**1. ЦЕРКВА І ПРАВО**

**1.1. Боголюдська природа Церкви**

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

Церква – це Божественний заклад, у якому Святий Дух подає людям благодатні сили для духовного відродження, спасіння і обоження.

Церква Христова – це Царство не від світу цього (Ін.18, 36), у той же час це – Царство, видимо явлене у цьому світі. З людського боку вона являє собою “суспільство людей, з’єднаних православною вірою, законом Божим, священноначалієм і Таїнствами”.

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

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

Як Тіло Христове Церква безкінечно переважає все земне і ніяким земним законам не підлягає, але як людське суспільство вона підпорядковується загальним умовам земного порядку: вступає у ті чи інші відносини з державами, іншими суспільними утвореннями. Вже одна ця обставина вводить її в область права. Проте область права стосується не тільки вказаних відносин Церкви. Вона охоплює і внутрішньоцерковне життя, устрій Церкви, взаємовідносини між церковними спільнотами та інститутами, а також між окремими членами Церкви.

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

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

**1.2. Право**

Щоб чіткіше визначити область церковного права, необхідно розкрити значення самого поняття “право”. Філософія права знає багато суперечливих визначень цього, на перший погляд, здавалось би, терміну, що завжди однаково розуміється. Така різноголосиця обумовлена існуванням різних теорій права. Оскільки поняття “право” – найбільш широке і ключове в юридичній науці, від того чи іншого визначення його залежить характер правової теорії.

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

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

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

Відомий німецький юрист ХІХ століття Ієрінг, в протилежність формальному напряму юридичної науки, функцію права бачив не в обмеженні волі, а в охороні інтересів.

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

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

Мудра притча Спасителя про робітників у винограднику на живому прикладі допомагає безпомилково розрізняти мораль і право. Робітнику, що прийшов біля 11-ї години,господар дому заплатив стільки ж, скільки й тим, хто “переніс тяготу дня і спеку”. Ті, що пропрацювали весь день залишились незадоволені і стали нарікати на господаря, а він відповів одному з них: “*Друг! Я не ображаю тебе; чи не за динарій ти домовився зі мною? Візьми своє і йди; я ж хочу дати цьому останньому те ж, що й тобі. Хіба я не маю влади у своєму робити, що хочу? Чи око твоє заздрісне від того, що я добрий?*” (Мф. 20, 1-15).

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

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

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

**1.3. Застосовність правових норм до життя Церкви**

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

Хоча з людської сторони Церква – теж один із суспільних союзів, проте це союз цілком особливого роду, природа і мета якого не замикаються земним горизонтом. У сферу права не входять внутрішні мотиви людських вчинків, а хіба не вчив нас Господь судити себе не по одним справам нашим, але й самі гріховні спонукання, гріховні думки і почуття ставити собі нарівні зі справами: *“…всякий, хто дивиться на жінку з бажанням, вже вчинив блуд з нею у серці своєму*” (Мф. 5, 28). І нарешті, хіба в Церкві, створеній Тим, Хто “*стебла надломленого не переломить, і льону димного не погасить*” (Іс. 42, 3), - є місце санкціям, примусу?

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

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

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

Іншою важливою особливістю церковних санкцій являється те, що навіть самі важкі з них застосовуються не тільки ради підтримки церковного порядку, але й, в не меншій степені, ради духовної користі самого порушника церковних законів. І світське право не нехтує метою виправлення правопорушника; воно, проте, не ставить цю мету в основу, виходячи перш за все із задачі охорони суспільного благополуччя. Передбачувана карними кодексами ряду країн смертна кара виразно свідчить про те, що моральне виправлення злочинця не у всіх випадках являється метою законодавства. Євангеліє ж навчає нас тому, що будь-яка людська душа має безкінечну цінність: “*Яка користь людині, якщо вона придбає увесь світ, а душі своїй нашкодить?*” (Мф.16, 26). Навіть таке надзвичайне церковне покарання, як анафема, застосовується не тільки для захисту церковного миру, але так само і для того, щоб спонукати саму анафематствувану людину до розкаяння, щоб допомогти їй “в пізнання істини прийти”.

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

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

**1.4. Місце церковного права в системі права**

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

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

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

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

Державне, публічне право будь-якого народу являється продуктом його історії і тому терпить зміни в залежності від перемін в житті народу. Навпаки, Церква виводить своє право з Божественного Одкровення, даного людям назавжди, внаслідок чого першооснова церковного права, його ядро, залишається незмінним на всі часи, як незмінні догмати віри. Церковне право цілком самобутнє по відношенню до права будь-якого державного або політичного утворення.

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

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

Деякі з каноністів, головним чином католицькі автори, всіляко підкреслюючи незалежність і самостійність Церкви по відношенню до державної влади, включають взаємовідносини між державою і Церквою в область міжнародного права. За такою позицією, очевидно, приховується уявлення про Церкву як про своєрідне державне утворення, при цьому забувається та обставина, що Церква являється все-таки Царством не від світу цього, іноприродним політичним союзам, які переслідують цілком інші цілі, ніж держава, а тому і не мають підстав для укладання з державою конкордатів і договорів, які опосередковують міжнародні відносини. Неслушні тому й ті системи, в котрих церковне право, нарівні з державним і міжнародним, включається в публічне право як його особлива галузь.

Немає серйозних підстав відносити церковне право і до області приватного права. Головний аргумент на захист цієї точки зору той, що релігія – справа совісті, а не державної повинності, відповідно, справа приватна. Вірно, з християнської точки зору не може бути примусу до релігійної віри. З цього зовсім не витікає, що Церква є справа приватна. Церква, звичайно, являє собою приватне суспільство по відношенню до держави, яке не визнає за ним статус публічної корпорації, Церква – приватне суспільство і у відношенні до тих осіб, які до неї не належать, але для своїх членів, а це саме головне, Церква зовсім не приватне суспільство, а організм, який володіє граничною універсальністю.

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

Міркування автора правильні, але вся справа в тому, що, як дотепно зауважив А.С.Павлов, “щось, “що лежить на межі між приватним і публічним правом”, яке існує в державах, і містить в церковному праві суттєвий елемент, який проникає всю його систему і дає йому характер, відмінний від будь-якого іншого права”.

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

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

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

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

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

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

**2. ЦЕРКОВНЕ ПРАВО ЯК НАУКА**

**2.1. Назва дисципліни: канонічне і церковне право**

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

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

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

Канони потрібно відрізняти як від оросів– догматичних визначень Соборів, так і від законів, виданих громадянською владою.

В західній юридичній літературі церковне і канонічне право розглядаються як дві різноманітні дисципліни. Під канонічною мається на увазі наука, яка вивчає канони Древньої Церкви і папські декретали, які увійшли в “Корпус канонічного права” (Corpus juris canonici) – звід, який остаточно склався наприкінці середньовіччя. Правові норми цього зводу торкаються не тільки церковних, але й світських правових відносин, які в середні віки входили в юрисдикцію церкви. Таким чином, канонічне право мовою західної юридичної науки – це право, церковне за походженням, проте не виключно церковне по змісту. Церковним же правом називають науку, предмет якої – правові акти, що регулюють церковне життя, незалежно від їх походження: будь то древні канони, церковні постанови пізнішої епохи або закони, видані світською владою.

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

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

**2.2. Вивчення церковного права в Візантії і Греції**

В древності право вивчалось у вищих школах енциклопедичного характеру: в Афінах, Олександрії, Антіохії, Бейруті, Римі, пізніше у Константинополі. У цих своєрідних університетах, де і після видання Міланського едикту преобладали професори язичники, отримали добру юридичну освіту Тертуліан, святі Василій Великий, Григорій Богослов, Іоан Златоуст, Амвросій Медіоланський. У 534 р. Юстиніан заборонив язичникам вести викладання, частина попередніх шкіл після цього закрилась. Університети залишились лише у Римі, Константинополі і Бейруті. В 634 р. закрилась і Бейрутська школа.

 Правознавці Константинопольської школи в епоху Македонської династії приймали участь у виданні законодавчих збірників: “Прохірон”, “Епанагога” і “Василики”. Світське і канонічне право у Візантії в ту епоху не відділяли одне від іншого. Каноністи були одночасно і знатоками цивільного права.

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

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

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

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

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

**2.3. Вивчення церковного права в Росії і на Балканах**

На Русі церковне право в древності вивчалось виключно з практичною метою. Перші досліди його наукового вивчення беруть початок на поч. ХІХ століття. Лише в кінці XVIII ст. введено було викладання церковного права у Московській Духовній Академії. В інструкції, складеної митрополитом Платоном, рекомендувалось читати і тлумачити “Кормчу Книгу”, співставляючи слов’янський переклад з оригінальним текстом канонів. У 1798 р. Св. Синод повелів викладати “Кормчу” у всіх Духовних академіях. Після реформи духовної школи 1808 р. в академіях введено було викладання курсу канонічного права. На викладачів покладався обов´язок не тільки систематизувати канонічний матеріал, але й науково обробляти його. З 1835 р. канонічне право стало Мчитатися і на юридичних факультетах університетів.

Автором першого російського підручника по нашій дисципліні являється протоієрей І.Скворцов, який читав канонічне право у Київському університеті св. Володимира.

Перша серйозна спроба не компілятивного, а наукового викладення системи церковного права належить знаменитому проповіднику, каноністу і богослову єпископу Іоану (Соколову). Його праця, що вийшла у 1851 р., названо “Досвід курсу церковного законознавства”. Єпископ Далматинський Никодим (Мілаш) називає його “отцем нової науки православного церковного права”. Курс єпископа Іоана відрізняється ясністю викладення, богословською глибиною інтерпретації древніх канонів, гострим історизмом в оцінці джерел. За словами протоієрея Г.Флоровського, у його “Досвіді” “вперше російською мовою були запропоновані древні і основоположні канони церковні з докладним і цікавим коментарем”. Єпископу Іоану належить ряд статей по окремим канонічним питанням, у тому числі трактат “Про чернецтво єпископів”. У ньому він підкреслює необхідність для єпископа не тільки формального чернецтва, але і внутрішнього аскетичного відречення від миру.

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

Найповніший з підручників церковного права належить професору Казанської Академії і університету І.С.Бердникову. Він вийшов у 1888 р. і названий дивним чином – “Короткий курс церковного права”. За оцінкою А.С.Павлова, підручник І.С.Бердникова “не зовсім вдачний по своїй системі і відрізняється більш богословським, чим юридичним характером”. Широкою популярністю користується “Курс церковного права” професора Ярославського юридичного ліцею Н.С.Суворова, вперше виданий у 1888-1890 рр., згодом перероблений в “Підручник церковного права”, що багаторазово перевидавався. Н.С.Суворов – кваліфікований юрист, що відмінно знав джерела канонічного права та історію церковних інститутів, особливо західних церков.

Найбільш вдалим російським посібником по каноніці являється “Курс церковного права” А.С.Павлова, посмертно виданий по студентським записам його лекцій у Московському університеті в 1902 р. Він записаний доброю, живою мовою, не особливо властивою юридичній літературі, і відрізняється продуманою системою викладення, а головне, строго православною позицією автора, яка поєднується з грунтовною юридичною компетенцією.

З числа сербських каноністів найбільш видатне ім’я – єпископ Далматинський Никодим (Мілаш). “Канони Православної Церкви” з продуманими, численними коментарями, видані ним у 1895-1899 рр., явились результатом ретельних досліджень. До цих пір каноністи користуються цією працею, що не втратила своєї наукової і практичної вартості, хоча, звичайно, окремі тлумачення єпископа Никодима потребують перегляду. Його праця “Православне церковне право”, перекладений невдовзі після виходу на російську та німецьку мови, відрізняється строго церковною інтерпретацією канонічного спадку. Він містить в собі детальні відомості про устрій автокефальних Церков за станом на кінець ХІХ століття.

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

**2.4.Вивчення церковного права на Заході**

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

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

“Декрет” послужив болонським правознавцям основою для вченої діяльності, подібної до тієї, яку вони вели у зв’язку з “Корпусом” Юстиніана. Правознавці писали коментарі – глоси на канони і декретали, які вносились на полях (маргінали) або між стрічками (інтерлінеарні глоси) джерел. За методом болонських глосаторів розроблялось канонічне право і в інших європейських університетах, особливо в Монпельє і Парижі.

В XV столітті робляться перші спроби критичної оцінки джерел римського церковного права. Результатом явилось виявлення підробок, якими переповнений збірник “Лже-Ісидорових декреталів”, який увійшов у “Корпус канонічного права”.

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

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

В післятридентійську епоху вивчення церковного права було перенесено з богословських і юридичних факультетів у семінарії. У зв’язку з цим воно придбало переважно практичний, а не науково-теоретичний характер. Церковне право вивчалось в тісному зв’язку з моральним богослів’ям, що спричинило перенесення юридичного методу формальної інтерпретації текстів в область морального богослів’я.

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

У 1627 р. англіканський пастор Беверидж (Beveregius), пізніше єпископ, видав у Оксфорді у двох фоліантах “Σινοδικον” (Синодикон) – звід грецьких джерел канонічного права. У 1-му томі він умістив Правила Вселенських і Помісних Соборів із тлумаченнями Зонари та Вальсамона, у 2-му “Алфавітну Синтагму” Матфея Властаря. У 1860-их рр. у Римі вийшо двотомне видання зводу канонічного права, виконане кардиналом Пітрою: “Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta” (Історія та пам´ятки церковного права греків).

