння – паралельні двом основним заборонам у відношенні до мирян – анафемі та малому відлученню. Але за свої злочини клірики не підлягають нарівні з мирянами ні великому, ні малому відлученню, бо у такому випадку один і той же злочин карався б подвійною карою. Між тим, 25-е Апостольке правило говорить: *“Єпископ, чи пресвітер, чи диякон, у блудодіянні, або у клятвопорушенні, або на крадіжці викритий, нехай буде позбавлений священного чина, але не буде відлучений від спілкування церковного. Бо Писання говорить: “не постане два рази насильство”* (Наум. 1, 9)”. Тлумачачи це правило, Вальсамон писав: *“Не говори, що слова “не постане два рази насильство” стосуються кожного, хто позбавляється сану, за щоб то не було. Бо удостоєні священства за клопотанням властей або за гроші і позбавляються сану, і відлучаються, як говорять 29-е і 30-е Апостольські правила. Але кажи, що слова ці відносяться тільки до тих, які позбавляються сану за злочини, вказані в цьому правилі, та за інші подібні”*. Ось ці правила: *“Якщо хто, єпископ, чи пресвітер, чи диякон, грошима це достоїнство отримає, нехай буде позбавлений сану і він, і той, хто поставив, і від спілкування цілковито нехай відсічеться, як Симон Волхв мною Петром”* (прав. 29); *“Аще который епископ, мирских начальников употребив, через них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщаящиеся с ним”* (прав. 30).

За тлумаченням Вальсамона на 30-е правило, канон цей однаковою мірою вражає пресвітерів, дияконів, іподияконів і четців-симоніатов. Уважний погляд на зміст 29-го та 30-го Апостольських правил, на особливість злочинів, що карається за цими канонами, переконує в тому, що, власне, у них немає протиріччя із принципом *“не постане два рази насильство”*, що повторюється у 25-му Апостольському правилі. По суті справи, отримання сану за гроші або через втручання світських начальників – це незаконна крадіжка сану; тому одне тільки позбавлення сану було б не покаранням, а тільки констатацією, виявленням того, що злочинець-симоніат був поставлений незаконно. Справжнє покарання полягає в застосуванні до нього за цей злочин тієї кари, яка накладається на мирянина, яким він власне і повинен був залишитися.

Отже, найважче покарання для духовної особи – позбавлення сану (καθαιρεσις). За святыми канонами воно накладається за ті злочини, за які мирянин піддається відлученню від Святих Таїн. За 73-м правилом Василя Великого позбавляються сану ті, що відійшли у єресь або відпали від християнської віри. Крім того, священнослужитель позбавляється сану не тільки за вбивство, хоча б і ненавмисне або вчинене у стані самозахисту (66-е Апостольське правило говорить: *“Якщо хто із кліру у сварці кого вдарить і єдиним ударом уб'є, нехай буде позбавлений сану за зухвалість свою”*), але і за побиття, хоча б і особи винної. Цій карі підлягають священнослужителі, що порушили 7-му заповідь (25-те Апостольське правило; 3, 32, 51 та 70 правила Василя Великого). Позбавляються сану, певна річ, і особи, що одружилися після хіротонії. Отці Трулльського собору у 6-му правилі сказали: *“Понеже речено в Апостольских правилах, яко из проводимых в клир безбрачных, токмо чтецы и певцы могут вступати в брак (26 Ап.), то и мы, соблюдая сие, определяем: да отныне ни иподиакон, ни диякон, ни пресвитер не имеет позволения, по совершении над ними рукоположения, вступати в брачное сожительство; аще же дерзнет сие учинити, да будет извержен”*.

У 3-му правилі Трулльського Собору робляться винятки із застосування цього закону, такі, однак, які мають тільки історичне значення і діяли тільки у відношенні до

сучасників Трулльського Собору. У преамбулі канону говориться про те, що представники Римської церкви пропонували неухильну суворість у відношенні до тих, що побралися незаконно, а підвласні Константинопольському престолу – лагідність і поблажливість. І далі читаємо: *“Мы, отчески и вместе богоугодно совокупив то и другое во едино, да не оставим ни кротости слабою, ни строгости жестокою, особенно при таких обстоятельствах, когда грехопадение, по неведению, простирается на немалое число людей, согласно определяем, чтобы, связавшиеся вторым браком, и, даже до пятагонадесять дня протекшаго месяца яннуария, минувшаго четвертаго индикта, шесть тысяч сто девяносто девятого года, оставшиеся в порабощении греху, и не восхотевшие истрезвитися от него, подлежали каноническому извержению из своего чина. Что же касается до тех, которые, хотя впали в таковой грех второбрачия, однако прежде сего нашего определения полезное познали, и зло от себя отсекли, и несвойственное и незаконное совокупление далече отринули, или у которых жены втораго брака уже умерли, и которые притом воззрели ко обращению, вновь поучаясь целомудрию, и от прежних своих беззаконий вскоре отбегнув, или пресвитеры ли то или диаконы: о таковых рассуждено, да удержатся от всякаго священнаго служения, или действованія, пребывая под епитимиею некоторое определенное время, а честію седалища и стоянія да пользуются, довольствуясь председательством, и плача пред Господом, да простит им грех неведения. Ибо несообразно было бы благословляти другаго тому, кто должен врачивати свои собственные язвы. Сочетававшихся же с единою женою, аще поятая ими была вдовица, подобно и тех, которые по рукоположеніи, приобщились единому браку, то есть, пресвитеров, диаконов и иподиаконов, по устранении от священнослужения на некоторое краткое время и по епитимии, паки возстановляти на свойственныя им степени, с возбранением возводить их на иный высший степень, и при том, явно, по расторжении неправильнаго сожитія. Но сие постановили мы для тех, которые, как сказано, до пятагонадесять дня месяца яннуария четвертаго индикта обличены в вышеозначенных винах, токмо для священных лиц...”*

Російське законодавство синодальної епохи пропонувало також позбавлення сану священнослужителів за всі злочини, за які миряни позбавлялись всіх прав майна або навіть тільки деяких прав з ув'язненням (ст. 22 Уложення про покарання).

Позбавлення сану визначається раз назавжди. Згідно із 3-ім правилом Василя Великого, священний сан, раз знятий, не може бути поверненим. Позбавлення вищого ступеня передбачає позбавлення всіх нижчих ступенів, позбавлення священства взагалі. Якщо б позбавлений сану, нехтуючи вироком церковного суду, осмілився на відправлення священнослужіння, тоді він на підставі 28-го Апостольського правила за такий злочин підлягав би анафемі: *“Если кто, епископ, чи пресвітери, чи диякони, справедливо за явні провини позбавлений сану, наважиться торкнутися служіння, колись йому дорученого, такий цілком нехай відсічеться від Церкви”*.

У синодальну епоху в Росії священнослужителі, яких позбавили сану за канонічні, а не за кримінальні злочини, могли залишатися в духовному відомстві на нижчих посадах: дячками, пономарями, церковними сторожами. Якщо ж їх імена викреслювались із списку духовного відомства, тоді ті, хто був родом із дворян чи почесних громадян, поверталися до свого попереднього стану, решта приписувалася до міщан чи селян і переходили до податного стану. Виключені із Духовного Відомства у зв'язку з позбавленням сану втрачали ордени, а також чини та звання, отримані до вступу у клір і під час служіння Церкві. Їм на 7 років заборонявся в'їзд до столиці та вступ на державну чи громадську службу за виборами: колишнім дияконам на 12, а колишнім священикам на 20 років. До середини XIX століття позбавлення сану пов'язане було із обстриганням голови та бороди в Духовній Консисторії і з заміною духовного одягу армяком.

Вдові особи із числа позбавлених сану могли бути пострижені в монахи, однак без права повторного рукоположення.

Католицька Церква не знає такої міри покарання, як цілковите позбавлення священства. Надаючи таїнству священства значення абсолютної незгладимості,

католицька доктрина та католицьке церковне право знає тільки низложення і позбавлення свого ступеня кліриком (*depositio i degradatio*). Але низложений клірик, згідно з католицькими уявленнями, залишається все-таки кліриком.

Дисциплінарна практика знає і таке покарання для духовних осіб, як заборона священнослужіння. 8-м правилом I Нікейського Собору заборонено єпископам, що повернулися з новаціанського розколу, правити архиєрейські священнодійства: рукоположення, освячення храмів, але їм дозволено було правити пресвітерські богослужіння. За древніми канонами, клірики, позбавлені права священнодійства, зберігали за собою право за Літургією приступати до Святих Таїн разом із духовенством раніше мирян. Згідно із 1-м і 2-м правилами Анкірського Собору, 10-м правилом св. Петра Олександрійського, клірики, які після відречення від Христа через тортури потім все-таки перед мучителями безстрашно сповідували Христову віру, позбавлялися права священнодіяти, але зберігали місце і честь священнослужителів.

У дисциплінарній практиці Російської Православної Церкви заборона священнослужіння отримала великого поширення. За російськими церковними законами заборона священнослужіння могла бути пов'язана із відреченням від місця і низведенням священників та дияконів на посаду причетників (на посаду тільки, але без позбавлення сану), або вона виконувалася без усунення від місця, але з накладанням епітимії при монастирі чи при своїй парафіяльній церкві на визначений термін. Тривалість цього терміну або прямо вказувалася, або частіше не обговорювалася, отже, епітимія продовжувалася до остаточного виправлення осудженого. Згідно з Уставом Духовних Консисторій, за вінчання тих, що не досягнули шлюбного повноліття, винні священнослужителі і причетники направлялися на покаєння до монастиря: пресвітери – на половину того строку, якого не вистачало до повноліття повінчаних, а диякони і причетники – на півстроку священника.