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

Для нас особливий інтерес мають ті праці західних вчених нового часу, які присвячені дослідженню канонічного права Православної Церкви. У середині ХVІІІ століття брати Баллеріні написали двотомну працю латинською мовою, присвячену історії джерел права Древньої Церкви до появи “Лже-Ісидорових декреталів”. Це дослідження відрізняється тонким критичним аналізом текстів, воно і по цей час не втратило своє наукової цінності.

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

Серйозним внеском до канонічної науки є роботи православного французького вченого архиєпископа Петра Л´юїльє: численні статті, частина яких надрукована у “Віснику Західно-Європейського Екзархату”, і дисертація “Дисциплінарні праці перших чотирьох Вселенських Соборів”, присвячена текстологічному та екзегетичному коментуванню Правил Вселенських Соборів – від Нікейського до Халкидонського.

**2.5. Завдання, метод і система науки церковного права**

Завдання нашої науки полягає в побудові системи церковного права. Говорячи словами єпископа Никодима (Мілаша) потрібно “показати походження та розвиток церковного права, вказати, що становить його незмінну основу, щоб за допомогою юридичної логіки та законів історії визначити критерій для рішення про те, наскільки що-небудь існуюче в церковному устрої може, виходячи з місцевих обставин, змінюватися”.

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

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

Будучи наукою церковною, канонічне право органічно пов´язане із системою богословських дисциплін: із екзегетикою Священного Писання, з еклезіологією, з моральним та пастирським богослів´ям, із літургікою. У своїх історичних та історикознавчих вишукуваннях каноністи спираються на патрологію та церковну історію. Як юридична дисципліна церковне право входить до системи юридичних наук, особливо тісно стикаючитсь із римським правом, із звичайним правом слов´ян, німців та інших християнських народів, з історією публічного та приватного права, а також із нині чинним правом тих держав, у яких є помісні Православні Церкви, і, нарешті, з теорією права. При вивченні церковно-правових джерел неможливо обійтися без допоміжних дисциплін: археології, дипломатики, текстології, палеографії.

Спираючись на системи церковного права, розроблені в новий час, ми пропонуємо наступний план курсу: 1) джерела канонічного права; 2) церковний устрій (клір та миряни, чернецтво); 3) органи церковного управління (у Вселенській та помісних Церквах, у єпархії та в парафії); 4) види церковної влади; 5) взаємовідношення Православної Церкви з інославними церквами та державами.

**3. МАТЕРІАЛЬНІ ДЖЕРЕЛА**

**3.1. Божественне право**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Задумаємося над змістом наведеного професором Павловим правила про одношлюбність єпископів. Який намір законодавця, що встановлює цю норму? Він, безумовно, полягає не у вимозі, щоб єпископ був неодмінно одруженим, а в забороні йому другошлюбності. Тому усталена в Церкві згодом безшлюбність єпископата ні в якому разі не порушує, а лише доповнює апостольську заповідь, вводить нову, більш жорстку умову, якій повинен відповідати кандидат у єпископи, залишаючи недоторканою заборону, що йде від Апостольського Писання, другошлюбності єпископам.

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

**3.2. Церква як джерело свого права**

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

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

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

Межа, що відокремлює Божественне право від церковного права у вузькому значенні слова, безумовно, є; але, по-перше, Божественне право не можна ототожнювати з певними типами формальних джерел, скажімо, винятково зі Священним Писанням, а по-друге, критерієм Божественності права є не незмінність, а непогрішність правових норм. Внаслідок Божественної природи Церкви не всі формальні джерела можна підвести під рубрику тільки Божественного, або тільки церковного права. Насамперед це стосується зводу канонів.

**3.3. Канони**

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

До складу канонічного зводу входять Правила Святих Апостолів, канони 6-ти Вселенських і 10-ти Помісних Соборів і правила 13-ти Отців. Включення в Канонічний корпус правил Вселенських Соборів не потребує пояснення. Ці Собори – орган вселенського єпископата, носія вищої церковної влади. Вселенські Собори, за вченням Церкви, непогрішні. Їхня непогрішність випливає з догмата про непогрішність Церкви.

Деякі каноністи, і серед них професор Н. С. Суворов, обмежують непогрішність Соборів лише їхніми догматичними визначеннями – оросами, не поширюючи її на соборні канони. Це, однак, занадто сміливе судження. Воно обгрунтоване на змінності церковно-правових норм, у тому числі й тих, котрі встановлені Вселенськими Соборами. Але поняття непогрішності і незмінності не варто ототожнювати. Цілком непогрішне, боговдохновенне правило, прийняте стосовно конкретних умов, може втратити характер чинної норми тільки через те, що змінилися обставини, що продиктували його видання. Визнання канонів непогрішними не ставить непереборного бар'єра для церковної правотворчості в тій сфері, що вже регульована правилами Соборів. Що ж стосується включення до зводу канонів 10-ти Помісних Соборів, то підставою для цього є не визнання за будь-яким Помісним Собором права на загальноцерковне законодавство. Законодавство Помісного Собору поширюється, природньо, лише на помісну Церкву, а не на Вселенську. Помісних Соборів в історії Церкви були тисячі, але правила лише 10-ти з них увійшли в Канонічний корпус. Їхнє включення до нього обгрунтовано на авторитеті Вселенських Соборів, що їх визнали (2 прав. Трул. Соб.).

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

**3.4. Приватне церковне законодавство. Статуарне право**

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

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

**3.5. Звичай**

Писаними законами не охоплюється чинне в Церкві право. Є ще й такий вид церковного права, як звичай. Звичай діє і поза церковною сферою. Юристи визначають звичай як регламентований спосіб дій, обов'язковість якого обгрунтована не на прямому розпорядженні закону, а на загальному переконанні в тому, що він традиційний, правочинний, необхідний.

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

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

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

"Церковне передання, затверджене звичаєм і збережене вірою, – відзначає єпископ Никодим, – нарівні з визначеними приписами, становило в первісній Церкві закон, було основою для церковного права і мало значення законодавчих постанов, як за своїм джерелом, так і за загальною повагою, якою воно користувалося. У цьому переконують нас самі тексти канонів, укладачі яких – як на найвищий авторитет – посилаються на древні звичаї”. “*Нехай зберігаються древні звичаї, прийняті в Єгипті, і в Лівії, і в Пентаполі…”* (6 прав. I Всел.) “*Тому що затвердився звичай, і древнє передання, щоб шанувати єпископа, який перебуває в Елії: тоді нехай має він послідування честі, зі збереженням достоїнства, присвоєного митрополії*” (7 прав. I Всел.), “*Про тих, що знаходяться при смерті, нехай виконується і нині древній закон і правило, щоб помираючий не позбавлявся останнього й найважливішого напуття*” (13 прав. I Всел.).

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

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

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

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

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

При рішенні питання про важливість того чи іншого звичаю вирішальне значення має його відповідність писаному церковному закону. Звичай, що не суперечить закону, безумовно правочинний. Наприклад, звичай поставляти в парафіяльні священики переважно одружених людей узгоджується з канонічною забороною шлюбу після хіротонії. Звичай має силу і тоді, коли він стосується справ, не вирішених позитивним законодавством. У римських “Дигестах” сказано, що даний звичай має силу закону в таких справах, щодо яких немає письмового закону. Це положення повторене у візантійських “Базиліках” і у Вальсамона в його тлумаченнях на “Номоканон”.

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

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

Особливим видом звичаю є судова практика. У випадку прогалини в законодавстві суд може керуватися прецедентами, тобто вироками, винесеними за аналогічними справами, що розглядалися раніше.

**3.6. Думки авторитетних каноністів**

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

За прикладом світського римського права і в церковних справах думки знавців канонів набули великого авторитету. Їхні твори, у вигляді відповідей на питання, канонічних трактатів чи тлумачень на канони, почали включатися в церковно-законодавчі збірники.

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

**3.7. Ієрархія правових норм**

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

**3.8. Державне законодавство з церковних справ**

Поряд із власне церковним законодавством джерелом права для Церкви є і державне законодавство. У сфері зовнішнього права Церкви, тобто її правового становища в державі і цивільному суспільстві, воля державної влади є суверенним законодавчим джерелом.

Інша справа із правом внутрішньоцерковним. Каноністи і правознавці різних конфесій дотримуються різних поглядів щодо права державної влади законодавствувати в питаннях внутрішньоцерковного устрою. Католицька Церква у принципі відкидає можливість участі держави в регулюванні внутрішньоцерковних відносин і справ. З погляду протестантських каноністів епохи Реформації і нового часу державна влада є уповноваженим органом внутрішньоцерковного законодавства. Для цього немає навіть потреби носіям її належати до тієї церкви, у якій вони законодавствують. Пояснюється така на перший погляд абсурдна позиція тим, що протестантське богослів'я невидиму “церкву святих” рішуче відокремлює від її видимої, земної оболонки, устрою якої не надається важливого значення у справі спасіння вірних.

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

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

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

**4. СВЯЩЕННЕ ПИСАННЯ ЯК ДЖЕРЕЛО ЦЕРКОВНОГО ПРАВА**

**4.1. Канон Священних книг**

Першоджерелом церковного права є Божественна воля. Заповіді Господні складають основу церковного устрою. Керуючись ними, Церква виконує у світі свою спасительну місію. Ці заповіді містяться у Священному Писанні.

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

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

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

**4.2. Церковний авторитет старозавітних правових норм**

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

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

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

Ці приписи за повнотою і всебічністю своєю, за детальним регламентуванням усіляких казусів носять характер юридичних кодексів: “*Не будеш засівати свого виноградни им насінням, щоб не зробити заклятим усе насіння… Не будеш орати волом і ослом разом. Не одягнеш одежі з двійного матеріялу, – з вовни й льону разом*” (Втор. 22, 9–11). Недарма П’ятикнижжя Мойсеєве отримало назву “Тора” – закон.

Значна частина старозавітних приписів втратила силу. У Церкві Христовій безумовно скасований старозавітний левірат. На Апостольському Соборі, описаному в “Діяннях”, у зв'язку з різнодумством перших християн про обов'язковість Мойсеєвого Закону для новонавернених із язичників прийнята була постанова написати браттям із язичників: “*Бо вгодно Святому Духові і нам не покладати на вас більше ніякого тягаря, крім цього необхідного: утримуватися від ідоложертовного і крові, і удавленини, і блуду, і не робити іншим того, чого собі не бажаєте...*” (Діян. 15, 28–29). Таким чином, у Новому Завіті зберегли силу моральні приписи Мойсеєвого Закону, очищені від тих елементів, котрі були доречні до пришестя Христа, але втратили всякий сенс після виконання сподівань Ізраїля.

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

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

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

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

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

**4.3. Новий Завіт як джерело церковного права**

Інша справа з Новим Завітом. Заповіді Христові, як пряме висловлення Божественної волі, загальнообов'язкові для Церкви, вони є наріжним каменем її вчення та життя.

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

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

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

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

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

**4.4. Апостольські писання як джерело церковного права**

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

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

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

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

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

Євангельське вчення про шлюб і сім´ю розкривається в Апостольських Писаннях всебічно: “*Жінки, слухайте чоловіків своїх, як личить у Господі. Чоловіки, любіть своїх жінок і не будьте до них суворі. Діти, будьте слухняні батькам (вашим) у всьому, бо це благоугодне Господеві. Батьки, не роздратовуйте дітей ваших, щоб вони не падали духом*” (Кол. 3, 18–21). І в апостола Петра читаємо: “*Також і ви, жінки, будьте покірні своїм чоловікам, щоб ті з них, які хоч і не підкоряються слову, життям своїх жінок без слова приєднувалися, коли побачать ваше чисте, богобоязливе життя*” (1 Пет. 3, 1-2).

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

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

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

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

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

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

**4.5. Священне Писання і канони**

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

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

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

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

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

Джерелом Апостольських правил, а також правил Соборів та Отців є Священне Писання і Передання. Багато які місця Писання майже буквально викладені в канонах.

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

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

Цілий ряд канонів (Апост. 29, Трул. 22, VII Bс. 5, VII Bс. 19, Вас. Вел. 90, Канонічні послання Патріархів Генадія і Тарасія Константинопольських) вимагає, щоб рукоположення здійснювалося безкорисливо. Хіротонія, отримана за плату, визнається недійсною, а ті, що здійснили її, підлягають позбавленню сану. Особливо детально про цей злочин говориться в 2-му правилі Халкидонського Собору: свою назву – “симонія” – він отримав від імені Симона Волхва, котрий, побачивши, як через покладання рук апостольських подається Святий Дух, приніс апостолам гроші та просив їх дати і йому таку владу, на що св. Петро відповів: “*Нехай срібло твоє буде з тобою на погибель, бо ти помислив дар Божий дістати за гроші*” (Діян. 8, 20).

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

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

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

**5. ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ДОНІКЕЙСЬКОЇ ЕПОХИ**

**5.1. Право Древньої Церкви**

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

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

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

**5.2. Найдавніші пам'ятки церковного права**

Найвищим авторитетом користувалися правові норми апостольського походження. Щоб ці норми не були забуті і не зазнавали перекручувань, їх записували, присвоюючи створені в такий спосіб писання самим апостолам.

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

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

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

**5.3. “Апостольські Постанови”**

Наприкінці III чи початку IV століття з'явився ще один збірник, видання якого приписується святому Климентові Римському, – “Апостольські Постанови". Деякі автори, в основному західні, а з наших учених професор Н.С. Суворов, відносять укладання цього збірника до кінця IV століття. Супроти такого датування говорить та обставина, що Церква зображена в “Постановах" гнаною, а догматичне вчення сформульоване в них із полемічною спрямованістю проти єресей, які виникли в перші три століття, особливо проти гностицизму, але в “Постановах” немає ніяких згадувань аріанства, що хвилювало Церкву в IV столітті.