Допускалася також заборона священнослужіння не як покарання, а для усунення спокуси. Згідно з 14-м правилом Сардикійського Собору, 28-м і 147-м канонами Карфагенського Собору, священнослужіння заборонялося клірикам, підозрюваним у злочинах, навіть якщо провина їх не доведена. На підставі цього в Уставі Духовних Консисторій сказано: “Духовній особі, обмовленій у злочині, забороняється священнослужіння, дивлячись на обставини, які містяться в наклепі й відкриваються при слідстві. Розпорядження про це ввіряється власному розсуду єпархіального архиєрея, зобов'язаного піклуватися, щоб звинувачені у певних злочинах проти благопристойності не приступали до служіння алтарю Господньому, тому що є вже достатня причина передбачати, що вони звинувачуються справедливо”.

Заборона може накладатися на кліриків усіх ступенів, у тому числі й на архиєреїв, вищою владою помісної Церкви. Заборона священнодійства накладається за порівняно легкі злочини: проти посадових зобов'язань, проти благочиння, за завдавання яких-небудь образ словом. Окрім позбавлення сану та заборони священнодійства, церковна дисципліна знає й інші покарання, яким підлягають клірики. У канонах Карфагенського Собору згадується таке покарання, яке застосовувалось виключно до архиєреїв: позбавлення єпископів братського спілкування з іншими єпископами, винний єпископ (наприклад, у тому, що не з'явився на Собор без поважної причини, чи в тому, що прийняв у підлеглий йому монастир монаха з чужого монастиря) усувався від усяких офіційних відносин із іншими єпископами, позбавлявся права видавати вірчі та рекомендаційні грамоти християнам, які керуються ним, і навіть надалі не міг з'являтися на провінційний собор. Таке покарання у сучасній дисциплінарній практиці Церкви не застосовується. У Російській Церкві застосовуються наступні покарання, як правило, за незначні провини: епітимія без заборони священнослужіння (в синодальну епоху вона здійснювалася в архиєрейських будинках і монастирях); усунення від місця; усунутий від посади священнослужитель у синодальну епоху міг відправляти священнодійства від нагоди до нагоди на запрошення парафіяльного настоятеля. Звільнення за штат, тобто таке ж усунення від посади, але яке застосовувалось тільки до кліриків похилого віку, які досягли 60-річного віку. Нині обидві ці міри називаються однаково – звільненням за штат, але коли

вона застосовується у відношенні до дійсно священнослужителя похилого віку, тоді вона вже не має характеру покарання, а вимушена буває станом здоров'я звільнюваного. Устав Духовної Консисторії передбачає також такі покарання кліриків, як посилення нагляду з боку благочинних, грошові стягнення (найчастіше ця міра покарання застосовувалася за несправне ведення метричних книг; сповідних розписів; обшукних книг – тобто церковної документації), земні поклони у храмі, сувора чи проста догана та зауваження.

За злочини, що підлягали світському кримінальному суду, в синодальну епоху у відношенні до монахів застосовувалось таке покарання, як позбавлення чернецтва. У відношенні до священнослужителів-монахів позбавлення сану теж могло супроводжуватися позбавленням чернецтва.

Римсько-католицьке церковне право поділяє всі покарання на цензури – або покарання, що лікують – і віндикативні покарання (*poenae vindicativae*), метою яких вважається відплата злочинцю за вчинений ним злочин. Такий же розподіл робиться і по відношенню до покарань, що накладаються на духовних осіб. Характер цензури має так названа суспензія (*suspensio*) – тимчасова заборона в користуванні тими або іншими правами, аж до виправлення. При цьому розрізняються *suspensio generalis*, яка поширюється на всі права покараних, і *suspensio specialis*, яка зачіпає тільки деякі із трьох категорій прав клірика: тобто або права священнодіяства, або права, які стосуються юрисдикції, посадові права, або права майнові, пов'язані з отриманням доходів від церковного місця. До віндикативних покарань відносяться: 1) деградація, зняття сану, деградований злочинець позбавляється всіх прав і привілеїв клірика, але при цьому він все-таки, згідно з католицькою доктриною про абсолютну незгладимість священства, залишається кліриком; 2) низложення (*deposito*) – позбавлення посади разом із правом надалі займати які-небудь церковні посади, але із залишенням деяких привілеїв і прав кліриків; 3) звільнення від посади, не без позбавлення права зайняти ту або іншу посаду в майбутньому; 4) переміщення з одного місця на інше (*translatio*), покарання призначається в тому випадку, коли є прямий привід для переведення.

III. ВІДНОШЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ДО ІНШИХ КОНФЕСІЙ ТА ДО ДЕРЖАВИ

25. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ТА ІНШІ КОНФЕСІЇ

26.1. Православна Церква та інославні церкви. В символі ми сповідуємо віру в Єдину Церкву. Церква дійсно одна і єдина; в історичній реальності, однак, Християнська Церква постає розділеною на конфесії. За нашою вірою Православна Церква тотожна визнаній в символі Єдиній Святій Соборній і Апостольській Церкві. Питання про відношення до Єдиної та Святої Церкви тих, які відокремилися від неї християнських общин – важка еклезіологічна проблема.

Цілком особливе значення в історії Церкви набули думки святого Василія Кесарійського про єретиків і схизматиків, висловлені ним у двох посланнях до святого Амфілохія Іконійського. Відповідаючи на канонічні питання святого Амфілохія, Василій Великий торкається й приєднання до Церкви відступників. Святий Василій посилається на правила древніх Отців, але оскільки різні Отці чинили в подібних випадках по-різному, йому доводиться не тільки викладати їхні погляди, але й висловлювати своє особисте судження. Святий Василій заперечує думку Олександрійського єпископа Дионісія відносно благодатності хрещення у пепузіан (монтаністів), викладає ригористичні погляди святого Кипріяна та Фірміліана Кесарійського про розкольників і протиставляє їм інші думки *“деяких в Асії”*.

Посилаючись на Святих Отців древності, Василій Великий поділяє всіх відступників від Кафолічної Церкви на три розряди: єретиків, розкольників і самочинників: *“Бо древні встановили приймати Хрещення, яке ні в чому не відступає від віри: тому інше нарекли вони єрессю, інше розколом, а інше самочинним зборищем. Єретиками назвали вони тих, які повністю відокремилися, і в самій вірі відчувалися; розкольниками – тих, які*

розділилися в думках про деякі предмети церковні та про питання, що допускають вилікування; а самочинними зборищами – зібрання, які складаються непокірними пресвітерами чи єпископами, та ненавченим народом. Наприклад, якщо хто, будучи викритим у гріху, відлучений від священнослужіння, не покоровся правилам, а сам утримував за собою предстояння і священнослужіння, і з ним відступили деякі інші, залишивши Кафолічну Церкву: це є самочинне зборище. Про покаєння мислити інакше, ніж як ті, які є в Церкві, є розкол. Єресі ж є, наприклад: маніхейська, валентиніанська, маркіонітська, і цих самих пепузіан. Бо це є явна різниця в самій вірі в Бога. Чому Отцям, які були від початку, угодно було хрещення єретиків повністю відкидати; хрещення розкольників, як ще не чужих Церкві, приймати; а тих, які знаходяться в самочинних зборищах, виправляти належним покаєнням і наверненням, та знову приєднати до Церкви. Таким чином навіть ті, які знаходяться в церковних ступенях, відступивши разом з непокірними, коли покаються, нерідко приймаються знову в той же чин” (1-е прав. Святого Василія Великого). В даному висловлюванні чин прийняття до Православної Церкви зумовлений мірою відступу доктрини тієї схизми, до якої раніше належав той, хто приходить до Церкви, від православного вчення. Єретики, що спотворюють саму суть віри, ставляться святим Василієм нарівні з язичниками та іудеями; їхнє хрещення відкидається, і ті, які приходять із єресей, приймаються через перехрещення. Хрещення розкольників, що відступили від православної віри в менш важливих питаннях, та самочинників признається дійсним. В окремих випадках священнослужителі-схизматики приймаються в існуючому сані.

Викладаючи вчення святого Кипріяна і Фірміліяна, Василій Великий висловлює глибоку думку, яку в самих творах Отців, що дійшли до нас, знайти неможливо – думку про поступове вичерпання благодаті в громадах, що відокремились від Церкви: *“Хоча початок відступу пройшов через розкол, але ті, які відступили від Церкви, вже не мали на собі благодаті Святого Духа. Бо збідніло подання благодаті, тому що перервалось законне спадкоємство”* (1-е прав. святого Василія Великого). Тягар гріха нелюбові до братів, який західні Отці покладали на всіх розкольників, з часом, коли сам розрив з Кафолічною Церквою відходить в минуле, зменшується, стає легшим, але збідніння благодаті Святого Духа вкидає схизматиків в духовно небезпечний стан. Святий Василій торкається тут також питання про апостольське спадкоємство священнодіяства. Збідніння благодаті ставить під сумнів повноту апостольського спадкоємства навіть при формально правильному дотриманні канонічних умов хіротонії.

Що стосується точного віднесення тих чи інших відступників до єретиків, розкольників чи самочинників, то Святий Отець уникає категорично нав’язувати своє судження Церкві. Він тільки рішуче заперечує правомірність віднесення пепузіан до розкольників, вважаючи, що ті, які *“почали хулити на Духа Святого, нечестиво й безсоромно призласнивши найменування Утішителя Монтану й Прискиллі”* (1-е прав. святого Василія Великого), – безсумнівно єретики, і хрещення їх цілком нікчемне. Висловлюється він точно і про новаціан: *“Кафари є із числа розкольників”* (1-е прав. святого Василія Великого). Відносно хрещення енкратитів, послідовників Татіана, Василій Великий наводить різні думки Отців і утримується від власного судження. Але у своєму 47-му правилі він схиляється до того, що й енкратитів, разом з саккофорами й апотактитами, потрібно перехрещувати. Так чинили з ними в Кесарійській Церкві, в якій був предстоятелем сам Василій Великий. Звичаєм своєї Церкви святитель однак не зв’язує волю Вселенської Церкви, вважаючи, що питання це потребує соборного обговорення.

У першому посланні до святого Амфілохія не згадуються відступники, котрих можна було б віднести до самочинників, однак з історії боротьби за Нікейський Символ віри відомо, що святитель вважав допустимим єпископів-оміусіан приймати в Кафолічну Церкву в існуючому сані. А про тих, хто сумнівається в Божестві Святого Духа, Василій Великий писав: *“Не будемо вимагати нічого більшого: але запропонуємо братам, які бажають з’єднатися з нами, нікейську віру, а якщо з нею згодяться, ми попросимо їх припустити, що не потрібно називати Святого Духа творінням й не мати спілкування з тими, хто це говорить”*.

Готовність Святого Василія признати допустимою і ту практику у відношенні до єретиків, яку сам він не схвалює, пояснюється зовсім не тим, що догматичні помилки стояли для нього на другому плані, та дисциплінарну практику він цілком підкоряв міркуванням церковної користі та “ікономії”, як пізніше пояснювали його позицію архієпископ Іларіон (Троїцький) та протоієрей Н.Афанасьєв. Піклування про церковну користь, про пошук найвірніших шляхів для воз’єднання з Церквою всіх, хто відступив від неї, могли якось відбитися на його рекомендаціях про прийом тих чи інших відступників, але головна причина його відносної поступливості в тому, що святитель не присвоював собі непогрішності, а, спираючись на думки древніх Отців, одні питання вирішував твердо й однозначно, інші ж передавав на соборний церковний суд. І вже, звичайно, не заради ікономії й не дбаючи про цьогочасну користь, Василій Великий виділив три розряди громад, що відокремилися, а керуючись мірою пошкодження в них євангельського вчення, бо цією мірою визначається і степінь збідніння благодаті. Святий Василій вводить розрізнення єретиків, розкольників і самочинників до древніх Отців, але до нас в такій повній та, головне, догматично обгрунтованій формі воно дійшло тільки в творах самого Василія Великого. Пояснення святителя не мали характеру еклезіологічного трактату, але болословське значення його суджень велике; і Церква достойно оцінила їх, включивши їх до святих канонів під найменуванням 1-го та 47-го правил святого Василія Великого.

До Василія Кесарійського питання про приєднання до Кафолічної Церкви новаціан (кафарів) і павліан вирішувалося на Першому Вселенському Соборі. Згідно з 8-м правилом І Нікейського Собору, новаціанське духовенство приймається до Церкви в існуючому сані через рукоположення. Аристин, тлумачачи це правило, писав, що “покладання рук” означає помазання святим миром. Але коли на VII Вселенському Соборі у зв’язку із прийомом до Православної Церкви єпископів-іконоборців постало питання про тлумачення саме цього правила, то святий Тарасій сказав, що слова про “покладання рук” означають благословення. На думку єпископа Никодима (Мілаша), “приймаючи до уваги тлумачення Тарасія, зміст цих слів у даному нікейському правилі той, що при переході новаціанських духовних осіб із розколу до Церкви належний православний єпископ чи пресвітер повинен покласти на їх голову руки, як це буває при Таїнстві Покаяння”. 19-е правило І Нікейського Собору вимагає знову хрестити “колишніх павліан” – послідовників Павла Самосатського, – “які навернулися до Кафолічної Церкви”. Як бачимо, Отці Першого Вселенського Собору дали часткові визначення стосовно прийому до Церкви новаціан та павліан.

Лаодикійський Помісний Собор, що відбувся в 343р., постановив воз’єднувати з Церквою новаціан, фотіан і чотиридесятників *“не раніше, як проклянуть усяку єресь, особливо ж ту, в якій вони знаходились; і тоді вже названі в них вірні, після вивчення Символу віри, нехай будуть помазані святим миром”* (7-е прав. Лаод.Собору). *“Тих, які навертаються від єресі, так званих фригіїв”* (тобто монтаністів) Лаодикійський Собор своїм 8-м правилом постановив приєднувати через Хрещення.

8-е та 19-е правила І Нікейського Собору, 7-е та 8-е правила Собору Лаодикійського і 1-е та 47-е правила святого Василія Великого лягли в основу всеохоплюючої постанови про приєднання до Церкви колишніх єретиків та розкольників, яка відома як 7-е правило Другого Вселенського Собору.

Згідно з цим правилом, євмоніани, монтаністи, названі фригами, савелліани й *“усі інші єретики (бо багато тут таких, найперше тих, які виходять з Галатської країни) приймаються як язичники”*, через Хрещення. А аріани, македоніани, новаціани та савватіани (послідовники Савватія, який відокремився від новаціан), чотиридесятники й аполінаристи – через анафематствування єресі та Миропомазання. Може викликати здивування, що 150 Отців не тільки духовборців-македоніан, але навіть і аріан, явних єретиків, постановили приймати без хрещення. Пояснюється це, ймовірно, не тільки тим, що аріани не спотворювали хрещальну формулу, але й тим, що крайні аріани, які кощунствено називали Сина створеним і неподібним Отцю, до часу Другого Вселенського Собору виродились в секту євмоніан, для яких при переході їх до Православ’я Собор передбачав перехрещення, бо ставив їх нарівні з язичниками, а

найменовані в 7-му правилі аріанами самі себе аріанами не називали. Після І Нікейського Собору їх керівники говорили: “Як ми, єпископи, підемо за пресвітером Арієм?!” Своїм вчителем вони в той час вважали Євсевія Нікомідійського, а пізніше Акакія Кесарійського. Акакіани сповідували Сина подібним Отцю і навіть православно називали Його “невідрізнимим образом Отця”, але заперечували його єдиносущність Отцю і в цьому сходились з самим зачинателем ересі.

У 7-му правилі воз’єднувані з Церквою і через Хрещення, і через Миропомазання називаються однаково – єретиками, – що не співпадає з термінологією Василя Великого, який розрізняв єретиків, розкольників і самочинників. Але слово “єретики” в той час і далі, аж до нашого часу, вживалось і вживається в різних значеннях, що, звичайно, ускладнює дослідження й іноді вносить зайву, цілком термінологічну плутанину в полеміку про єресь і схизму. В одних випадках словом “єресь” називають докорінне спотворення догматів, в інших – ним позначають усякий відступ від Православ’я. Судити про це важко, тому що в правилі зовсім не згадані самочинники. Проте, і 1-е правило святого Василя Великого, яке виділяє самочинників до особливого розряду, чітко на них не вказує.

Неспівпадання у вжитку слова “єретики” в 1-му правилі Василя Великого й 7-му правилі Константинопольського Собору не пов’язані з будь-яким дійсним розходженням між цими правилами, бо цілком очевидно, що ті, які приймаються через Миропомазання й проклинають *“всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь”*, аріани, македоніани, новаціани та інші (7-е прав. II Вселенського Собору) – це ті, кого святий Василій в Канонічному посланні до Амфілохія Іконійського називав “розкольниками”. Порівнюючи правила, потрібно виходити не з їх нестійкої термінології, а з їх реального змісту, і у випадку з правилами про прийняття відступників – з чиноприйому.

Характерно, що в 7-му правилі Другого Вселенського Собору говориться не про прийом до Церкви, а про *“тих, які приєднуються до Православ’я і до частини спасених”*. Можна думати, що слова “Церква”, Отці Собору не вживали тому, що не бажали єретиків, яких приймають через Миропомазання, тобто розкольників, тим самим оголошувати зовсім чужими Церкві, але словами *“тих, які приєднуються... до частини спасених”* Собор цілком визначено попереджає тих, які залишилися у відокремленні від Кафолічної Церкви, про загрожуючу їм духовну небезпеку, бо не там, де вони, перебувають “спасенні”.

В 419 році відбувся Помісний Карфагенський Собор, котрий прийняв 133 правила, які визнані Вселенською Церквою. Ряд правил цього Собору (прав. 57, 67-69, 91 та ін.) стосуються приєднання до Кафолічної Церкви донатистів, головним чином священнослужителів, які були рукоположені в схизмі. 89(68)-е правило гласить: *“Ті, які були рукоположені донатистами, якщо виправились, захочуть приступити до кафолічної віри, нехай не будуть позбавлені прийняття у своїх ступенях”*.

Завершенням канонічного законодавства Древньої церкви відносно воз’єднання єретиків та розкольників є постанова Трулльського Собору, яка називається 95-м правилом. В цьому правилі майже дослівно повторюється текст більшої частини 7-го правила Другого Вселенського Собору. З 19-го правила І Нікейського Собору додано положення про перехрещення павліан, а з першого правила святого Василя – про перехрещення *“маніхеїв, валентиніан, маркіонітів та їм подібних єретиків”*.

Але Отці Трулльського Собору зробили і дуже важливе доповнення в канони про *“приєднання до Православ’я і до частини спасених”*. *“Нестроїани ж повинні творити рукописання й передавати анафемі ересь свою, і Несторія, і Євтихія, і Діоскора, і Севира, та інших начальників таких ересей, і їх однодумців, і всі вищеназвані єресі; і потім нехай приймають Святе Причастя”*. Мова тут йде про приєднання через Покаяння, без Хрещення та Миропомазання, що згодом почало найменуватися третім чином. Василій Великий в посланні до святого Амфілохія, крім єретиків і розкольників, писав ще і про самочинників. І ось в 95-му правилі Трулльського Собору *“самочинники”* були названі хоч і під іменем *“єретиків”*. Із контексту правила видно, що за третім чином приймаються не тільки несторіани, але й монофізити, послідовники згаданих в правилі

Євтихія, Діоскора та Севира. Після Трулльського Собору, ось уже майже 13 століть, Кафолічна Церква при воз'єднанні інославною керується його 95-м правилом.

Через три з половиною століття після Трулльського Собору сталося відокремлення Римської церкви від Вселенського Православ'я.