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

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

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

Трульський Собор (691 р.) відкинув “Апостольські Постанови” як книгу, пошкоджену єретиками: “*Оскільки ж у цих правилах наказано нам приймати цих же Святих Апостолів постанови, через Климента передані* (мається на увазі 85-е Апостольське правило.), *до яких колись інакомислячі, за для шкоди Церкви, привнесли дещо підроблене та далеке від благочестя, і що затьмарило нам благоліпну красу Божественного вчення: то ми, заради повчання та захисту християнської пастви, ці Климентові постанови розважливо відклали, аж ніяк не допускаючи породжень єретичного лжеслів´я, і не домішуючи їх до чистого й досконалого апостольського вчення*” (прав. 2).

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

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

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

Між “Апостольськими Постановами” та “Правилами Святих Апостолів” є декілька майже буквальних збігів: *“А я, Симон Кананіт, постановляю, скількома має рукопокладатися єпископ. Єпископ нехай рукопокладається трьома чи двома єпископами. Якщо ж хто рукоположиться одним єпископом, то хай буде позбавлений сану і він і той, хто рукоположив його*” (Ап. Пост. 8, 27) і “*Єпископа хай поставляють два чи три єпископи*” (Апост. 1).

Ряд списків містить у собі “Апостольські Постанови” разом з “Правилами Святих Апостолів”. Через цю обставину професор Н.С. Суворов робить висновок, що укладачем обох збірників була та ж сама особа. У всякому разі, текст збірника “Правил Святих Апостолів” сирійського походження. У 37-му правилі вжита сиро-македонська назва місяця жовтня – υπερβεταιον.

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

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

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

Визнання за “Правилами” апостольського авторитету не рівнозначне засвоєнню апостолам самого тексту правил. Як відзначає єпископ Никодим (Мілаш), “вони отримали свій початок від апостольського передання та за допомогою усної передачі збереглися між апостольськими спадкоємцями, з огляду ж на церковні потреби, що з'явилися, вони були зібрані ще до I Нікейського Вселенського Собору невідомою побожною людиною, котра назвала їх канонами апостольськими, щоб показати цим, що вони шляхом передання одержали свій початок від самих апостолів. Із цими канонами сталося те ж, що і з так званим Апостольським символом. Не апостоли склали та письмово передали Церкві цей символ, але на підставі апостольського передання він був складений після апостолів та переданий Церкві з апостольським ім'ям лише для вказання його справжнього джерела”.

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

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

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

Доля “Правил Святих Апостолів” була неоднаковою на Сході й Заході. Існували різні списки грецького оригіналу. В одних списках було 85, а в інших лише 50 правил. Антіохійський пресвітер Іоан Схоластик, пізніше за св. Юстиніана Константинопольський Патріарх, включив їх у кількості 85 до канонічного збірника в 50 титулах. Наприкінці VII століття Трульський Собор у своєму 2-му правилі, перераховуючи канони, на перше місце поставив “Правила Святих Апостолів”: “*Прекрасним і надзвичайного тщания гідним визнав цей святий Собор і те, щоб відтепер, для зцілення душ і для вилікування пристрастей, твердими та непорушними перебували прийняті й затверджені святими і блаженними Отцями, що були раніше за нас, а також і нам передані іменем святих і славних апостолів, вісімдесят п'ять правил*”. Отці Трульського Собору не приписують написання цих правил самим апостолам, але все ж таки, ставлячи їх на перше місце в переліку канонів, присвоюють їм апостольський авторитет.

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

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

У 63-му Апостольському правилі засуджується піст в суботу, який згодом став звичаєм Католицької Церкви. А от текст 77-го правила: “*Якщо хто позбавлений ока, або ушкоджений в ноги, але достойний бути єпископом: нехай буде. Бо тілесний недолік його не оскверняє, а душевна скверна*”. І це правило не узгоджується з римською практикою вважати тілесне каліцтво перешкодою до священства.

**5.5. Правила Святих Отців донікейської епохи**

До канонічного кодексу Православної Церкви ввійшли правила трьох Святих Отців, що подвизалися до видання Міланського едикту: Свв. Дионисія і Петра Олександрійських і Св. Григорія Чудотворця, єпископа Неокесарійського.

Св. Дионисій (†265 р.) очолив знамениту Олександрійську богословську школу, а пізніше займав Олександрійську кафедру. Він прославився святістю життя, грунтовною вченістю та ревністю в захисті церковного віровчення від єресей Савелія і Павла Самосатського. Правила Св. Дионисія – це розділене на 4 канони Послання, надіслане в 260 р. єпископу Василію з Лівії у відповідь на чотири його запитання церковно-дисциплінарного характеру.

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

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

Св. Петро, архиєпископ Олександрійський, мученицьки помер у 311 році. Він очолював Олександрійську школу з 295 по 300 р., коли був обраний на Олександрійську кафедру. У 303 році вийшов указ Діоклетіана про гоніння на християн. Під час гонінь деякі християни, рятуючи життя, відреклися від Христа, а потім, розкаюючись в малодушному відступництві, благали прийняти їх знову в Церкву. Спонукуваний співчуттям тим, що каються, св. Петро в 306 році написав “Слово про покаяння”, у якому установив, якими нормами варто керуватися, приймаючи в церковне спілкування відступників, що покаялися. До канонічного зводу це “Слово” ввійшло поділеним на 14 канонів.

Таким чином, із усієї церковно-правової літератури донікейської епохи до канонічного кодексу Православної Церкви ввійшло 85 Правил Святих Апостолів, 4 правила св. Дионисія Олександрійського, 12 правил св. Григорія Чудотворця і 14 правил св. Петра Олександрійського.

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

**6.ВІЗАНТІЙСЬКІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ЕПОХИ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ**

**6.1. Правила I Нікейського Собору**

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

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

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

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

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

**6.2. Правила II Вселенського Собору**

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

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

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

**6.3. Правила Ефеського Собору**

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

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

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

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

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

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

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

**6.4. IV Вселенський Собор**

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

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

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

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

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

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

**6.5. Правила Трульського Собору**

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

102 канони цього Собору, названого П´ято-Шостим, у Православній Церкві мають авторитет правил Вселенського Собору. Легат папи архиєпископ Гортинський Василій підписався під актами Собору. Коли на VII Вселенському Соборі правила Трульського Собору були згадані як канони VI Вселенського, римські легати не заперечували. Папа Адріан І в посланні до Константинопольського Патріарха Тарасія висловив визнання цих канонів. У середньовічну епоху папа Інокентій III згадує 82-е правило Трульського Собору як канон VI Вселенського Собору. Багато з правил Трульського Собору ввійшли у класичний канонічний збірник Католицької Церкви – “Декрет” Граціана.

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

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

**6.6. II Нікейський Собор**

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

Собор доповнив на той час уже сформований у своїй основі канонічний кодекс 22 правилами. Західна Церква прийняла їх лише наприкінці ІХ століття, коли вони разом з діяннями Собору були перекладені латинською мовою бібліотекарем папи Іоана VIII Анастасієм.

**6.7. Правила Помісних Соборів**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Після правил Антіохійського Собору в канонічному кодексі поміщені 60 правил Лаодикійського Собору. Про них єпископ Петро Л'юїльє пише: “Не доводиться сумніватися в тому, що якийсь Собор дійсно засідав у цьому місті, тому що Феодорит говорить про Собор у Лаодикії в зв'язку з питанням про шанування ангелів. Саме це питання зачіпається в правилі 35. Це зібрання, як видно, відбулося у другій половині IV століття. На таку думку наводить картина загального стану церковної дисципліни, що знайшла відображення в канонах. Безсумнівно, тут ми маємо справу з компіляцією. З перших слів канонів можна розмежувати два ряди правил: перші 19 починаються формулою *“περι του”*, інші ж *“οτι ου δεν”* (прав. 20–45 і 49–59), або словами *“οτι δει”* (прав. 46–48). Є і дублети, як наприклад, правила 10 і 31; 9 і 34... У другому ряді правил можна відзначити велику подібність між правилами 22 і 43; це результат складного нашарування. Багато правил сформульовані винятково лаконічним образом. Усі ці дані змушують припустити, що перед нами короткий виклад фрігійського церковного законодавства за станом на другу половину IV століття”.

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

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

Кожний з цих Соборів видавав канони. Католицька Церква визнає Собор 869 р. за VIII Вселенський. Навпроти, Православна Церква надає канонічного значення лише правилам Двократного Собору і Собору в храмі св. Софії, відкидаючи собор 869 р. Деякі ж православні богослови і церковні історики, зокрема архиєпископ Брюссельський Василій (Кривошеїн), прирівнює Константинопольський Собор 879 р. до Вселенських Соборів. Двократний Собор видав 17, а Собор у храмі св. Софії – 3 правила.

**6.8. Правила Святих Отців**

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

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

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

У канонічний звід увійшло 92 правила св. Василія. 16 перших правил складають його Перше канонічне послання до св. Амфілохія Іконійського; 17–85 правила – Друге, а 86-е правило – Третє послання до св. Амфілохія. 87-й канон – це послання до єпископа Тарського Діодора, 88-й канон – це послання до Григорія пресвітера, 89-й – до хорєпископів, 90-й – до підлеглих йому єпископів, нарешті, 91 і 92-й канони узяті з твору Василія Великого “Про Святого Духа”. Канони св. Василія першими зі святоотецьких правил увійшли в канонічні збірники. Зміст цих правил охоплює різні сторони церковного життя, серед них особливо багато епітимійних правил. У них визначаються різні покарання за гріхи: віровідступництво, убивство, блуд.

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

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

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

Тимофій, архиєпископ Олександрійський, учень св. Афанасія, помер у 385 р. Він брав участь у діяннях II Вселенського Собору. Про життя його відомо мало, до лику святих він не приєднаний. У звід церковних правил увійшло 18 його відповідей на запитання єпископів і кліриків.

У канонічний звід внесено 14 правил архиєпископа Олександрійського Феофіла, який Церквою не прославлений. Архиєпископ Феофіл відомий як гонитель св. Іоана Златоуста. Загальцерковне визнання його правил грунтується, звичайно, не на його особистих достоїнствах, а на тому, що як предстоятель славної і великий у стародавності Олександрійської Церкви він був виразником її передання. Олександрійська богословська школа в II-IV сторіччях перевершувала своєю ученістю всі інші церковні школи. Їй почасти зобов'язана своїм високим авторитетом Олександрійська кафедра. Очевидно, з цим авторитетом зв'язане та обставина, що серед 13 Отців, чиї правила ввійшли в канонічний звід, шестеро було Олександрійськими єпископами: свв. Дионисій, Петро, Афанасій, Кирило, а також Тимофій і Феофіл.

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

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

Посланням св. Тарасія завершується основний канонічний звід Православної Церкви.

Доповненням до нього вважається “Канонікон” св. Іоана Посника (†595р.), який у пізнішій обробці ієромонаха Матфея Властаря став керівництвом для духівників. Це керівництво включене в грецькі канонічні збірники “Підаліон” і “Афінську Синтагму”. "Канонікон” Іоана Посника частково послужив основою для “Номоканона” при слов'янському “Великому Требнику”.

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

**7.КОДИФіКАЦІЯ ВІЗАНТІЙСЬКИХ ЦЕРКОВНО-ПРАВОВИХ ДЖЕРЕЛ В ЕПОХУ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ**

**7.1. Канонічні збірники**

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

1) канонічні, що містять винятково церковні правила;

2) цивільні, що включають у себе лише державні закони з церковних справ, і, нарешті, 3) змішані збірники, що складаються з тих і інших законоположень – номоканони (від грецьких слів νομοι– закони і κανωνες – канони).

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

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

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

Згодом у нього були додатково включені і канони I Нікейського Собору, через свій високий авторитет вони почали вміщатися на першому місці, перед правилами помісних Соборів. Об'єднання Нікейських Канонів із правилами помісних Соборів Понта в одному збірнику сприяло його загальцерковному визнанню. Правила нумерувалися в наступному порядку: 1-й канон Анкірського Собору, який вміщається безпосередньо за останнім, 20-м правилом I Вселенського Собору, вважався 21-м правилом і т д.

Протягом IV і V століть у Понтійський збірник були включені канони Гангрського й Антіохійського Соборів, синопсис – скорочене викладення правил, виданих на Соборах Фрігійської провінції і названих канонами Лаодикійського Собору, і, нарешті, Послання II Вселенського Собору, ще не розділене на канони. Таким чином склався новий, більш великий звід. Цим зводом користалися Отці Халкидонського Собору, багаторазово зачитуючи витяги з нього. IV Вселенський Собор своїм 1-м правилом затвердив загальцерковний авторитет цього кодексу, що одержав назву Халкидонського збірника. В оригіналі збірник до нас не дійшов, але зберігся його латинський переклад, виконаний Дионисієм Малим.

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

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

Хронологічний порядок розміщення правил у канонічних збірниках був незручним для практичного застосування, тому що без предметного покажчика в них важко відшукати правила з того чи іншого питання. Тому вже на початку VI століття на грецькому Сході з'являється перший систематичний збірник церковного права в 60 титулах. Весь матеріал у ньому залежно від змісту розподілений за 60 розділами. Ця компіляція до нашого часу не дійшла, але за її зразком був укладений інший збірник, що зберігся дотепер.