В перші чотири століття після відокремлення в практиці приєднання латинян до Православ'я спостерігались розходження, їх приймали і за першим, і за другим, і за третім чином. В XII столітті Вальсамон у відповідях Марку Олександрійському писав, що латинян можливо допускати до святої Чаші після відречення від хибних вчень. За словами Новгородського єпископа Нифонта, який наставляв Кирика, латинян слід приєднувати через Миропомазання, бо так чинять з ними в Константинополі. А Одо ді Діольо, автор книги про подорожі французького короля Людовика VII на Схід і його перебування в Константинополі в 1147р., писав, що греки латинян перехрещують. За свідоцтвом болгарського архієпископа Хоматина, у XIII столітті відношення до таїнств католиків у православних було різним.

Але в XV столітті в грецьких Церквах встановлюється єдина практика – воз'єднання латинян з Православ'ям за другим чином, через помазання святим миром. Константинопольський Собор 1484р. затвердив особливий чин приєднання латинян, який передбачав для них Миропомазання. Згодом практика ця була поширена й на протестантів. У 1718р. Патріарх Константинопольський Ієремія відповідав Петру I на питання про прийняття до православ'я лютеран: “Тих, які відступили від ересі лютеранської та кальвінської..., теж не перехрещувати, але через єдине помазання святим миром робити доскональними християнами, синами світла і спадкоємцями Царства Небесного”.

Однак вже в середині XVIII століття, менш ніж через 40 років після послання Патріарха Ієремії, у відношенні Східних церков до Риму настає крутий перелом. Константинопольський Собор 1756р. за патріарха Кирила V приймає орос, підписаний також Олександрійським Патріархом Матвієм і Парфенієм Ієрусалимським. В цьому оросі говориться: *“Загальною постановою відкидаємо всяке єретичне хрещення, а тому всіх єретиків, що до нас навертаються, приймаємо як неосвячених і нехрещених... Ми вважаємо достойним осудження та потворним єретичне хрещення, тому що воно не відповідає, а суперечить апостольському Божественному встановленню та ніщо інше, як непотрібне... умивання, яке оголошеного зовсім не освячує й від гріха не очищає; ось чому всіх єретиків, колись нехрещено хрещених, коли вони навертаються до Православ'я, ми приймаємо як нехрещених і без усякого вагання хрестимо їх за апостольськими та соборними правилами”*. У постанові католики і протестанти прямо не названі, але мова йде саме про них, бо після Константинопольського Собору 1756р. західні християни при з'єднанні з Православ'ям у Східних Церквах почали прийматися за першим чином, нарівні з іновірцями. В “Підаліоні” щодо цього міститься цілком однозначне роз'яснення: *“Латинське хрещення хибно називається цим іменем, воно не є зовсім хрещенням, а тільки звичайне миття... А тому ми не говоримо, що перехрещуємо латинян, а хрестимо їх”*.

Однак перехрещення латинян зовсім не означало відмови слідувати канонам, зокрема 95-му правилу Трулльського Собору, і повернення до ригористичного вчення святого Кипріяна про те, що всяке таїнство, що здійснюється в схизмі, безблагодатне. Вірмени, копти, несторіани приєднувались грецькими Церквами як і раніше за третім чином, через Покаяння. Мова йшла про перегляд відношення саме до західних сповідуваль – до католицизму та протестантизму, який вийшов з нього. Додавання до Символу віри *filioque* було витлумачено тоді в Константинополі як груба тринітарна ересь, гірша ніж аріанство, а практиковане на Заході хрещення обливанням визнане таким, що докорінно протирічить апостольському Переданню.

Відношення Російської Православної Церкви до католиків і протестантів протягом віків теж підлягало переминам, але епохи ригоризма й терпимості не співпадали, а швидше, як раз розходились з відповідними періодами у відношенні до латинян з боку греків.

Із середини XV століття, доки Російська Церква була частиною Константинопольського Патріархату, у ній при воз'єднанні католиків спостерігалась та ж практика, що і на Сході. Але з середини XV століття, коли Константинополь почав приймати латинян через помазання святим миром, у Російській Церкві починає переважати практика перехрещення католиків. У творі "Початок і возвеличення Москви", написаному принцем Даниїлом, який приїжджав на Русь із Німеччини в 70-і роки XVI ст., читаємо: "Тих із наших земляків, які переходять у їх віру, вони перехрещують, ніби хрещених не належним чином. Причину цього вони наводять наступну: "Хрещення є занурення, а не обливання". Тому що таким великий князь дарує кілька грошей і плаття, то часто люди легковажні за маленький прибуток дозволяють повторити на собі Хрещення і тим нашої вірі завдають немале приниження. Кандидата на Московський царський престол польського королевича Владислава святий Гермоген, Патріарх Московський, і "весь священный Собор... и всяких чинов Московского государства служилые и жилецкие люди" просили, щоб він хрестився "истинным Святым Крещением наше святое христианские веры греческого закона". У 1620 році Московський Собор постановив приймати латинян та уніатів до Православної Церкви через хрещення. Але Великий Московський Собор 1667р. відмінив постанову Собору 1620р.: "Неподобно латин перекрещевати, но точию по проклинании своих ими ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания помазати их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Таин и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви".

Між тим в Києві в XVII столітті через Миропомазання приєднували тільки лютеран і кальвіністів, католиків же – за третім чином, через Покаяння, *"якщо від своїх ці миром помазані є"*, як сказано в Требнику Петра Могили. У XVIII столітті практика Київської митрополії затверджується по всій Російській Церкві.

У Росії особливої гостроти і важливості набуло питання про возз'єднання старообрядців. Святійший Синод в 1722р. постановив тих, які народилися в розколі "від попів хрещеного не хрестити, а хрещених від мужика простого хрестити, через невідомість хрещення першого". Але 25 травня 1888р. Святійший Синод переглянув цю постанову і прийняв нове визначення, за яким усі народженні та хрещені в старообрядному розколі мають прийматися через миропомазання. Таким чином, з одного боку, визнавалась дійсність хрещення, що подавалось в безпопівських общинах, а з іншого – відкидалась законність білокриницької ієрархії, бо миропомазаних священниками "австрійської згоди" при возз'єднанні знову помазували святим миром.

Таким чином, у кінці синодального періоду в Російській Церкві за третім чином, через Покаяння, приймалися несторіани, вірмено-григоріани і всі взагалі "монофізити", а також дорослі католики, вже помазані святим миром; за другим чином воз'єднували протестантів і старообрядців, а тих, які приходили до Церкви із сект з крайніми єретичними вченнями – духоборів, молокан, суботників, христовірів – хрестили нарівні з магометанами, іудеями та язичниками.

Єпископи, пресвітери та диякони, яких приєднували до Православної Церкви за третім чином, через Покаяння, приймаються в існуючому сані, якщо цьому немає яких-небудь канонічних перешкод.

26.2. Церква й нехристиянські релігії. Християни в сукупності складають приблизно четверту частину населення землі. Спільне релігійне коріння пов'язує християнство з іудаїзмом та ісламом, які сповідують монотеїзм. До числа політеїстичних світових релігій належить будизм; певним чином також конфуціанство та індуїзм. Розвинуті форми релігійного культу, багату релігійну літературу мають такі релігії, як даосизм, синтоїзм, джайнізм. Існують і синкретичні релігії, деякі з них включають в себе окремі елементи християнства, подібно до мунізму, що виник вже в XX столітті. Значна частина населення Африки та частина індійських племен Америки зберігають традиційні племенні язичницькі культури.

У XX столітті атеїсти та агностики складають вже значну частину народонаселення світу.

Господь заповідав Своїм учням: *“Йдіть, навчайте всі народи, хрестячи їх в ім’я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи їх додержувати всього, що Я заповів вам”* (Мф. 28, 19-20). Тому на Церкві лежить богозаповіданий обов’язок проповідувати істинну віру в Христа розп’ятого й воскреслого, у втілене Слово Боже всім народам землі, бо немає іншого шляху до вічного спасіння, як через віру в Христа.

Історія католицької та протестанської місії епохи колоніалізму знає приклади і насильницьких навернень, і підкупу заради навернення до християнства, що інколи розглядалось не як самоціль, а як один із засобів поширення європейської цивілізації та зміцнення залежності колоніальних володінь від метрополій. Але ця недостойна християнства практика не зменшує самовіданного подвижництва багатьох і багатьох місіонерів – католиків і протестантів, які несли людям вчення Христа не заради політичних цілей, а з любові до Бога та ближніх.

Місіонерське служіння здійснюють і Православні Церкви; особливо багато попрацювали на цьому поприщі російські місіонери, протягом XVIII-XIX ст., які навернули до Христа десятки народів Сибіру та Далекого Сходу, з успіхом подвизалися і за межами Російської держави – в Японії та Китаї.

Проповідь Христа тим, хто не вірує в Нього, за заповіддю Спасителя, здійснюється в душі любові. Любовне ставлення християни повинні мати до всіх людей, і до тих із них, хто залишився глухим до Євангелія. Дух людинолюбства повинен царити в особистих взаємовідносинах християнина з іновірцем, взаємною любов’ю, співробітництвом, спільною турботою про мир, про збереження цілісності творіння і священного дару життя проникнуті міжрелігійні контакти на рівні цілих конфесій. У наш тривожний вік, що приховує серйозні небезпеки для продовження самого існування людського суспільства, це життєво необхідно.

Але Церква, закликаючи християн любовно ставитися до іновірців, у той же час захищає своїх чад від відпадин від Христа через спілкування з невіруючими в Нього. Канони забороняють всяке спілкування з іновірцями у священних обрядах. 71-е Апостольське правило говорить: *“Якщо який християнин принесе єлей в капище язичеське, чи до синагоги іудейської, в їхнє свято, чи запалить свічку: нехай буде відлучений від спілкування церковного”*.

У тлумаченні на це правило єпископ Никодим (Мілаш) писав: *“Якщо християнин не сміє мати ніякого релігійного спілкування з іудеями, котрі у всякому випадку шанують Моїсея і пророків та які є членами старозавітньої церкви, то тим більше не повинні мати ні найменшого спілкування з язичниками, які не знають Бога. Зважаючи на це, дане правило приписує позбавляти церковного спілкування кожного християнина, хто приходить з релігійними приношеннями в місця, які називаються в язичників святилищами, і дає як знак благовоління в дні язичницьких свят єлей і свічки”*.

Заборона релігійного спілкування з іновірцями міститься також у 7-му і 65-му Апостольських правилах, у 29-му і 38-му канонах Лаодикійського Собору.

Захищаючи чад Церкви від відпадин в іудаїзм, Отці Трулльського Собору проголосили 11-е правило: *“Никто из принадлежащих к священному чину, или из мирян, отнюдь не должен ясти опресноки, даваемые иудеями, ни вступати в содружество с ними, ни в болезнях призывать их, и врачевства принимать от них, ни в банях купно с ними мыться. Аще же кто дерзнет сие творити, то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен”*. Заборона побутового спілкування не віднімає, однак, обов’язку діяльної християнської любові до будь-якої людини, до якої б релігії вона не належала, яких би поглядів не дотримувалася. Християнин зобов’язаний надати допомогу будь-кому, хто опинився у скруті чи у важкому становищі, незалежно від його вірувань та переконань.

27. ЦЕРКВА ТА ДЕРЖАВА

27.1. Християнське вчення про державу. За вченням Священного Писання держава – боговстановлений інститут. Первісним осередком людського суспільства є сім’я;

у результаті складного історичного розвитку, котрим керує Промисл Божий, ускладнення суспільних зв'язків призвело до створення держав. За словами єпископа Никодима (Мілаша), “для спрямування людських законів... до мети, визначеної Промислом Божим, Бог дарував, як і першому главі сім'ї, державній владі силу, щоб вона рукою, озброєною мечем правди та справедливості, вела людей у ім'я Його благим шляхом”.

Старий Завіт знає три вищих служіння: первосвященницьке, пророцьке й царське. Освячуючи царське служіння в особі першого Царя Ізраїльського Саула, Господь благословив усіляку державну владу, незалежно від форми правління. Благословення дане було Саулу за умови виконання волі Божої. Коли ж Саул порушив заповіді Господні, Бог відкинув його (I Цар. 16,1), звелів Самуїлу помазати на царство іншого обранця Свого – Давида, сина простолюдина Ессея; від царя Давида по плоті пішов Спаситель.

Господь Ісус Христос, владарюючи землею й небом, у Своєму земному житті підкорив Себе земному стану речей, корився Він і носіям державної влади. Розпинателю Своему Пилату, римському прокуратору в Іерусалімі, Господь сказав: *“Ти не мав би наді Мною ніякої влади, якби не було дано тобі звище”* (Ін. 19,11), словами цими визначив Небесне джерело всілякої земної влади. У відповідь на спокусливе питання фарисея про дозволеність давати данину кесарю, Спаситель сказав: *“віддайте кесарево кесареві, а Боже Богові”* (Мф. 22,21).

Розвиваючи вчення Христа про правильне відношення до державної власті, апостол Павло писав: *“Усяка душа нехай підкоряється вищій владі, бо немає влади, не від Бога; існуючі ж власті поставлені Богом. Тому той, хто противиться владі, противиться Божому повелінню. А ті, що противляться, самі викличуть на себе осуд. Бо начальники страшні не для добрих діл, а для злих. Чи хочеш не боятися власті? Роби добро і одержиш похвалу від неї. Бо начальник є Божий слуга, тобі на добро. А якщо робиш зло, бійся, бо він не даремо носить меч; він – Божий слуга, месник на покарання того, хто робить зло. І тому треба підкорятися не тільки із страху покарання, але й заради совісті. Для цього ви і податки платите, бо вони, Божі слуги, цим самим постійно зайняті. Отже, віддавайте всім належне: кому податок – податок; кому оброк – оброк; кому страх – страх; кому честь – честь”* (Рим. 13, 1-7). Ту ж думку висловив і апостол Петро: *“Отже, будьте покірні всякому людському начальству, заради Господа: чи цареві, як верховній владі, чи правителям, як від нього посланих для покарання злочинців і для похвали тим, хто робить добро, – бо така є воля Божа, щоб ми, роблячи добро, примушували мовчати неуцтво нерозумних людей, – як вільні, не як ті, хто використовує свободу для прикриття зла, але як раби Божі.”* (1 Петр. 2, 13-16). Апостоли вчили християн коритися владі незалежно від її відношення до Церкви. В апостольський вік Церква Христова була гнана й місцевою іудейською владою, і державною Римською.

Виходячи з боговстановленої природи держави, Церква не тільки приписує своїм чадам коритися державній владі, незалежно від переконань і віросповідання її носіїв, але й молитися за неї, *“щоб провадити нам життя тихе й безтурботне у всякому благочесті і чистоті”* (1 Тим. 2, 2).

Щоб правильно уявити належні відношення між Церквою та державою, потрібно ясно усвідомлювати різницю їхніх природ. Церква заснова безпосередньо Самим Богом – Господом Нашим Ісусом Христом; боговстановленість же державної влади опосередкована історичним процесом, що звершується за волею Творця і Промислителя Бога. Метою Церкви є вічне спасіння людей, мета держави полягає в їх земному благополуччі. Церква одна і єдина, вона не обмежена просторовими кордонами; а держав багато; кожна з них має свою територію. У відношенні територіальних масштабів з державою зіставляється не Вселенська, але помісна Церква, яка також має свою територію, але помісна Церква, на відміну від держави, що має повний суверенітет і незалежна від інших держав, становить у певному розумінні тільки частину Вселенської Церкви.

З огляду на відмінності природи Церкви від природи держави вони вдаються до різних засобів для досягнення своїх цілей. Держава спирається на матеріальну силу,

включаючи і пряме фізичне насилля, Церква ж має тільки релігійно-моральні засоби для духовного керівництва своїх пасомих і для придбання нових чад.

Для запобігання змішування церковних та державних справ і щоб церковна влада не набувала мирського, світського характеру, канони забороняють клірикам брати на себе участь у справах державного управління, 81-е Апостольське правило гласить: *“Не подобает епископу, или пресвитеру вдаваться в народныя управления, но неупустительно быти при делах церковных”*. Про це ж говориться і в 6-му Апостольському правилі, а також в 10-му правилі VII Вселенського Собору. З історії та із сучасного політичного життя відомо, що Церква не заперечувала духовним особам брати участь в представницьких органах влади, безумовно забороняючи, відповідно до канонів, виконання адміністративних владних повноважень.

Церква та держава мають свої окремі сфери діяльності, свої особливі засоби і в принципі незалежні одна від одної.

Незалежність ця, проте, не має абсолютного характеру. “Церква не є царство від миру сього, але вона в миру, – писав єпископ Никодим, – і члени її повинні в той же час бути членами й держави, отже, підлягать як церковним, так і цивільним законам”. Держава, яка усвідомлює межі своєї компетенції, не претендує на те, щоб висловлювати авторитетне судження про віровчительні предмети чи про форми богошанування – про богослужіння; так само, не справа Церкви судити про форми державного устрою, про заходи уряду з точки зору їх політичної доцільності. Є, однак, сфери, до котрих не можуть бути байдужими ні Церква, ні держава. Це, перш за все, суспільна мораль, яка, з одного боку, має відношення до твореної Церквою справи спасіння людей, а з іншого – становить внутрішню опору міцності державного правління, та ще – це правовий статус Церкви в державі. Позиція Церкви у відношенні до колізій, що можуть виникнути в цих двох сферах, не може бути однаковою. Церква непогрішно проповідує абсолютно істинне вчення і викладає людям моральні заповіді, що йдуть від самого Бога; тому вона не владна змінити що-небудь у своєму вченні, не владна вона й замовкнути, скінчити проповідування істини, які б інші вчення не приписувалися чи не поширювалися державними інстанціями. У цьому відношенні Церква цілком вільна від держави. І колізія, що виникає при цьому, вирішується однозначно. Коли іудейський синадріон хотів заборонити апостолам проповідь учення Христа Спасителя, свв. Петро та Іоан сказали: *“Судить, чи справедливие перед Богом слухати вас больше, ніж Бога?”* (Діян. 4,19).

Заради безперешкодного і внутрішньо вільного проповідування істини Церква не раз в історії зазнавала гонінь від ворогів Христа. Але і гнана Церква не вправі вдаватися до політичних засобів для свого захисту; християни покликані благодушно терпіти гоніння, не відмовляючи державі, що переслідує їх, у лояльності.

Що ж стосується юридичного статусу, який має та чи інша помісна Церква, то правовий суверенітет на території держави належить державній владі. Отже, вона й визначає правовий статус помісної Церкви. Надаючи Церкві повноту можливостей для безперешкодного виконання нею своєї місії чи обмежуючи ці можливості, державна влада тим самим перед обличчям Вічної Правди чинить суд сама над собою і врешті-решт передрікає свою долю, але Церква не має права відмовляти державі, яка навіть і дискримінує її, у покірності. Вище вимоги лояльності стоїть тільки Божественна заповідь, що дана Церкві, – здійснювати справу спасіння людей за будь-яких умов і за будь-яких обставин. “Коли держава стане відносно Церкви в неприязну, ворожу позицію, – відмічає єпископ Никодим (Мілаш), – то, у такому випадку, Церква займе позицію, зумовлену обставинами, зосередиться в собі самій та буде терпляче чекати часу, коли настане перемога правди Божої; але вона ніколи не припинить проповідувати своє вчення, і, якщо буде викликана на боротьбу, почне боротися своєю духовною зброєю рішуче і до кінця; хоча б були втрачені для неї тисячі її синів, твердо віруючи, що рано чи пізно остаточна перемога повинна бути на її боці. Як сила духовна, самостійна Церква може існувати й поза державою, може вживати для здійснення своїх цілей власні духовні засоби, без потреби в допомозі держави з її земними засобами, але держава, як сила земна, не може довго існувати без духовної, моральної сили, тому що перетвориться тоді на суспільство

людей, які, не маючи моральної опори, живуть простою фізичною силою, подібно до тварин. Моральна сила міститься в Церкві християнській, і якщо це так, а ніщо в світі не може довести, що це не так, – то і Церква, як би вона не була гнана державою, може з повною надією мирно чекати часу, коли сама держава в своїх інтересах приєднається до неї і буде користуватися тією моральною силою, якою безумовно володіє тільки Церква”.