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

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

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

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

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

Канонічний кодекс Православної Церкви в порівнянні з більш ранніми компіляціями доповнений тут зводом правил Африканської Церкви, перекладеним із латини на грецьку мову, під назвою “Правил Карфагенського Собору 419 р.”, визначенням Константинопольського Собору 397 р. за архиєпископа Нектарія, ще одним – третім посланням Василія Великого, розділеним на 16 правил і вміщеним перед Посланнями, що вже ввійшли до “Синагоги” Іоана Схоластика, а також правилами Дионисія, Петра, Тимофія, Феофіла і Кирила Олександрійських, Григорія Неокесарійського, Григорія Нісського і Геннадія Константинопольського.

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

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

**7.2. Римсько-Візантійське право**

Крім канонів церковне життя регламентувалося і цивільними законами. Римське цивільне законодавство в ранньовізантійськую епоху піддавалося кодифікації. Складалися законодавчі збірники, до яких входили як законоположення, видані в дохристиянські часи імперії, так і закони імператорів-християн. Ранньовізантійські законодавчі акти видавалися державною мовою імперії – латинською.

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

За св. Юстиніана Великого (527–565 рр.) грунтовному перегляду і новій кодифікації піддалися всі джерела римського права, що існували раніше. У результаті був укладений фундаментальний звід римського права, що одержав назву “Корпус світського права” (Corpus juris civilis).

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

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

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

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

У 741 р. була видана “Еклога законів” (Εκλογη των νομων) Льва Ісавра та Костянтина Копроніма. В одній цій книзі зібрані найважливіші законоположення з 4 збірників Юстиніана. Крім римсько-византійського права, в “Еклозі” відображене і звичаєве право варварів – слов'ян, германців, арабів. Тому збірник широко застосовувався у слов'янських народів, особливо в болгар, і був перекладений слов'янською мовою.

В оригіналі “Еклога” складалася з 18 глав. До нашої “Кормчої” вона ввійшла переробленою, у 16 главах, під назвою “Леона Царю Премудрого й Костянтина Вірного Царя главизны о совещании обручения и о брацех и о иных различных винах”. У “Кормчій” уміщений і так званий “Закон судний людям Царя Костянтина Великого”. Цей апокрифічний твір являє собою перероблений до невпізнання уривок “Еклоги”.

Між 870 і 879 рр. імператором Василієм Македонянином і його синами Костянтином і Львом був виданий ще один скорочений збірник римського і візантійського права під назвою “Прохірон” (Приручник). “Прохірон” розділений на 40 глав. Збірник увійшов у слов'янську “Кормчу” св. Сави і нашу друковану “Кормчу”, у якій він є 48-ою главою, названою “Закона градского глави различны в четыредесятех гранех”.

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

 Найважливіший для церковного права візантійський збірник – це “Василики” (“Царські закони” – Τα βασιλικα νομισμα). Видання збірника розпочате за Василя Македонянина й довершене його сином Львом Мудрим. Джерелом для “Василик” стали Юстиніанові “Дигести”, “Кодекс”, “Інституції”, “Новели”, а також “Прохірон”. У “Василики” ввійшли у виправленому вигляді лише ті зі старих законів, які не втратили сили до часу царювання імператора Василія Македонянина.

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

У XII столітті у Візантії юридична чинність визнавалася лише за тими законами з “Корпуса” Юстиніана, які ввійшли в збірники “Василики”. Вальсамон зробив перегляд законів, внесених у “Номоканон”; при цьому критерієм їхньої важливості він вважав наступну обставину: чи внесені вони в “Василики”. Але оскільки ні “Василики”, ні тлумачення Вальсамона не були в той час перекладені слов'янською мовою, візантійська правова реформа не відбилася на церковному праві слов'янських народів.

**7.3. Збірники державних законів із церковних справ**

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

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

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

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

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

Особливо змістовний третій зі зводів цього типу – “Збірник церковних законів” (Collectio constitutionum ecclesiasticorum), або “Трьохчастинний збірник” (Collectio tripartita), який з'явився в останні роки царювання Іраклія. У його першу частину включені великі витяги з перших 13 титулів “Кодексу” Юстиніана, присвячені церковним справам, з паратитлами – паралельними місцями з інших титулів “Кодексу”. Другу частину складають витяги з “Дигест” та “Інституцій”, що мають відношення до церковного права. У третій частині поміщені витяги з “Новел”. Доповненням до збірника є чотири новели імператора Іраклія.

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

**7.4. “Номоканони”**

Так спочатку називалися збірники, що включають у себе як канони, так і цивільні закони з церковних справ. Слов'янська назва таких збірників – “законоправильники”.

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

Згодом збірник доповнювався новими канонами. У доповненому вигляді він був перекладений слов'янською мовою св. Мефодієм. У паннонському житії святого говориться: “Тоді ж і Номоканон рекше закону правило й отечеськие книги преложи”.

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

Однак завдяки дослідженням Бінера та російського вченого барона Розенкампфа в 20–30 рр. минулого століття було встановлено, що передмова до “Номоканона” складається з двох частин, написаних різними авторами. Скрупульозні текстологічні дослідження Бінера, Розенкампфа, Біккеля, Цахаріе, Суворова, Павлова, Бенешевича привели до безперечного висновку, що існує дві редакції “Номоканона”, укладені двома різними авторами, і в різні епохи. Наприкінці XIX століття лише ієромонах Калліст продовжував наполягати на тому, що автором не тільки другої, але й першої редакції “Номоканона” є патріарх Фотій.

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

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

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

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

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

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

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

В другу редакцію “Номоканона” додатково ввійшли канони Трульського і VII Вселенського Собору, Константинопольських Соборів 881 і 879 рр. і “Послання про симонію” Патріарха Тарасія. Іншими словами, у “Номоканоні” Фотія є всі правила, що ввійшли в канонічний звід, який ми знаємо нині.

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

Згодом цей найбільш повний і найзручніший у користуванні збірник витіснив у Грецьких церквах всі інші компіляції. Тому Константинопольський Собор 920 р. урочисто затвердив “Номоканон у 14 титулах” як кодекс, загальнообов'язковий для Вселенської Церкви. У даний час “Синтагма” “Номоканона” Патріарха Фотія і становить канонічний звід Православної Церкви.

**8.ЗАХІДНІ ДЖЕРЕЛА І ЗБІРНИКИ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ЕПОХИ ВСЕЛЕНСЬКИХ СОБОРІВ**

**8.1. Канони західного походження**

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

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

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

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

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

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

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

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

Правила інших Соборів латиномовних церков, у тому числі і Римських Соборів, не ввійшли в канонічний кодекс Вселенської Церкви.

**8.2. Декретали**

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

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

**8.3. Західні канонічні збірники IV-VI ст**

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

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

Біля середини V сторіччя в Італії був складений збірник канонів, перекладених із грецької на латинську мову невідомим автором. Цей збірник названий однак іменем св. Ісидора, архиєпископа Севільського, котрий жив у першій половині VII століття, тому що саме в цьому перекладі читаються вміщені тут правила в пізнішому збірнику, приписаному Ісидору.

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

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

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

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

За основу свого перекладного збірника Дионисій узяв Понтійський збірник у розширеній Халкидонській редакції, яка включала правила Нікейського, Анкірського, Неокесарійського, Гангрського, Антіохійського, Лаодикійського та II Вселенського Собору – разом 165 канонів. До них він додав 50 із 85-ти Апостольських правил, вмістивши їх на початку, перед Соборними канонами. Дионисій назвав ці правила “так званими апостольськими” (canones qui dicuntur apostolorum). 35 останніх правил Дионисій не переклав. Рукописи з 50 правилами, котрі існували нарівні з повними збірниками, були зручнішими для Західної Церкви через те, що серед останніх правил є такі, якими засуджується римська церковна практика: піст у суботу, обов'язковий целібат духовенства. Вслід за 165 правилами Понтійського збірника в розширеній Халкидонській редакції Дионисій вмістив 27 правил IV Вселенського Собору, без трьох останніх, з яких 28-е правило було особливо суперечливим на Заході. Наприкінці збірника Дионисія Малого вміщені правила Сардикійського та Карфагенського Соборів, що не вимагали перекладу.

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

Услід за канонічним збірником Дионисій Малий на прохання одного римського пресвітера уклав збірник законів помісної Римської Церкви – папських декреталів. У нього ввійшли декретали восьми пап: від Сириція (385–398 рр.) до Анастасія II (496–498 рр.).

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

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

**8.4. Західні канонічні збірники VII-IX ст**

У першій половині VII сторіччя був укладений Кодекс Іспанської Церкви, який приписується св. Ісидору Севільському ( + 636 р.). Підставою для такої атрибуції є те, що передмова до збірника читається і в “Етимологіях” св. Ісидора. Компіляція складається із двох частин. До першої ввійшли канони Соборів у складі, близькому збірнику Дионисія, але в іншому перекладі. Хоча цей переклад і був виконаний в Італії в V столітті, але оскільки він включений у “Іспанський кодекс”, то одержав назву “Переклад Ісидора” (Versio Isidoriana). До правил, перекладеним із грецької мови, додані, як і в Дионисія, канони Сардикійського та Карфагенського Соборів у латинському оригіналі. Особливість цього збірника полягає в тому, що крім канонів, визнаних Вселенською Церквою, у нього ввійшли правила іспанських і гальських Соборів. Другу частину збірника складають папські декретали: від Дамаса до Григорія Великого.

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

Збірник Лже-Ісидора (або Псевдо-Ісидора) повний фальсифікатів. Фальсифікатом є грамота Костянтина Великого папі Сильвестру, так званий дар Костянтина (Donatio Constantini), у якій говориться, що імператор залишає Рим та Італію і переносить свою столицю до Константинополя, тому що йому непристойно залишатися поруч Римського первосвященика, у дар якому він віддає Латеранський палац, Рим, Італію та весь Захід разом зі знаками імператорського достоїнства. Цей підроблений документ згодом був запозичений у Візантії і ввійшов до нашої “Кормчої”.

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

Збірник був укладений у ІХ столітті (847–852 рр.) у Франкській імперії. Це доводиться тим, що перші посилання на Лже-Ісидорів збірник зустрічаються в актах Суассонського Собору 853 р. У другій половині ІХ століття на цю компіляцію посилався папа Миколай І в суперечці з Константинопольським Патріархом Фотієм.

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

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

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

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

Тільки в XV столітті почали висловлюватися сумніву з приводу справжності деяких декреталів, що приписувалися першим папам. Перше друковане видання Лже-Ісидорова збірника було піддане нищівній критиці реформаторським ученим Блонделем (1629 р.) Після цього і католицьким ученим було важко доводити його справжність. У XVIII столітті брати Баллеріні, католики, довели несправжність деяких статей зі збірника Лже-Ісидора, які ще продовжували вважатися справжніми. Нині вже ніхто не сумнівається в тому, що компіляція Лже-Ісидора переповнена фальсифікатами, і загальноприйнятою його назвою стала “Збірник лже-декреталів Псевдо-Ісидора” (Collectio falsarum decretarum Isidori Mercatori).

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

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

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

**9. ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА ВІЗАНТІЇ X-XV СТОЛІТЬ**

**9.1. Постанови Соборів, Патріархів і єпископів**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**9.2. Тлумачення канонів. Аристин. Зонара. Вальсамон**

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

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

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

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

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

За дорученням імператора Іоана Аристин склав тлумачення на канонічний “Синопсис” (близько 1130 р.). Через стислість викладу правил у “Синопсисі” у ньому було багато неясностей і неточностей. У тих випадках, коли текст “Синопсиса” ясний, Аристин робить зауваження: “σαϕης” (ясно), у “Кормчій” – “це розумно”.

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

Для історії російського церковного права “Синопсис” із тлумаченнями Аристина має особливе значення, тому що саме він склав основу нашої “Кормчої”.

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

Обтяжений горем про смерть дружини та дітей, втомившись придворними інтригами, він прийняв постриг. Місцем, де Іоан Зонара спасався, був, за одними відомостями, Афон, а за іншими, монастир св. Гликерії. Тут він, удалині від суєти, віддався літературним працям. Іоан Зонара написав тлумачення на недільні канони св. Іоана Домаскіна, канон Пресвятій Богородиці, слово на хрестопоклоніння, житіє св. Сильвестра, трактат по шлюбному праву, трактат про мимовільне осквернення та дві особливо значних праці: Хроніку від створення світу до 1118 р. і тлумачення на повну “Синтагму” Фотієвого “Номоканона”.

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

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

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

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

У своїх судженнях про сучасне життя Зонара виявляє рідкісну безстрашність. У поясненні 28-го правила Халкидонського Собору він пише: “Царська влада перейшла в тиранію, а сенат обмежений і втратив своє значення”. У тлумаченні на 7-ме правило Неокесарійського Собору, яке забороняє пресвітеру бенкетувати на шлюбі двоєженця, Зонара зауважує: “Але так на письмі, а ми бачимо і Патріарха і різних митрополитів, котрі бенкетують із царем, що взяв другий шлюб”.

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

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

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

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

Прямим приводом до цієї роботи став такий випадок. Константинопольський Патріарх Михаїл без згоди митрополита Амасійського Льва, котрий протягом цілого року не заміщав одну єпископську кафедру у своїй митрополії, поставив на неї єпископа, посилаючись при цьому на 1-у главу 123-новели Юстиніана, що ввійшла до 1 титула “Номоканона”. Патріарху заперечили: новела втратила силу, тому що не включена до “Василик”, а Патріарх наполягав, що “Номоканон” – священна книга і тому не може втратити сили. Імператор і сенат висловилися проти Патріарха.