27.2. Симфонічні відношення Церкви та держави. Православна Церква володіє повнотою істинного відання, тому лише на ґрунті православного віровчення могла бути сформована ідеальна норма взаємовідношень між Церквою і державою. З іншого боку, оскільки церковно-державні взаємовідношення – явище двостороннє, то історично ця норма могла бути вироблена лише в державі, яка визнавала Православну Церкву найбільшою народною свяติною, – іншими словами, в державі православній. І ще одну обставину треба мати на увазі. Якщо в державі, де Православна Церква має офіційний статус, пов’язаний з особливими привілеями, існують такі релігійні меншини, права яких в наслідок цього привілею утиснуті, то важко говорити про те, що церковно-державні відношення тут урегульовані ідеальним чином. Тому, ясно, лише монорелігійна, моноконфесійна православна держава може без втрат для справедливості та загального блага своїх громадян будувати відношення з Церквою, виходячи із православних принципів.

Названими тут умовам більше або менше, хоча, звичайно, далеко не повністю, бо на землі абсолютна досконалість не можлива, відповідала Ромейська імперія – Візантія. У Візантії й були вироблені основні принципи церковно-державних відношень, зафіксовані в канонах і державних законах імперії, відбиті у святоотецьких писаннях. У своїй сукупності ці принципи одержали назву симфонії Церкви та держави. Суть симфонії складає обопільне співробітництво, взаємна підтримка та взаємна відповідальність, без вторгнення однієї сторони в сферу виняткової компетенції іншої. “Єпископ підкоряється державній владі, як підданий держави, а не тому, щоб єпископська влада його походила від представника державної влади; так само і представник державної влади підкоряється єпископу як член Церкви, як грішна людина, що шукає спасіння від Церкви, а не тому, щоб влада його походила від влади єпископа”. Держава при симфонічних відношеннях з Церквою шукає в неї моральної, духовної підтримки, шукає молитви за себе і благословення на діяльність, спрямовану на досягнення цілей, які служать благополуччю громадян, а Церква отримує від держави допомогу у створенні умов, сприятливих благовістествування і духовного керування своїх чад, які є одночасно громадянами держави.

Отці Карфагенського Собору в 104 (93)-м каноні висловили думку про те, що благочестиві носії державної влади покликані бути захисниками Кафолічної Церкви: *“Царскому человеколюбию предлежит попещися, чтобы Кафолическая Церковь, благочестною утровою Христу их родившая, и крепостию веры воспитавшая, была ограждена их промышленiem; дабы в благочестивыя их времена, дерзновенные человеки не возгосподствовали над безсильным народом, посредством некоего страха, когда не могут совратить оный посредством убеждения”*.

Церкві не забороняється звертатися із проханням про захист проти тих, хто чинить насилля над її членами, над її храмами, і до всілякої законної державної влади, незалежно від її відношення до Церкви, тим паче до влади, яка перебуває в симфонічних відношеннях із Церквою. В критичні моменти православні візантійські імператори незмінно ставали на захист Церкви. Імператори Феодосій II і Валентиніан III писали єпископам Олександрійської Церкви, коли на чолі зі святим Кирилом боролися за чистоту Православ’я проти несторіанської єресі: “Состояние нашего государства зависит от благочестия, так как между ними много общего и родственного. Они поддерживают одно другое и преуспевают одно преуспеванием другого, так что истинная вера светит правдою, а государство процветает, когда соединяет в себе и то, и другое. И мы, как государи, поставленные Богом быть защитниками благочестия и счастья наших подданных, всегда стараемся сохранить связь между ними нераздельною, служа Промыслу Божию и людям, именно мы служим Промыслу, когда заботимся о преуспевании государства и, предавшись всецело попечению о подданных, направляем их к благочестивой вере и жизни, достойной

верующих, и прилагаем должное старание о том и другом. Ибо не возможно, чтобы тот, кто заботится об одном (государстве), не думал также и о другом (Церкви)”.

У 6-й новелі святого Юстиніана сформульований принцип, що лежить в основі симфонії Церкви та держави: *“Найбільші блага, даровані людям вищою благістю Божою, є священство й царство, із котрих перше (священство, церковна влада) піклується про божественні справи, а друга (царство, державна влада) керує та піклується про людські справи, а разом, виходячи, із одного й того ж джерела, становлять окрасу людського життя. Тому ніщо не лежить на серці царів, як честь священнослужителів, котрі зі свого боку служать їм, молячись безперестанку за них Богу. І якщо священство буде у всьому благоустроєне і угодне Богу, а державна влада буде по правді управляти ввіреною їй державою, тоді буде цілковита згода між ними у всьому, що служить на користь та благо людського роду. Тому ми докладємо величезних зусиль до збереження істинних догматів Божих і честі священства, надіючись отримати через це великі блага від Бога та міцно тримати ті, що маємо”*. Керуючись цією нормою, імператор Юстиніан в своїх новелах визнавав за канонами силу державних законів.

Класична візантійська формула взаємовідношень між державною і церковною владою міститься в “Епанагозі” (друга половина IX ст.): “Світська влада і священство відносяться між собою, як тіло і душа, необхідні для державного устрою так само, як тіло і душа в живій людині. У зв’язку і злагоді між ними полягає добробут держави”. Цю ж думку знаходимо і в актах VII Вселенського Собору: *“Священник є освячення та зміцнення імператорської влади, а імператорська влада за допомогою справедливих законів управляє земним”*.

При симфонічних відношеннях між Церквою та державою вищі представники державної та церковної влади отримують подвійну санкцію – і від Церкви, і від держави. Звідси миропомазання візантійських імператорів і російських царів; звідси участь государів в постановленні Патріархів.

Церква, що знаходиться в симфонічних відношеннях із державою, допускала досить серйозний вплив православної державної влади на церковні справи без втрат для себе. 38-е правило Трулльського Собору, повторюючи заключне визначення 17-го правила Халкидонського Собору, говорить: *“Отцам нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящее тако: аще царскою властью вновь устроен, или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределением да следует и распределение церковных дел”*. І нині Церква керується цим каноном, коли встановлює межі єпархій відповідно до адміністративного поділу держав.

У 9-му правилі Двократного Собору осуджуються священники, *“які дерзають бити вірних, які згрішили, чи невірних, які завдали образи”*. В кінці канону говориться: *“Подобает бо священнику Божию вразумляти неблагонаправнаго наставлениями и увещаниями, иногда же и церковными епитимиями, а не устремлятися на тела человеческия с бичами и ударами. Аще же некие будут совершенно непокоривы, и вразумлению чрез епитимии непослушны, таковых никто не возбраняет вразумляти преданием суда местных гражданских начальников. Понеже пятым правилом Антиохийскаго собора поставлено производящих в Церкви возмущение и крамолы обратити к порядку внешнею властью”*.

Не тільки при існуванні повної симфонії, але і при інших формах церковно-державних відношень, у тих випадках, коли за Церквою визнається публічно-правовий статус, держава вправі брати участь у вирішенні таких справ, як заснування нових єпархій і парафій та встановлення меж між ними, відкриття монастирів, духовних шкіл, улаштування християнських кладовищ, а також заміщення єпископських та інших церковно-посадових місць.

Класична візантійська симфонія, будучи ідеальною нормою церковно-державних відношень, ні у Візантії, ні в Росії не існувала в абсолютно чистій формі. На практиці вона, певна річ, зазнавала порушень і перекручень. Із боку державної влади не один раз Церква ставала об’єктом цезарепапістських зазіхань. Суть їх полягала в тому, що глава держави, цар, претендував на вирішальне слово у вирішенні церковних справ. Крім гріховного

людського владолюбства в таких зазіханнях, що сприймалися Церквою завжди як незаконна узурпація, була ще й історична причина. Християнські імператори Візантії були прямими спадкоємцями язичницьких Римських принцепсів, котрі серед багатьох своїх титулів мали й такий: *pontifex maximus* – верховний первосвященик. Ця погана традиція, звичайно, в ослабленій формі, але час від часу проявлялася все-таки і в діях деяких християнських імператорів; найбільш відверто і небезпечно для Церкви цезарепапістська тенденція виявлялась у політиці імператорів-єретиків, особливо в іконоборську епоху.

У російських государів, на відміну від візантійських василевсів, не було спадщини язичеського Риму. Тому симфонія церковної і державної влади у нас у давнину здійснювалася у формах більш правильних та церковних, а відхилення від неї в одних випадках носили індивідуальний характер – тираністичне правління святовбивці Івана Грозного, в інших же мали характер менш виражений, більш м'який і стриманий, ніж у Візантії – як це проявилось, наприклад, у зіткненні царя Олексія Михайловича з Патріархом Никоном, обумовленому, крім особистих якостей монарха та Патріарха, впливом новоєвропейських ідей на державну правосвідомість урядових кіл Росії.

Що ж стосується синодальної епохи, то безсумнівне викривлення симфонічної норми в два синодальних століття церковної історії пов'язане не з пережитками візантинізму, а із впливом, що історично дуже добре відслідковується, протестанської доктрини територіалізму й державної церковності на російську правосвідомість і політичне життя. Спробу утримати канонічний принцип симфонії в умовах, коли імперія впала і в Росії створювалися нові форми державності, вжив Помісний Собор 1917-1918 рр. У декларації, що передувала Визначенню про відношення Церкви та держави, складеної за дорученням Собору професором С.Н. Булгаковим, пізніше протоієреєм, вимога про відокремлення Церкви від держави порівнюється з побажанням, щоб “сонце не світило, а вогонь не грів. Церква за внутрішнім законом свого існування не може відмовитися від покликання просвітляти, перетворювати все життя людства, пронизувати його своїми променями”. Церква не пов'язує себе з певною формою правління: “Нині, коли волею Провидіння руйнувалось у Росії самодержавство, а на заміну йому йдуть нові державні форми, Православна Церква не має визначення про ці форми з боку їх політичної доцільності, але вона незмінно стоїть на такому розумінні влади, за яким усіляка влада повинна бути християнським служінням.”

27.3. Інші системи взаємовідношень між церковною та державною владою. На європейському Заході в лоні Католицької Церкви в Середньовіччя, не без впливу творіння блаженного Августина “Про град Божий”, склалася доктрина “двох мечів”, згідно з якою обидві влади, церковна та державна, одна безпосередньо, а інша опосередковано, йдуть від Римського єпископа. Світські государі в середньовічному Римі вважалися васалами папи; папи присвоювали собі тоді право не тільки коронувати імператорів і королів, але й позбавляти їх престолів. Розвитку католицької доктрини про світський принципіат пап, про їх абсолютну церковну і світську владу сприяла та обставина, що перший середньовічний імператор Заходу Карл Великий, на відміну від візантійських василевсів, не був прямим спадкоємцем Римських імператорів й імператорську корону отримав від папи, який в його особі одному з багатьох “варварських” королів дарував титул імператора Риму.

Зазіхання пап на штотхнулись, звичайно, на спротив світських государів-імператорів, особливо завзятий з боку Генріха IV, що увійшов у протистояння з папою Григорієм VII, яке закінчилося поразкою, а також королів, дрібних феодалних князів, вільних міст. Потужним засобом пап у боротьбі зі світськими государями був інтердикт, заборона здійснювати богослужіння в тій чи іншій державі до того часу, доки піддані не скинуть свого відлученого папою монарха. Але у відстоюванні свого пріоретету папи та католицькі єпископи вдавалися і безпосередньо до матеріальних засобів, до застосування озброєної сили. У результаті Католицька Церква етатизувалась. Папи були повновладними монархами над значною частиною Італії – Папською областю, залишком якої є сучасний Ватикан; багато єпископів, особливо у феодално роздібленій Німеччині, були князями, що мали державну юрисдикцію на своїй території, свої уряди, свої війська,

які вони очолювали в багаточисленних війнах з іншими єпископами, із герцогами та маркграфами, із вільними містами та королями, із самими імператорами.

Реформація не залишила ґрунту для збереження державної влади пап і католицьких єпископів на території реформованих країн. У XVII-XIX ст. і в католицьких країнах правові умови змінилися настільки, що на практиці Католицька Церква була усунута від тягара державної влади.

Однак, окрім держави Ватикан, залишком середньовічної доктрини “двох мечів” залишається незмінне прагнення Римської курії заключати з державами, на території яких знаходяться католицькі общини, договори у формі конкордатів; внаслідок цього правовий статус католицьких громад регулюється в цих країнах вже не одними внутрішніми законами держави, а й міжнародним правом, бо конкордати відносяться до сфери міжнародного права.

У країнах, де Реформація перемогла, а в XVII-XIX ст. також і в деяких католицьких країнах, в державно-церковних взаємовідношеннях установився принцип територіалізму, суть якого полягає у повному державному суверенітеті на державній території, у тому числі й над релігійними громадами, що знаходяться на ній. Девізом цієї системи взаємовідношень стали слова “*cujus est regio, illius est religio*” (чия влада, того і релігія); при послідовному своєму здійсненні ця система розуміє під цим видалення, вигнання з держави прихильників іншого віросповідання, ніж носій вищої державної влади (при здійсненні Реформації та контрреформації вигнання та навіть побиття іновірців уживалися не раз); але в житті міцно утвердилася однак пом'якшена форма здійснення цього принципу – так звана державна церковність, коли релігійна громада, до якої належить государ, якого офіційно називають главою Церкви, і яка звичайно складається більшістю населення, користується перевагою державної Церкви, а права інших релігійних громад виявляються обмеженими, урізаними. Поєднання елементів цієї системи церковно-державних взаємовідношень із залишками традиційної, спадкової від Візантії симфонії, склало своєрідність правового статусу Православної Церкви в Росії синодальної епохи.

Очевидно, що в поліконфесіональних державах система державної церковності, принаймні в її традиційних формах, не може бути органічною, оскільки вона пропонує залежність прав громадян від їх віросповідання. У Сполучених Штатах Америки, які з самого початку своєї історії являли собою багатоконфесійну державу, утвердився принцип відокремлення Церкви від держави, що передбачає взаємне невтручання у справи один одного; свободу та незалежність релігійних громад; нейтральний у відношенні до всіх конфесій характер держави. Проте, абсолютний нейтралітет навряд чи може бути досягнутий. Будь-яка держава мусить рахуватися з реальним релігійним складом свого населення. Ні одна християнська деномінація окремо не становить більшості у Сполучених Штатах; але вирішальну більшість у них складають все-таки саме християни. Звідси і присяга Президента на Біблії, звідси і офіційний вихідний день у неділю.

Принцип відокремлення Церкви від держави має, проте, й іншу генеалогію. На європейському континенті він явився результатом антиклерикальної, чи відверто антицерковної, боротьби, добре відомої із історії французьких революцій. Коли Церква відокремлюється від держави не через поліконфесійність населення країни, а тому що держава пов'язує себе з тією чи іншою антихристиянською або відверто антирелігійною ідеологією, тоді вже немає можливості говорити про нейтралітет такої держави, про її цілком світський характер. Церкві це звичайно спричиняє утиски, обмеження в правах, дискримінацію чи відверті гоніння. Історія XX століття дала в різних країнах світу багато фатальних прикладів антицерковної політики урядів, яка у кінцевому підсумку найсильніший удар завдавала самій державі, бо, не дивлячись на свій матеріальний, земний характер, держава все-таки значно більш крихка, ніж Церква, про яку Господь Ісус Христос правдиво обітував, що “*врата пекла не подолають її*”. (Мф. 16, 18).

Ряд сучасних держав – Великобританія, Швеція, Данія, Греція (це тільки окремі приклади) – зберігають державну церковність – до того ж деякі з них мають не одну державну Церкву: у ФРН – Католицька та Євангелічна Церкви; у Фінляндії – Лютеранська і Православна – користуються однаково державним статусом. Інші держави, і їх з часом

стає все більше (США, Франція, Польща) свої відношення з релігійними громадами будують на принципі відокремлення. На практиці, однак, реальне становище релігійних громад у більшості з цих країн не на багато відрізняється від того, відокремлені чи не відокремлені вони від держави. У деяких країнах, де Церкви зберігають державний статус, на практиці він зводиться до того, що нарівні з реєстрацією актів громадського стану, яку роблять державні адміністративні органи, визнається громадсько-правова дійсність записів у метриках, зроблених при хрещенні новонароджених, або дійсність шлюбу, здійсненого через церковне вінчання, і ще до стягнення податків на утримання Церкви через державні акцизні установи, при цьому, проте, відмова від сплати такого податку не має, як правило, ніяких правових наслідків для особи, що заявила про це. А у внутрішньоцерковні справи не втручаються на легальній основі нині більшість урядів і в державах, що зберігають зв'язок із церквою. Але з іншого боку, окрім обов'язкової належності глави держави при монархічному правлінні до конфесії, яка має державний статус, у наш час і державна влада в такій країні часто нічим іншим не обмежується з боку Церкви. У наш час реальне становище Церков у ряді випадків визначається не стільки конституційними положеннями, скільки політикою уряду у відношенні до релігії.

Своє служіння Богу та людям Православна Церква здійснює нині в різних країнах; в одних вона являє національне віросповідування (Греція, Румунія, Болгарія), у других, багатонаціональних, релігію національної більшості (Росія), у третіх особи, що належать до неї, складають меншість, що живе в оточенні або інославнох християн (США, Польща, Фінляндія), або іновірців (Сирія, Туреччина, Японія). В одних, нечисленних країнах, Православна Церква має статус державної релігії (у Греції, у Фінляндії), в інших вона відокремлена від держави. Розрізняються й конкретні правові та політичні умови, у яких живуть помісні Православні Церкви. Але всі вони, спираючись як у своєму внутрішньому устрої, так і у своєму відношенні до державної влади на заповіді Христа, на вчення апостолів, на святі канони, на двохтисячолітній історичний досвід християнства, за будь-яких умов знаходять можливості для виконання своїх богозаповіданих цілей і в тому виявляють свою невідмирну природу, своє небесне, Божественне походження.

Джерела

1. Книга Правил святых апостол, святых соборов Вселенских и поместных, и святых отец. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.
2. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. – СПб., 1911.
3. Духовный Регламент. – Изд. четвертое. – М., 1897.
4. Дигесты Юстиниана. – М., 1984.
5. Матфей Властарь. Алфавитная синтагма. – Изд. второе. – Симферополь, 1901.

Література

1. Аксаков Н. Патриаршество и каноны. – СПб., 1906.
2. Бенешевич В. Н. Синагога в 50 титулах и другие сборники Иоанна Схоластика. – СПб., 1914.
3. Бердников И. С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. – Вып. 1, изд. второе. – Казань, 1903.
4. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. – Т. 1-4. – М., 1994.
5. Глубоковский Н. Н. Дидакалия и Апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению. – София, 1935.
6. Заозерский С. О церковной власти. – Сергиев Посад, 1894.
7. Каллист, иером. Номоканон св. Фотия, Патриарха Константинопольского. – М., 1899.
8. Карташёв А. В. Вселенские Соборы. – М., 1994.
9. Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви. – М.: Наука, 1991.
10. Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. – СПб., 1908.
11. Красножен М. Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. – Юрьев, 1911.
12. Лотоцкий О. Автокефалия. – Т. 1-2. – К., 1999.
13. Лотоцкий О. Українські джерела церковного права. – Варшава, 1931.
14. Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. – СПб., 1897.
15. Остроумов М. Очерк православного церковного права. – Харьков, 1893.
16. Павлов А. С. Курс церковного права. – Троице-Сергиева Лавра, 1902.
17. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения 1054 года). – Брюссель, 1964.
18. Потієнко В. Відновлення ієрархії Української Православної Автокефальної Церкви. – Новий Ульм (Німеччина), 1971.
19. Раннехристианские Отцы Церкви / Антология. – Брюссель, 1978.
20. Скурат К. Е. История Поместных Православных Церквей. – М. 1994.
21. Суворов Н. Учебник церковного права. – М., 1913.
22. Трубецкой Е. Н. Лекции по энциклопедии права. – М., 1913.
23. Цыпин В., прот. Церковное право. – М., 1994.
24. Шапов Я. Н. Канонические уставы и Церкви в Древней Руси XI-XIV вв. – М., 1972.
25. Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. – Нью-Йорк, 1954.