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

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

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

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

Крім тлумачень на “Номоканон у XIV титулах”, Феодор Вальсамон склав 66 канонічних відповідей на запитання Олександрійського Патріарха Марка, що ввійшли до “Афінської Синтагми”.

Тлумачення Аристина, Зонари і Вальсамона, авторизовані вищою церковною владою, злилися з канонічним кодексом Православної Церкви. Вже в XIII столітті некоментовані списки “Номоканона” були визнані застарілими і почали виходити із вжитку.

**9.3. Візантійське церковне право XIV сторіччя**

У XIV столітті було укладено два нових збірники церковного права, що отримали значне поширення.

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

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

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

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

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

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

**10. ЦЕРКОВНО-ПРАВОВІ ДЖЕРЕЛА БАЛКАНСЬКИХ ЦЕРКОВ**

**10.1. Перші слов´янські переклади візантійських “Номоканонів”**

Слов´яни одержали християнську просвіту у Візантії. В перші сторіччя християнської історії південних слов´ян їх Церкви знаходились у юрисдикції Константинопольського Патріарха.

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

Одночасно з ним користувалися і слов'янським перекладом “Номоканона в XIV титулах” у першій редакції. На думку професора А.С. Павлова, “переклад цього “Номоканона” і “Синтагми” зроблений був у нас у Росії при великому князі Ярославі – “книголюбцеві”, про якого відмічено в “Початковому Літописі”, що він зібрав переписувачів багатьох і переклав із грецької мови на російську багато книг, необхідних для просвіти Русі”.

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

**10.2. “Кормча книга” святого Савви Сербського**

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

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

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

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

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

У свою “Кормчу” св. Савва включив переклад різнорідного церковно-правового матеріалу. З Фотієвого “Номоканона” він запозичив обидві передмови та систематичний покажчик канонів. У “Кормчу” включені візантійський збірник імператорських законів про Церкву Іоана Схоластика в 87 главах, “Прохірон”, новели імператора Олексія Комніна про шлюб. Але основу “Кормчої” склав “Синопсис” Стефана Ефеського, витлумачений і доповнений Аристином. Однак у деяких місцях, де тлумачення Аристина не задовольняли укладача, він заміняв їх тлумаченнями Зонари. “Синопсис” із тлумаченнями Аристина, у якому правила наводилися в короткому викладі, св. Савва вибрав заради зручності користування своєю “Кормчою”. Адже цей збірник був призначений для того, щоб з'єднати в собі всі необхідні в церковній практиці правила і закони, і якби в ньому вміщені були повні тексти канонів, він виявився б занадто громіздким.

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

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

**10.3. “Кормча книга” на Русі**

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

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

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

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

Головні розходження між цими двома розповсюдженими на Русі фаміліями списків “Кормчої” полягають у наступному: по-перше, у списках рязанської фамілії правила дані у скороченні, а в рукописах софійської фамілії наводиться їхній повний текст, по-друге, у збірники софійської фамілії включалися статті російського походження, яких немає в списках рязанської фамілії.

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

Патріарх Никон піддав щойно видану “Кормчу” ревізії. Ним було виправлено 50 сторінок книги; у свою чергу в нову Никонівську редакцію були внесені істотні доповнення. У 1653 р. екземпляри друкованої “Кормчої” були розіслані по єпархіях, монастирях, парафіях. Надіслані вони були і на Балкани – у Болгарію і Сербію.

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

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

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

З 42-ої глави починається друга частина друкованого видання “Кормчої”, що містить, в основному, закони візантійських імператорів: збірник з 87 титулів Іоана Схоластика (гл. 42); три новели імператора Олексія Комніна про церковне обручення та вінчання шлюбів (гл. 43); цивільні закони з “Номоканона” Патріарха Фотія (гл. 44); витяги з законів Мойсея про покарання за злочини (гл. 45); “Закон судний людям” – болгарська компіляція, в основу якої була покладена “Еклога” (гл. 46); полемічний твір проти латинян Микити Стифата (XI ст.) та інший полемічний твір невідомого автора, спрямований проти латинян (гл. 47–48); “Градський закон” – повний переклад “Прохірона” (гл. 49); “Еклога” Льва та Костянтина зі скороченнями (гл. 50); стаття “Про шлюби” (гл. 51); візантійські статті на тему про незаконні шлюби (гл. 52); “Томос єднання” – 920 р. (гл. 53); канонічні відповіді Патріарха Миколая Граматика (гл. 54); канонічні відповіді Микити, митрополита Іраклійського, що відносяться до кінця XI століття (гл. 55); правило св. Мефодія, Константинопольського Патріарха (IX ст.), про прийняття в Церкву тих, хто відпав від Православ'я, (гл. 56); *“правило ієреям, які не облачаються у всі священні ризи...*” (гл. 57), витяги з правил Патріарха Константинопольського св. Никифора Сповідника (гл. 58); уривки з канонічних відповідей, підписаних іменем Іоана, єпископа Кітрського, а насправді належних архиєпископу Дмитрію Хоматіну (гл. 59); “Архиєрейське повчання новопоставленому священику”, єдина стаття російського походження (гл. 60); канонічні відповіді Патріарха Олександрійського Тимофія, додаткові до його відповідей, вміщених у 32-ю главу “Кормчої” (гл. 61); правила Василія Великого про монастирі і ченців (гл. 62–65); стаття “Про священні одежі й особи” (гл. 66–69); трактат Тимофія, Константинопольського пресвітера VI століття, про прийом до Церкви єретиків (гл. 70); виписки з “Пандект” грецького ченця Никона Чорногорця, який жив у XII столітті, про важливість церковних правил (гл. 71).

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

**11. ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА НА ЗАХОДІ**

**11.1. Джерела права Католицької Церкви**

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

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

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

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

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

Бреве (короткі документи) видаються у менш урочистих чи менш важливих випадках, ніж булли. Вони пишуться на тонкому білому пергаменті латинською чи італійською мовою. У заголовку бреве міститься ім'я папи з його числовим позначенням. До бреве привішується печатка, відтиснута, на червоному воску, із зображенням апостола Петра в рибальському човні і ключем у руці – anulus piscatoris (рибальське кільце).

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

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

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

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

Крім так званого VIII Вселенського Собору, скликаного в Константинополі в 869 р., Римська Церква нараховує ще декілька Вселенських Соборів: чотири Латеранських (1123, 1139, 1179, 1215 рр.); два Ліонських (1245 і 1274 рр.) – на другому Ліонському Соборі відбулася невдала унія зі Східною Церквою; вона була відкинута православними; реформаційні Собори XV століття: Пізанський (1409 р.), Констанцський (1414–1418 рр.), Базельський (1431 р.), який більшість західних каноністів не визнає “Вселенським”, Ферраро-Флорентійський (1439 р.) – для деяких каноністів Заходу – продовження Базельського; цей Собор увійшов в історію як нова невдала унія; V Латеранський (1516–1517 рр.), який не всіма католиками зараховується до “Вселенських”, ­Тридентський (1545-1563 рр.); I Ватиканський (1869-1870 рр.) і II Ватиканський Собор (1959-1965 рр.)

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

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

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

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

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

Для залагодження чи запобігання конфліктів з державами в західноєвропейській юридичній практиці був вироблений особливий вид законодавчих актів – конкордати. Конкордат – це угода між Римсько-католицькою Церквою в особі папи і державною владою з питань, які стосуються становища Католицької Церкви в тій чи іншій країні. Перший з таких конкордатів – Вормський 1122 р., який поклав кінець боротьбі за інвеституру – призначення на церковні посади шляхом прийняття компромісного рішення. Але саме слово “конкордат” отримує цілком визначене значення терміна лише в XV столітті.

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

**11.2. Середньовічні католицькі збірники канонічного права**

У середньовіччя основу кодифікації римсько-католицького церковного права становила праця болонського монаха Граціана, здійснена у середині XII століття, – “Concordantia discordantum сanonum” (Узгодження неузгоджених канонів). Ця праця згодом була названою “Декретом Граціана”.

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

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

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

Пізніші законодавчі акти – папські декретали (булли і бреве) та постанови Соборів, авторизовані папами, збиралися в так звані collectiones decretalium (збірники декреталів). Складалися вони під наглядом пап. У всіх цих збірниках матеріал розподілявся за однією схемою, у 5 розділах: Judex (суддя), Judicium (суд), Clerus (клір), Connubia (шлюб), Crimen (злочин). У першому розділі мова йшла про церковні посади, у другому – про суди, у третьому – про кліриків і монахів, у четвертому – про шлюб, у п'ятому – про церковні злочини і покарання.

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

У 1298 р. папа Боніфацій VIII розпорядився зібрати декретали пап, видані після Григорія ІХ, і включити їх у його “Декрет” як шосту книгу, незважаючи на те, що компіляція Боніфація сама, у свою чергу, розділена на 5 тематичних розділів – книг (libri).

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

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

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

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

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

**11.3. “Кодекс” Католицької Церкви**

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

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

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

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

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

**11.4. Правові джерела протестантських церков**

У протестантському світі із самого початку всіляко підкреслювалося, що головним і в певному значенні єдиним джерелом церковного права є Священне Писання. Середньовічний “Корпус канонічного права” родоначальниками Реформації відкидався цілком, згодом потреби церковного життя змусили протестантських каноністів визнати відносний авторитет за тими положеннями “Корпусу”, що не суперечили протестантським доктринам.

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

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

**12. ВСТУП ДО ЦЕРКВИ. СКЛАД ЦЕРКВИ**

**12.1. Члени Церкви**

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

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

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

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

**12.2. Таїнство Хрещення**

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

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

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

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

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

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

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

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

Згідно з 84-м правилом Трульського Собору, необхідно хрестити і знайд, якщо точно не відомо, чи були вони хрещені “*Йдучи за канонічними постановами Отців (83 (72) Карф.), визначаємо і про немовлят: щоразу, коли не знаходяться достовірні свідки, що безсумнівно стверджують, що охрещені є, і коли самі вони, через малий вік, не можуть дати потрібн00у відповідь про надане їм Таїнство, потрібно без будь-яких вагань хрестити їх: нехай таке непорозуміння не позбавить їх очищення толикою святинею*”.

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

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

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

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

У православних сім´ях діти отримують Хрещення в ранньому дитинстві. Що ж стосується Хрещення дорослих, то церковні закони вимагають, щоб перед хрещенням вони проходили оголошення. У Древній Церкві чинопослідування оголошення здійснювалося окремо від Хрещення; і оголошені становили особливий розряд неповноправних членів Церкви. Тривалість перебування в чині оголошених могла бути різною: від багатьох років до декількох днів. Вона залежала від духовної зрілості оголошеного. Для оголошення охрещуваних у давнину виділялася Чотиридесятниця Великого Посту, а саме Хрещення відбувалося у Велику Суботу.

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

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

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

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

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

Не всяка особа допускається до восприємництва. Від восприємництва усуваються батьки охрещуваного, монахи (“Номоканон” при Великому Требнику, ст. 209, 84), малолітні (“Книга про посади пресвітерів парафіяльних”). За указом Св. Синоду від 23 травня 1836 р. хрещеними батьками могли бути особи, які досягли церковного повноліття – 14 років. Не допускаються бути хрещеними батьками і інославні, хоча в “Книзі про посади пресвітерів парафіяльних” говориться про те, що інославні можуть бути хрещеними батьками православних, але при хрещенні вони повинні читати Нікеоцаргородський символ без додавання “filioque”.

**12.3. Приєднання до Церкви**

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

Підсумок правотворчості Древньої Церкви з питання про приєднання розкольників і єретиків підводить 95-е прав. Трульського Собору: “*Тих, що приєднуються до Православ'я і до частини спасаємих з єретиків, приймаємо за наступним чиноположення і звичаєм. Аріан, македоніан, новатіан, що іменують себе чистими і кращими, чотиридесятиденників, чи тетрадитів, і аполінаристів, коли вони дають рукописання і проклинають усяку єресь, яка не навчає так, як навчає Свята Божа Кафолична й Апостольська Церква, приймаємо, ставлячи печать, тобто, помазуючи святим миром спершу чоло, потім очі, і ніздрі, і вуста, і вуха, і ставлячи печать їх говоримо: Печать дару Духа Святого. А про колишніх павліан, які потім до Кафоличної Церкви звернулися, постановлено: перехрещувати їх обов´язково. Євноміан же, що однократним зануренням охрещуються, і монтаністів, іменованих тут фригами, і савеліан, які дотримуються думки про синоотцівство, і тих, що інше нетерпиме чинять, та всіх інших єретиків (тому що багато тут таких, які найбільше виходять з Галатської країни): всіх, котрі з них бажають приєднаними бути до Православ'я, приймаємо наче язичників. У перший день робимо їх християнами, у другий оголошеними, потім на третій заклинаємо їх, із трикратним подувом в обличчя, і у вуха: і таким чином оголошуємо їх і змушуємо перебувати в Церкві і слухати Писання, і тоді вже охрещуємо їх. Також і маніхеїв, валентиніан, маркіонітів, і їм подібних єретиків. Несторіани ж повинні творити рукописання і віддавати анафемі єресь свою, і Несторія, і Євтихія, і Діоскора, і Севіра, та інших начальників таких єресей, і їхніх однодумців, і всі вищевказані єресі: і потім нехай приймають святе причастя*”.

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

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

**12.4. Втрата церковної правоздатності**

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

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

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

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

Крім кліру і мирян – станів, що виникли одночасно з початком буття самої Церкви, історично в ній склався ще один особливий стан – ченці. Причому не можна уявляти Церкву, яка складається наче б то із трьох станів: кліриків, мирян і ченців. Думка А.С. Павлова про те, що “між цими двома класами (мирян і кліриків) утворився у Православній і Католицькій Церкві ще третій стан: чернецтво”, уявляється неточною. монахи, як відомо, можуть бути як кліриками, так і особами, що не мають висвячення, і в цьому значенні мирянами. Виділення чернецтва у складі Церкви обгрунтоване на іншому принципі, ніж поділ усіх членів Церкви на два основних стани: мирян і кліриків.

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

**13 ІЄРАРХІЯ. ХІРОТОНІЯ**

**13.1. Вищі і нижчі клірики**

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

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

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

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

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

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

**13.2. Обрання на священні ступені**

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

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

Феофіл Олександрійський у 7-му правилі так описує порядок обрання: *“Весь собор священнослужителів нехай погодиться й нехай обере, і тоді єпископ нехай випробує обраного, і за згодою священства нехай здійснить рукоположення серед церкви, у присутності народу, і при проголошенні єпископа, коли може і народ свідчити про нього*”.

**13.3. Хіротонія**

Найважливішим актом поставлення на священні ступені для священнослужителів є хіротонія (рукоположення). Для того, щоб хіротонія була дійсної і законною, потрібно дотримання ряду умов, що стосуються як осіб, що рукопокладають і рукополокладаються, так і самого здійснення Таїнства.

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

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

Зонара у тлумаченні на це правило писав: “Якщо вони рукоположені в єпископи чи пресвітери чи диякони, то ті, хто приєднєються з них до Церкви, залишаються у клірі у своїх ступенях”.

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

Нині наша Церква визнає дійсність хіротоній, здійснених у Католицькій, Старокатолицькій і нехалкидонських Церквах. Проте, неможливо визнавати благодатним ієрархічне значення протестантських ординаційНемає підстав сумніватися в дійсності рукоположень, здійснених у новітніх відділеннях від Православної Церкви, подібних до грецьких старостильників, але Російська Православна Церква у свій час не визнала дійсності обновленських висвячень.

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

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

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

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

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

Друга умова дійсності хіротонії полягає в тому, щоб вона відбувалася у певному порядку: від нижчих ступенів до вищих, щоб ніхто не поставлявся на вищий ступінь, минаючи нижчий. Термін перебування на кожному з ієрархічних ступенів не визначений у канонах. Водночас у них передбачене наступне: кандидат на більш високий ступінь має встигнути виявити здатність до заняття її гідним виконанням свого служіння на нижчому ступені (Сард. 10; Двократ. 17).

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

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

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

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

Обов´язковою умовою чинності рукоположення в єпископа є те, що воно не повинно здійснюватися на місце архиєрея, який законно займає кафедру.

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

Серед злочинів Максима Кініка Зонара згадує і симонію. Наявність гріха симонії при поставленні на священний ступінь, відповідно до канонів, є такою обставиною, яка скасовує дію благодаті, робить рукоположення недійсним.

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

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

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

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

**14. СВЯЩЕННА Й УРЯДОВА ІЄРАРХІЇ**

**14.1. Священна ієрархія**

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

**14.2. Урядова ієрархія єпископського ступеня**

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

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

Так, носії вищого єпископського ступеня священства як члени урядової ієрархії можуть носити титули пап, патріархів, католікосів, екзархів, примасів, митрополитів, архиєпископів і хорєпископів.

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

**14.3. Урядова ієрархія пресвітерського і дияконського ступеня**

Існують різні ступені урядової ієрархії і для пресвітерів. У Російській Церкві нині є священики, протоієреї і протопресвітери; у чернецтві – ієромонахи, ігумени й архимандрити. У дияконського ступеня, крім власне дияконів, ми знаємо також протодияконів і архидияконів.

**14.4. Відмінність ступенів священства від ступеня урядової ієрархії**

Усі ступені урядової ієрархії, на відміну від священних ступенів, історичного походження. Вони встановлюються і скасовуються самою Церквою, котра то збільшує, то зменшує їхню кількість.

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

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

**15. ЦЕРКОВНОСЛУЖИТЕЛІ**

**15.1. Хіротесія церковнослужителів**

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

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

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

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

**15.2. Ступені церковнослужителів**

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

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

Із мирян виконавці церковнослужительських обов'язків переходили в розряд кліриків. Цей процес у латинських Церквах відбувався швидше, ніж у грецьких.На час 4-го століття ієрархія церковнослужителів була повністю сформована. В Східній та Західній Церкві до неї входили такі ступені: іподиякон(субдиякон), аколуфи, екзорцисти (заклинателі), читці, остіарії (привратники), співці (на сході, деякий час), - також церковнослужительські посади: фоссори (гробокопателі), ексцептори (записували мученицькі акти), герменевти.

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

**16. ВИМОГИ ДО КАНДИДАТА СВЯЩЕНСТВА. ПЕРЕШКОДИ ДО ВИСВЯЧЕННЯ**

**16.1 Нездатність до священства**

Священнослужителі є духовними керівниками і наставниками народу Божого. Тому кандидати священства мають відрізнятися глибиною і міцністю віри, високими моральними якостями, бездоганною репутацією. Далеко не всі християни можуть бути рукоположені чи поставлені в церковнослужителі. Необхідно, щоб кандидати священства відповідали певним вимогам. Невідповідність їх цим вимогам стоїть на перешкоді до священства.

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

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

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

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

**16.2. Види перешкод**

Деякі каноністи поділяють перешкоди до священства на ті, котрі обумовлені недоліками того, кого рукопокладають, і перешкоди, зв'язані із здійсненням злочинів. “Другий розряд канонічних перешкод, – відзначав А.С. Павлов, – має своїм джерелом злочини чи такі діяння члена Церкви, які якщо не з точки зору карного, то з точки зору канонічного права повинні бути визнані злочинами. Сюди відносяться: 1) відпадіння від віри, не змушене муками (Апост. 62, I Всел. 10, Анкір. 3); 2) єресь... (І Всел. 19, Канонічне послання Афанасія до Руфіана); 3) оскоплення себе й інших...; 4) усі так звані плотські гріхи, які полягають у порушенні сьомої заповіді Закону Божого (Апост. 61, Неокес. 9, 10). Винні і викриті у всіх цих злочинах, за древніми церковними правилами, піддавалися публічному покаянню. Звідси загальне канонічне положення; хто раз піддався публічному церковному покаянню, той назавжди усувається від рукоположення в церковноієрархічні ступені”.

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

**16.3. Перешкоди фізичного характеру**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**16.4. Перешкоди духовного характеру**

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

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

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

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

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

80-е Апостольське правило говорить: “*Того, хто від язичницького життя прийшов, і хрестився, чи від порочного способу життя повернувся, не є праведно одразу поставляти в єпископа. Бо несправедливо ще не випробуваному бути вчителем інших, хіба тільки із благодаті Божої це влаштується”.* Згідно із 2-м правилом I Вселенського Собору; ця норма поширюється і на пресвітерів, а відповідно до 3-го правила Лаодикійського Собору – на все священство взагалі:“*Недавно хрещених не личить поставляти в чин священицький*”.

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

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

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

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

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

Від кандидата священства вимагаються вчительство, уміння наставляти паству. У Посланні до Тита сказано апостолом, що єпископ повинен мати “*силу й наставляти в здоровому вченні і викривати противників*” (Тит. 1, 9). А для цього потрібні грунтовна підготовка, тверде знання віровчення.

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

**16.5. Перешкоди соціального характеру**

Одні з них стосуються сімейного стану ставленика, інші – його обов'язків перед державою, треті – його суспільної репутації.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**16.6. Випробування кандидатів**

Не про всі перешкоди до рукоположення тієї чи іншої особи може бути відомо. Тому канони наказують піддавати ставлеників попередньому випробуванню або публічно, у присутності всієї громади (7 прав. Феоф. Олекс.), або таємно, через сповідь, яка відбувається перед рукоположенням (9 прав. Неокес. Соб.; 9 прав. Нік. Соб.).

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

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

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

Ставленик у єпископа в чині наречення урочисто сповідає православні догмати, виявляючи тим самим перед сонмом єпископів, кліриків і народом чистоту своєї віри.

**17. ПРАВА Й ОБОВ'ЯЗКИ КЛІРИКІВ**

**17.1. Права і привілеї кліриків**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**17.2. Обов'язки кліриків**

Правам завжди відповідають обов'язки. Особливі обов'язки лежать і на духовних особах. Але мова йде в нас не про службові обов'язки кліриків, а про ті обов'язки, які пов'язані з їхнім способом життя і моральних норм, яким вони мають підкорятися.

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

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

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

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

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

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

Щоб уникнути спокуси правила забороняють овдовілим чи неодруженим клірикам тримати в себе вдома сторонніх жінок: *“Великий Собор без винятку постановив, щоб ні єпископу, ні пресвітеру, ні диякону, і взагалі нікому з тих, що перебувають у клірі, не було дозволено мати в будинку жінку, що живе разом, хіба матір, чи сестру, чи тітку, чи тих тільки осіб, котрі далекі будь-якої підозри”* (3 прав. І Всел. Соб.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**18. ВИЩА ВЛАДА В ЦЕРКВІ**

**18.1. Кафоличність Церкви**

Церква Христова – Божественна установа, у якій здійснюється спасіння й обоження людини. Одна з властивостей Церкви, відображених у 9-му Символі віри, – кафоличність, соборність. Кафоличність 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 еклезіологічому 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 кафоличність 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 ХІХ 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. 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 Кафоличній Церкви ми знаходимо в архиєпископа Василія (Кривошеїна). “Помісна Церква, – писав він, – не є тільки частиною Кафоличної Вселенської Церкви, але її повним виявленням. Цілковитим незменшеним виявленням у визначеному місці. Вона є Кафоличною Церквою в певному місці, тотожною з Вселенською Кафоличною 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 Кафоличної Церкви виявлена в кожній помісній Церкві, які не є “частинами” Вселенської, але не можуть однак, бути просто ототожнені з нею”.

**18.2. Вища влада в Церкві**

Єдине і внутрішньо єдине Тіло Кафоличної 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.

**18.3. Вселенські Собори**

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

У канонах немає визначень, які стосуються Вселенських Соборів: їхнього складу, повноважень, умов скликання, інстанцій, правочинних їх скликати. І це не випадково. На відміну від римсько-католицької еклезіології та каноніки, що ставлять Вселенські Собори в підлегле становище 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, харизматчного 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 архієреїв. Голос їх міг бути вислуханим на Соборі. Відомо, яку велику справу зробив на Нікейському Соборі святий Афанасій Великий, який прибув до Нікеї зі своїм єпископом – святим Олександром 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.

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 непогрішний; саме в них і виявлена сповідувана нами непогрішність Церкви.

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 – I 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 еклезіологічому 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 архиєпископа 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, 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.

**18.4. Критика католицького вчення про верховенство в Церкві**

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

Новітню спробу обгрунтування домагань Рима на вселенську юрисдикцію здійснив Перикл-П´єр Жоанну у книзі “Папа, Собор і Патріархи в канонічній традиції до ІХ 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

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 Адріянові: “Ваша Святість одержала у спадщину престол Божественного апостола Петра, ...дотримуючись церковного передання та волі Божої, цей престол керує (πρυτανεουσα) церковною ієрархією”. Цитує Жоанну також ченців Феодосія та Феодора, котрі у посланні до папи Мартина I зі східною пишністю іменують його “верховним та апостоличним папою, главою всієї священної ієрархії під сонцем, папою самодержавним і вселенським, князем апостоличним”.

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

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

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

Еклезіологічна 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, довіреній піклуванню єпископа... Це не влада монарха, від якого все залежить, а це влада primus inter pares (першого серед рівних)”.

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

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

**18.5. Цезарепапізм і його критика**

Добре відоме традиційне для західної полеміки обвинувачення Православної Церкви в цезарепапізмі. Обвинувачення безпідставне, оскільки домагання окремих візантійських і російських імператорів, що не мали під собою грунту 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.

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 кафоличний єпископат.

**19. ЦЕРКВА ТА ТЕРИТОРІЯ. ЦЕРКОВНА ДІАСПОРА. АВТОКЕФАЛЬНІ Й АВТОНОМНІ ЦЕРКВИ**

**19.1. Територіальний принцип церковної юрисдикції**

Вселенська Церква складається з окремих помісних Церков. Помісні Церкви 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 еллінізаціі 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

Іншим відступом від територіального начала в розмежуванні юрисдикції є право Патріаршої ставропігії. Слово “ставропігія” походить від грецьких слів “σταυρος” (хрест) і “πηγω” (ставити). Поставлення хреста єпископом при заснуванні церкви чи монастиря є символом їхньої канонічної залежності від нього

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.

**19.2. 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 інославними 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 інославних 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 розкольницьку 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 пределе, раніше видання законів про донатистів, які стали кафоличними, належали до тих престолів, єпископами яких переконані були приєднатися до кафоличного єднання...*”

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 кафоличні, і ті, що повернулися від країни Донатової, розділяють між собою єпархії. …Якщо ж трапиться бути єдиному місцеві; тоді нехай надається тому, до якого в більшій близькості виявиться. Якщо ж буде однаково близько до обох престолів; тоді нехай надійде до того, котрого народ обере*”.

Що стосується територіальної близькості, то, як виходить із 24 (17)-го правила Карфагенського Собору, Нумідійський примас втратив юрисдикцію над Церквою Мавританії Ситифенської “*через її віддаленість*”. У “Підаліоні” у тлумаченні 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.