ЗМІСТ

I. ОРГАНИ ЦЕРКОВНОГО УПРАВЛІННЯ.....	2
1. ВИЩА ВЛАДА В ЦЕРКВІ.....	2
1.1. Кафолічність Церкви.....	2
1.2. Вища влада в Церкві.....	2
1.3. Вселенські Собори.....	3
1.4. Критика католицького вчення про верховенство в Церкві.....	6
1.5. Цезарепапізм і його критика.....	9
2. ЦЕРКВА ТА ТЕРИТОРІЯ. ЦЕРКОВНА ДІАСПОРА. АВТОКЕФАЛЬНІ Й АВТОНОМНІ ЦЕРКВИ.....	9
2.1. Територіальний принцип церковної юрисдикції.....	9
2.2. Діаспора.....	10
2.3. Автокефальні Церкви.....	11
2.4. Автономні Церкви.....	14
3. ПОМІСНІ ЦЕРКВИ ТА ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ В НИХ (КАНОНІЧНІ ПІДСТАВИ; ІСТОРИЧНИЙ НАРИС).....	15
3.1. Утворення помісних Церков. Древні митрополії.....	15
3.2. Екзархати.....	16
3.3. Становлення Патріархатів.....	17
3.4. Нові автокефальні Церкви.....	18
3.5. Диптихи.....	20
3.6. Устрій вищого управління помісних Церков.....	20
3.7. Вище управління в Патріархатах.....	22
3.8. Рівність помісних Церков.....	23
4. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ЦЕРКВИ ДО КІНЦЯ XVII СТОЛІТТЯ.....	24
4.1. Російська Церква як частина Константинопольського Патріархату.....	24
4.2. Російська Церква від початку автокефалії до заснування Патріаршества.....	27
4.3. Російська Церква в епоху Патріаршества.....	28
5. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ЦЕРКВИ В СИНОДАЛЬНУ ЕПОХУ.....	29
5.1. Запровадження Святійшого Синоду. "Духовний регламент".....	29
5.2. Зміни у складі Синоду.....	33
5.3. Обер-прокурори Святійшого Синоду.....	33
5.4. Синодальні установи.....	33
5.5. Проекти перетворення вищого управління Російської Православної Церкви.....	34
6. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В ПЕРІОД 1917-1988 рр.	
6.1. Помісний Собор 1917-1918 рр.....	36
6.2. Запровадження Патріаршества.....	36
6.3. Визначення Помісного Собору 1917-1918 рр. про органи вищого церковного управлі.....	38

6.4. Вище церковне управління в період з 1918 по 1945 рік.....	39
6.5. Помісний Собор 1945 р. і Положення про управління Руської Православної Церкви.....	40
7. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ЗА НИНІ ЧИННИМ УСТАВОМ ВІД 9 ЧЕРВНЯ 1988 Р.....	43
7.1. Помісний Собор 1988 р. і прийнятий ним Устав про управління Російської Православної Церкви.....	43
7.2. Помісний і Архиєрейський Собори.....	43
7.3. Патріарх.....	45
7.4. Священний Синод і синодальні установи.....	45
8. УСТРІЙ ВИЩОГО УПРАВЛІННЯ ПРАВОСЛАВНИХ ПОМІСНИХ ЦЕРКОВ.....	47
8.1. Сербська Православна Церква.....	47
8.2. Румунська Православна Церква.....	48
8.3. Болгарська Православна Церква.....	50
8.4. Елладська Церква.....	51
8.5. Порівняльна характеристика устрою вищої влади автокефальних Православних Церков.....	52
9. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РИМСЬКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ.....	53
9.1. Папа.....	53
9.2. Синод єпископів.....	54
9.3. Кардинали.....	55
9.4. Легати.....	55
9.5. Православна канонічна оцінка системи управління Католицькою Церквою.....	56
10. ЄПАРХІАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ. КАНОНІЧНІ ПІДСТАВИ.....	56
10.1. Єпархія.....	56
10.2. Єпархіальний єпископ і його обрання.....	56
10.3. Органи єпархіального управління.....	59
11. ЄПАРХІАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ В РОСІЙСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ (ІСТОРИЧНИЙ НАРИС).....	60
11.1. Єпархіальне управління до запровадження Святійшого Синоду.....	60
11.2. Єпархіальне управління в синодальну епоху.....	61
11.3. Єпархіальне управління за визначеннями Помісного Собору 1917-1918 рр.....	63
11.4. Єпархіальне управління по Положенню "Про управління Російською Православною Церквою" 1945 р.....	64
12. ЄПАРХІАЛЬНЕ УПРАВЛІННЯ ПО "УСТАВУ ПРО УПРАВЛІННЯ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ" 1988 РОКУ. ЕКЗАРХАТИ.....	65
12.1. Органи єпархіального управління.....	65
12.2. Благочиння.....	67
12.3. Екзархати.....	67
13. ПАРАФІЯ (КАНОНІЧНІ ПІДСТАВИ).....	69
13.1. Утворення парафій.....	69
13.2. Поставлення парафіяльного священика.....	70

13.3. Обов'язки парафіяльних кліриків.....	71		
14. ПАРАФІЯ У РОСІЙСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ЦЕРКВІ.....	72		
14.1 Парафії в досинодальную епоху.....	73		
14.2. Парафії в синодальну епоху.....	73		
14.3. Парафіяльний устав Помісного Собору 1917-1918 рр.....	75		
14.4. Парафіяльне управління за "Положенням про управління Російської Православної Церкви" Помісного Собору 1945 р.....	76		
14.5. Парафіяльне управління за "Уставом про управління Російської Православної Церкви" 1988 р.....	77		
II. ВИДИ ЦЕРКОВНОЇ ВЛАДИ.....	78		
15. ВЛАДА ВЧЕННЯ.....	78		
15.1. Три види церковної влади.....	78		
15.2. Влада вчення.....	78		
15.3. Місіонерство.....	81		
15.4. Символ віри й інші авторитетні виклади віровчення.....	81		
15.5. Духовна цензура.....	81		
16. ВЛАДА СВЯЩЕННОДІЙСТВА.....	83		
16.1. Богослужіння.....	83		
16.2. Храм і іконопис.....	84		
16.3. Церковний календар.....	87		
17. ХРИСТИЯНСЬКА СМЕРТЬ. ШАНУВАННЯ СВЯТИХ.....	89		
17.1. Поховання спочилих.....	89		
17.2. Канонізація і шанування святих.....	91		
18. ТАЇНСТВО ШЛЮБУ. УКЛАДАННЯ ШЛЮБУ.....	94		
18.1. Шлюб у Древній Церкві.....	94		
18.2. Укладання шлюбу у Візантії.....	95		
18.3. Укладення шлюбу в Російській Церкві.....	96		
19. ПЕРЕШКОДИ ДО УКЛАДАННЯ ШЛЮБУ.....	97		
19.1. Види перешкод.....	97		
19.2. Абсолютні перешкоди до шлюбу.....	97		
19.3. Умовні перешкоди до шлюбу.....	101		
20. НАСЛІДКИ ОДРУЖЕННЯ.....	105		
20.1. Взаємні обов'язки подружжя.....	105		
20.2. Взаємні права й обов'язки батьків і дітей.....	106		
21. РОЗІРВАННЯ ШЛЮБУ.....	109		
21.1. Канонічні підстави для розірвання шлюбу.....	109		
21.2. Розлучення.....	110		
21.3. Розлучення в Росії.....	112		
22. УРЯДОВА ВЛАДА ЦЕРКВИ ЦЕРКОВНЕ ЗАКОНОДАВСТВО.....	114		
22.1. Законодавча церковна влада.....	114		

22.2. Застосування церковних законів і їхня обов'язкова сила.....	116
23. ЦЕРКОВНЕ УПРАВЛІННЯ ТА НАГЛЯД. РОЗПОРЯДЖЕННЯ ЦЕРКОВНИМ МАЙНОМ.....	118
23.1. Церковне управління.....	118
23.2. Нагляд.....	119
23.3. Майнові права Церкви.....	119
23.4. Утримання духовництва.....	123
23.5. Розпорядження церковним майном.....	123
24. ЦЕРКОВНИЙ СУД.....	124
24.1. Суд у Древній Церкві.....	124
24.2. Церковний суд у Візантії.....	124
24.3. Церковний суд у Древній Русі.....	125
24.4. Церковний суд у синодальну епоху.....	127
24.5. Церковний суд у новітній період Російської Православної Церкви.....	128
24.6. Церковно-судові інстанції.....	128
25. ЦЕРКОВНІ ПОКАРАННЯ.....	129
25.1. Покарання для мирян.....	129
25.2. Церковні покарання для осіб духовних.....	132
III. ВІДНОШЕННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ДО ІНШИХ КОНФЕСІЙ ТА ДО ДЕРЖАВИ.....	136
25. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ТА ІНШІ КОНФЕСІЇ.....	136
26.1. Православна Церква та інославні церкви.....	136
26.2. Церква й нехристиянські релігії.....	141
27. ЦЕРКВА ТА ДЕРЖАВА.....	142
27.1. Християнське вчення про державу.....	142
27.2. Симфонічні відношення Церкви та держави.....	144
27.3. Інші системи взаємовідношень між церковною та державною владою.....	147
Література.....	150