**19.3. Автокефальні Церкви**

Вселенська Церква складається з автокефальних помісних Церков. Значення терміну “автокефалія” змінювалося. Як ми вже знаємо, “автокефальними” у візантійську епоху називалися архиєпископії, 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 загальновизнана, 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

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). 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.

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, раніще соборного розгляду, не тільки не підлягають встановленій правилами епітимії, але й гідні честі, що належить православним. Тому що вони засудили не єпископів, а псевдоєпископів та псевдовчителів, і не розколом припинили єдність Церкви, але постаралися оберегти Церкву від розколів і поділу*”. Це правило поширюється і на вірний православний єпископат однієї з частин Церкви, вища влада якої відійшла від істини. У таких обставинах, за твердженням російських каноністів, 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.

Сутність автокефалії в тому, що автокефальна церква має самостійне джерело влади. Її перший єпископ, її глава поставляються своїми архиєреями. II Вселенській 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 благоговійнійших єпископів*”. Халкидонський Собор, позбавляючи незалежності діоцези Понта, Іраклії й Асії, надає Константинопольському престолу поставляння митрополитів у цих областях (прав. 28). Оскільки для архіпастирської хіротонії нормальним чином потрібна участь трьох єпископів, а поставляння здійснюється на кафедру, 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 непогрішність 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.

**19.4. 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, Руська Церква до 1448 р. територіально, етнічно й політично відособлена від Церкви-Матері, мала лише обмежену залежність від Константинопольського престолу, чим рішуче відрізнялася від грецьких митрополій. У цьому значенні вона може бути прикладом церковної автономії. Головна відмінність між Церквами автокефальними й автономними полягає в тому, що перші мають самостійну низку апостольського спадкоємства, і їхні єпископи, включаючи і першого серед них, поставляються архиєреями цих Церков, а автономні Церкви такої незалежності позбавлені, їхні перші єпископи поставляються архипастирями кіріархальної Церкви. З цього випливають й інші обмеження самостійності автономної Церкви. Її статус, устав, затверджується Церквою кіріархальною, що теж є вираженням канонічної залежності. Святе миро автономні Церкви одержують від Церкви кіріархальної, вони також беруть участь у витратах на утримання вищої влади кіріархальної Церкви. Перші єпископи автономних Церков підсудні вищій судовій владі Церкви кіріархальної. Свої відносини з іншими Церквами автономна Церква здійснює за посередництвом Церкви кіріархальної.

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 митрополичі округи чи єпархії.

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

**20.1. Утворення помісних Церков**

Древні митрополії. Кожна автокефальна помісна Церква являє собою сукупність декількох єпископій, тому вона повинна мати органи своєї єдності, наділені адміністративною владою, що здіймається 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 складалися 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).

“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*”.

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 Диоклетіана, що збільшив кількість провінцій і зробив їх основною одиницею територіального поділу імперії, за єпископами столичних міст провінцій-метрополій поступово закріпилося найменування митрополитів. Ними стали ті ж “*перші єпископи всякого народу*” (Апост. 34), тому що поділ імперії на провінції зберіг сліди етнічної карти недавнього минулого. Так, назва провінції Галатія походить від народу, що населяв її, – еллінізованих галатів, а Фрігії – фрігів.

**20.2. Екзархати**

Новий етап у процесі зміцнення помісних Церков припадає на середину IV сторіччя. У 6-му каноні Сардикійского 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 випливає 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”. 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.

**20.3. Становлення Патріархатів**

Процес церковної централізації спрямований був на те, щоб привести церковну організацію у відповідність до того нового адміністративного поділу, що склався в IV сторіччі. За св. рівноапостольного Костянтина Великого імперія була розділена на чотири префектури: Італію, Галлію, Іллірик і Східну префектуру, найбільшу з усіх. Разом з Ілліриком префектура 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 Фессалониках 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 Вселенській Собор постановив: “*Константинопольський єпископ нехай має перевагу честі після Римського єпископа, тому що місто це є новий Рим*” (3 прав.). Цей Собор включив до юрисдикції Константинопольського єпископа, крім Фракійського, також Азійський і Понтійський діоцези (прав. 28). У латинській половині імперії влада Римського єпископа поширилася спочатку на Італію, крім Равенської та Міланської Церков, а потім і на весь Захід. Вже Нікейський Собор надав першість честі в Палестині єпископу Елії-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 Трулльского 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 значенняЙмовірно, 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 Трулльского Собору: “*Оскільки ми побачили, що в деяких Церквах диякони мають церковні посади, і тому деякі з них, дозволивши собі зухвалість і свавілля, председят 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 “Синопсиса” Стефана Ефеського, а звідти, через Аристина, – до “Кормчої” св. Сави і, отже, – до нашої друкованої “Кормчої” (гл. 40) Прихильником цього курйозного вчення був і знаменитий Вальсамон.

**20.4. Нові автокефальні Церкви**

Крім древньої Кіпрської Церкви, споконвіку автокефальної, і заснованої за імператора св. Юстиніана автокефальної архиєпископії 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 архиєпископ Охридський, що мислився як правонаступник древніх архиєпископів 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 архиєпископу Тирновському Патріарший титул. Удруге болгарська церковна автокефалія була втрачена після загибелі Болгарської держави під натиском османських турків. До середини XVIII століття проіснувала автокефальна Охридська архиєпископія, проте клір цієї південнослов’янської Церкви був еллінізований. Нове відновлення церковної незалежності болгарського народу відбулося вже в ХІХ 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 архиєпископія була заснована в Сербії на початку XІІІ сторіччя, за сина великого жупана Неманя Стефана Першовінчаного. Автокефальним архиєпископом став молодший син Неманя – афонський чернець св. Сава. У 1346 р., за короля Стефана Душана, собором сербських єпископів архиєпископ 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

Російська Православна Церква – дочка Константинопольського Патріархату – самовільно проголосила автокефалію в 1448 році, і тільки через 150 років Константинополь визнав її автокефальний статус та патріарший титул за її предстоятелем.

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

Історія Грузинської Церкви рішуче відрізняється від історії Балканських Церков, у якій багато паралельних ліній. Грузинське християнство значно давніше слов'янського. Вже в IV столітті, завдяки апостольському подвигу св. Ніни, грузинський народ був просвічений 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 Архиєпископа Антіохійського (що пізніше і тепер іменується Патріархом Сходу), проте з дуже широкою автономією, оскільки через майже постійні воєнні дії на візантійсько-перському кордоні зв'язки католікосата з Антіохійською кафедрою були утруднені. Католікосами називаються також Патріархи Вірменської церкви, що відокремилася 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 XІV 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 насильно 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 Тихоном, Предстоятель Грузинської Церкви одержав титул Католікоса-Патріарха. Канонічне спілкування між Російською і Грузинською Церквами було відновлене в 1943 р.

**20.5. 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 архиєпископами (Кіпрська, Елладська й Албанська) і митрополитами (Православні Церкви в Польщі, у Чехо-Словакії 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. Гидулянов, “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”. 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.

**20.6. 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 помісні 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 однодумність, 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 первоієрарха – 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 перефраз 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 первоієрархів 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 первоієрархом підлеглих єпископій, іншими словами, надає йому право візитації.

Нарешті, згідно з 14-м правилом Двократного Собору, підлеглі первоієрарху 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...*”

У правилах, однак, визначені і межі влади Первоієрарха. У справах, що стосуються всієї помісної Церкви, він не може вирішувати нічого важливого без згоди собору єпископів (Апост. 34, 74; Антіох. 9, 19). Первоієрарх 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 первоієрарх міг діяти лише як адміністративна влада, але не як архиєрей: він не вправі був тут ні рукопокладати, ні вчити, ні здійснювати які-небудь архиєрейські дії без згоди місцевого єпископа (Кормч. гл. 58; Відповідь єп. Кіпрського Іоана III). При рішенні церковних справ Первоієрарх 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.

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 первоієрарха 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.

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).

**20.7. 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

**20.8. 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, обгрунтовуючи 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 ввійшло в усі зводи правил. У цьому посланні Собор відкидає право Римського папи приймати апеляції на судові постанови собору африканських єпископів. Але після навали вандалів – аріан – знекровлена Африканська Церква була змушеною шукати захисту в папи. 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.

**21. ВИЩЕ УПРАВЛІННЯ РИМСЬКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ**

**21.1. 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 первосвященика прийняти покладену на нього відповідальність, необхідно, щоб відмова була зроблена ним із власної волі, без примусу, і висловлена цілком однозначно.

Вироки та декрети римського первосвященика 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 Вселенськіх 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.

**21.2. 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, позв’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.

**21.3. 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 Первосвященика на чергові і надзвичайні консисторії, у яких головує Римський первосвященик.

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

**21.4. Легати**

Римський первосвященик призначає легатів 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.

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

**21.5. 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 грунтуються 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.

**22. ВЛАДА ВЧЕННЯ**

**22.1. Три види церковної влади**

Подібно до того як подвиг Засновника Церкви Христа Спасителя з’явився виконанням трьох вищих служінь: Пророцького, Первосвященицького 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.

**22.2. 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 дусі 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.

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, що тягне за собою відторгнення від Тіла Церковного тих, хто помиляється й уперто тримається єретичних вчень

Господь “*хощет всем спастися и в разум истины приити*”; до віри у Христа покликані всі люди, без винятку. Тому Своїх учнів – апостолів – Христос призвав “*проповідуйте Євагнгеліє 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 недбальстві і лінощах, нехай буде позбавлений сану*”.

Повна влада проповідувати в Церкві належить єпископам. Тому канони забороняють посвячувати в єпископи християн, які мало випробувані у вірі і недостатньо розуміють учення Церкви.

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 єресь, для протидії їй усім пресвітерам заборонено було проповідувати в церквах.

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.

**22.3. Місіонерство**

Проповідь Євангелія серед нехристиянських народів називається місіонерством. Місіонерське служіння 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 випливають 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.

**22.4. 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 сповідування й обіцянки архиєрейської” – так званій “єпископській клятві”. Високим авторитетом у Церкві користуються книги, видані в новий час Церковною владою: “Катехізиси”, особливо митрополита Петра Могили і митрополита Філарета, і “Послання Патріархів Православної Кафоличної Церкви про православну віру”, складене на Єрусалимському Соборі 1672 р.

**22.5. 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”,..*

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 Aп., 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 Кафолична 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 єресі видавала розпорядження про спалення творів єретиків. Імператор Костянтин у зв’язку з осудом аріанської єресі на Нікейському Соборі видав едикт про спалення всіх книг Арія і його учнів. Імператор Аркадій наприкінці IV ст. звелів знищити книги евноміан і монтаністів. В Олександрії за вимогою архиєпископа 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 знущання, і брехливі писання, вигадувані проти чесних ікон, потрібно віддавати до єпископії Константинопольської, щоб покладені були з іншими єретичними книгами. Якщо ж знайтеться, 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 збереженим книгами більш ретельно вивчити характер єресі, щоб успішніше протидіяти їй.

Оскільки, проте, “заборонені” і “відречені” книги були все-таки в обігу серед народу, ієрархиєю складалися списки “відречених книг”. На Заході ця практика стала загальним правилом і була централізованою

В наш час, признаками такої цензури являється видання богословских та богослужбових книг синодальними установами, з благословення патріарха чи єпархіального єпископа.

**23. ВЛАДА СВЯЩЕННОДІЙСТВА**

**23.1. 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

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 предначинательныя, 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.

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

Центральне місце у християнському богослужінні 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 заміняється антимінсом (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 антимінсу 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.

**23.2. 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 здіснене в них положення мощей із звичайною молитвою*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. Найсвященніше 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 истиннаго Агнца Христа Бога нашего. Почитая древние образы и сени, преданныя 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, вземлющаго грехи мира, Христа Бога нашего, на иконах представляти по человеческому еству, вместо ветхаго Агнца: да чрез то созерцая смирения Божественнаго 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 Агнця. У ньому засуджується взагалі використання старозавітних “*образов и сеней*” для *зображення “нової благодаті*”.

“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 Українській Церкві від самого початку прийнятий і канонізований візантійський стиль іконопису

З моменту освячення храм стає святим місцем – res sacra. Деякі частини і предмети храму стають недоторканними для мирян. Через царські врата ніхто не може проходити, крім осіб, які священнодіють.

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*”.

Для мирян і нижчих кліриків недоторканний 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 некоторыя животныя, или овощи, вопреки учреждению, кроме новых класов, или винограда в надлежащее время, да будет извержен из священнаго чина. Да не будет же позволено приносити 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.

Щодо священних сосудів і ризничних речей, освячених використанням при відправленні богослужіння, не допускається профанації. Їх заборонено використовувати для життєвих потреб: “*Сосуд златый, или сребряный 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, єлеосвячення 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 священиків 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.

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

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. Великоднє 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 насмілиться 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 любопрительно 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 святійше свято за звичаєм іудеїв. Нам указав Спаситель інший шлях. У згоді дотримуючись його, улюблені браття, ми самі усунемо від себе ганебну про нас думку іудеїв, начебто незалежно від їхніх постанов ми вже і не можемо зробити цього”.

У 1-му Посланні Отців I 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 I 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).

**24. УРЯДОВА ВЛАДА ЦЕРКВИ ЦЕРКОВНЕ ЗАКОНОДАВСТВО**

**24.1. Законодавча церковна влада**

Владу церковну прийнято розділяти на владу повчання, священнодійства 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, яке було видане і видається різними церковними установами: від найвищих і непогрішних – Вселенських Соборів – до монастирів і братств, що видають законоположення на основі статуарного 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 непогрішність.

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 пещися 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 Церкви, 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, замінялися 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

**24.2. 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 промульгацією) та його обнародуванням, публікацією, проходить певний термін. Не завжди закон набирає чинність 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 отменяти, или, кроме предложенных правил, приимати 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 единаго 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).

**25. ЦЕРКОВНЕ УПРАВЛІННЯ ТА НАГЛЯД. РОЗПОРЯДЖЕННЯ ЦЕРКОВНИМ МАЙНОМ**

**25.1. 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

Що стосується заміщення церковних посад, то воно, природно, здійснюється компетентною церковною владою відповідно до канонів та інших церковних законоположень. Заміщення церковних посад – це сфера церковного життя, де протягом всієї історії Церкви особливо 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.

**25.2. 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.

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.

**25.3. 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 потрбе 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 Корінфянам: “*Хіба не знаєте, що священнослужителі живляться від святилища? що ті, які служать жертовнику, беруть частку від жертовника? Так і Господь звелів тим, які проповідують Євангеліє, жити від благовіствування*” (1 Кор. 9, 13–14).

Церква не може не мати у своєму розпорядженні майно, але юридичний характер її відношення до цього майна визначається зовнішнім церковним правом, він залежить від статусу Церкви в державі. У перші 3 століття в Римській імперії ні Вселенська Церква, ні окремі церковні установи, будь то єпископії чи парафії, не мали права юридичної особи, хоча фактично якоюсь власністю вони 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 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 грунті 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 власниках 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.

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, одежі на престолі і жертовнику). 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 сребряный 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, духівництва і для задоволення загальноцерковних потреб, наприклад, на утримання духовних шкіл.

**25.4. Утримання духівництва**

Історично утримання духівництва, що служить при церквах, складалося з плат за требовиконання, з доходів від земельних володінь і штатного жалування з державної скарбниці, а також з руги міським ружним церквам. Що стосується плати за требовиконання, то за церковними законами вона повинна бути добровільною. Духовні особи, що вимагають заздалегідь визначеної плати за требу, 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 причащання не брати нічого.Нині духівництво утримується винятково на добровільні пожертвування православного народу, які надходять у формі плати за треби, тарілкового збору, доходів від продажу свічок. Із цих засобів, у залежності від розмірів загальних доходів парафії, духовним особам призначаються тверді оклади.

**25.5. 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 Аристина 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 собственнаго клира иконома, который бы распоряжался церковным имуществом, по воле своего епископа, дабы домостроительство церкви не без свидетелей было, дабы от сего не расточалося ея имущество, и дабы не падало нарекание на священство. Аще же кто сего не учинит, таковый повинен Божественным правилам*” (прав. 26).

З появою парафій управління парафіяльним майном лягало на парафіяльне духівництво, а з виникненням монастирів – на монастирських настоятелів, причому під началом настоятелів і в монастирях запроваджувалася посада економа.

**26. ЦЕРКОВНИЙ СУД**

**26.1. Суд у Древній Церкві**

Судова влада становить частину церковної урядової влади. Земна войовнича 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 согрішить проти тебе брат твій, піди і викрий його між тобою і ним одним; якщо послухає тебе, то придбав ти брата твого; якщо ж тебе не послухає, візьми з собою ще одного 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. На сором вам кажу: невже немає серед вас ні одного розумного, який міг би розсудити справи між братами своїми? Але брат з братом судиться, та ще й перед невірними. І те вже зовсім сором для вас, що ви судитесь між собою. Чи не краще б вам залишатися скривдженими? чи не краще б вам терпіти нестатки?*” (1 Кор. 6; 1, 3-7).

Слідуючи наставлянням апостола, християни перших століть уникали язичеських судів і представляли у зв’язку з цим свої суперечки на суд єпископів. Вони робили це тому, що якщо б християни позивали між собою в судах язичеських, вони б принижували в очах язичників моральну висоту своєї віри. До того ж римське судочинство передбачало здійснення ідолопоклонницької церемонії – паління фіміаму богині правосуддя Феміді.

**26.2. 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 перебегает к светским судилищам...* 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

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

**26.3. Церковний суд у Древній Русі**

На Русі, в епоху її Хрещення діюче цивільне право не вийшло ще за рамки звичаєвого народного права, його не можну 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 й 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

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

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, згвалтування, 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, вигнання 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.

**26.4. Церковний суд у новітній період Української 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 шлюборозлучні. Хоча, природньо рішення в таких справах церковної влади не мають цивільно-правових наслідків.

І нарешті, вся сфера церковної покаянної 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.

**26.5. 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 верхононо пастиреначальника і правителя – єпархіального архиєрея. За 32-им Апостольским 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 умрети 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.

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 обвиняесый в чем-либо, необходимо сам дожен 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: “*Врочем да будет изследываемо, не по малодушию ли, или распре, или по какому-либо подобному неудовольствию епископа, подпали они отлучению. И так, дабы о сем происходити могло приличное изследование, за благо признано, чтобы в каждой области дважді в год были 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*”.

**27. ЦЕРКОВНІ ПОКАРАННЯ**

**27.1. Покарання для мирян**

Злочин тягне за собою покарання. Особливість покарань, що застосувуються духовними судами, будь то єпископський суд чи таємний духівника, полягає в тому, що головна мета їх не у відплаті і навіть не в захисті церковного народу від злочинних дій, а у лікуванні хворобливих станів душі самих грішників. Покарання 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 (αϕορισμοσ, 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*”.

Але древні канони вимагають від того, хто розкаявся, щоб покаяння його було очевидним, не лицемірним, і цілковитим. Мале відлучення пов´язане було у Древній Церкві з публічним покаянням. У ІІІ 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: слушав Писания и учения, да изженется, 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 колінопреклоненними. 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 жертовних 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 оныя 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 врачуемаго, и ко уврачеванию достаточным почитати не время, (ибо какою исцеление может быти 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 покаянне делание, починаючи з того щабля, на якому застала їх загрожуюча смертю хвороба.

**27.2. 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

Отже, найважче покарання для духовної особи – позбавлення сану (καϑειρεσις). За святими канонами воно накладається за ті злочини, за які мирянин піддається відлученню від Святих Таїн. За 73-м правилом Василія Великого позбавляються сану ті, що відійшли у 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 Василія Великого).

Позбавлення сану визначається раз назавжди. Згідно із 3-ім правилом Василія Великого, священний сан, раз знятий, не може бути поверненим. Позбавлення вищого ступеня передбачає позбавлення всіх нижчих ступенів, позбавлення священства взагалі. Якщо б позбавлений сану, нехтуючи вироком церковного суду, осмілився на відправлення священнослужіння, тоді він на підставі 28-го Апостольського правила за такий злочин підлягав би анафемі: “*Якщо хто, єпископ, чи пресвітери, чи диякони, справедливо за явні провини позбавлений сану, наважиться торкнутися служіння, колись йому дорученого, такий цілком нехай відсічеться від Церкви*”.

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 і degradatio). Але низложений клірик, згідно з католицькими уявленням, залишається все-таки кліриком.

Дисциплінарна практика знає і таке покарання для духовних осіб, як заборона священнослужіння. 8-м правилом І 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 сідалище і честь священнослужителів.

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, свіщеннослужіння заборонялося клірикам, підозрюваним у злочинах, навіть якщо провина їх не доведена.

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.

**28. ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА ТА ІНШІ КОНФЕСІЇ**

**28.1. 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 Церки 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 Дионисія 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 Кафоличної 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 відчужилися; розкольниками – тих, які розділилися в думках про деякі предмети церковні та про питання, що допускають вилікування; а самочинними зборищами – зібрання, які складаються непокірними пресвітерами чи єпископами, та ненавченим народом...н*” (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).

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 привласнивши 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.

До Василія Кесарійського питання про приєднання до Кафоличної 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 Кафоличної 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 глаголемые в них вірні, після вивчення Символу віри, нехай будуть помазані святим миром*” (7-е прав. Лаод.Собору). “*Тих, які навертаються від єресі, так званих фригів*” (тобто монтаністів) Лаодикійський Собор своїм 8-м правилом постановив приєднувати через Хрещення.

8-е та 19-е правила І Нікейського Собору, 7-е та 8-е правила Собору Лаодикійського і 1-е та 47-е правила святого Василія Великого лягли в основу всеохоплюючої постанови про приєднання до Церкви колишніх єретиків та розкольників, яка відома як 7-е правило Другого Вселенського Собору.

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 Кафоличної 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 кафоличної 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 Василія – про перехрещення “*маніхеїв, валентиніан, маркіонітів та їм подібних єретиків*”.

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 ХІІ 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 архиєпископа Хоматина, у XIII столітті відношення до таїнств католиків у православних було різним.

Але в XV столітті в грецьких Церквах встановлюється єдина практика – возз´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

**28.2. 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 буддизм; певним чином також конфуціанство та індуїзм. Розвинуті форми релігійного культу, богату 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 ХХ столітті. Значна частина населення Африки та частина індійських племен Америки зберігають традиційні племінні язичницькі культури.

У ХХ 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 протестантської місії епохи колоніалізму знає приклади і насильницьких навернень, і підкупу заради навернення до християнства, що інколи розглядалось не як самоціль, я як один із засобів поширення європейської цивілізації та зміцнення залежності колоніальних володінь від метрополій. Але ця практика недостойна християнства.

Проповідь Христа тим, хто не вірує в Нього, за заповіддю Спасителя, здійснюється в дусі 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 відпадіння від Христа через спілкування з невіруючими в Нього. Канони забороняють всіляке 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*”.

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 відпадіння 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 призывати их, и врачевства принимати 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.

**29. ЦЕРКВА ТА ДЕРЖАВА**

**29.1. 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 Промисел Божий, ускладнення суспільних зв’язків призвело до створення держав. За словами єпископа Никодима (Мілаша), “для спрямовування людських законів… до мети, призначеної 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: первосвященицьке, пророцьке й царське. Освячуючи царське служіння в особі першого Царя Ізраїльського Саула, Господь благословив усіляку державну владу, незалежно від форми правління. Благословення дане було Саулу за умови виконання волі Божої. Коли ж Саул порушив заповіді Господні, Бог відкинув його (І Цар. 16,1), звелів Самуїлу помазати на царство іншого обранця Свого – Давида, сина простолюдина Єссея; 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 Своєму Пілату, римському прокуратору в Єрусалимі, 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 кесареве 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 недаремо 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 вдаватися 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, підлягають 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 поширювались державними інстанціями. У цьому відношенні Церква цілком вільна від держави. І колізія, що виникає при цьому, вирішується однозначно. Коли іудейський синедріон хотів заборонити апостолам проповідь учення Христа Спасителя, свв. Петро та Іоан сказали: “*Судіть, чи справедливе перед Богом слухати вас більше, ніж Бога?*” (Діян. 4,19).

Заради безперешкодного і внутрішньо вільного проповідування істини Церква не раз в історії зазнавала гонінь від ворогів Христа. Але і гнана Церква не вправі вдаватися до політичних засобів для свого захисту; християни покликані благодушно терпіти гоніння, не відмовляючи державі, що переслідує їх, у лояльності.

Що ж стосується юридичного статусу, який має та чи інша помісна Церква, то правовий суверенітет на території держави належить державній владі. Отже, вона й визначає правовий статус помісної Церкви. Надаючи Церкві повноту можливостей для безперешкодного виконання нею своєї місії чи обмежуючи ці можливості, державна влада тим самим перед обличчям Вічної Правди чинить суд сама над собою і врешті-решт передрікає свою долю, але Церква не має права відмовляти державі, яка навіть і дискримінує її, у покірності. Вище вимоги лояльності стоїть тільки Божественна заповідь, що дана Церкві, – здійснювати справу спасіння людей за будь-яких умов і за будь-яких обставин. “Коли держава стане відносно Церкви в неприязну, ворожу позицію, – 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 грунті 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 святинею, – 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 благовіствування 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 Кафоличної Церкви: “*Царскому человеколюбию предлежит попещися, чтобы Кафолическая Церковь, благочестною утробою Христу их родившая, и крепостию веры воспитавшая, была ограждена их промышлением; дабы в благочестивыя их времена, дерзновенные человеки не возгосподствовали над безсильным народом, посредством некоего страха, когда не могут совратити 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 ІІ і Валентиніан ІІІ писали єпископам Олександрійської Церкви, коли на чолі зі святим Кирилом боролися за чистоту Православ’я проти несторіанської єресі: “Состояние нашего госудаства зависит от благочестия, так как между ними много общего и родственного. Они поддерживают одно другое и преуспевают одно преуспеянием 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 преуспеянии государства и, предавшись всецело попечению о подданых, 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 сформулюваний принцип, що лежить в основі симфонії Церкви та держави: “*Найбільші блага, даровані людям вищою благістю Божою, є священство й царство, із котрих перше (священство, церковна влада) піклується про божественні справи, а друга (царство, державна влада) керує та піклується про людські справи, а разом, виходячи, із одного й того ж джерела, становлять окрасу людського життя. Тому ніщо не лежить на серці царів, як честь священнослужителів, котрі зі свого боку служать їм, молячись безперестанку за них Богу. І якщо священство буде у всьому благоустроєне і угодне Богу, а державна влада буде по правді управляти ввіреною їй державою, тоді буде цілковита згода між ними у всьому, що служить на користь та благо людського роду. Тому ми докладаємо величезних зусиль до збереження істинних догматів Божих і честі священства, надіючись отримати через це великі блага від Бога та міцно тримати ті, що маємо*”. 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 ІХ ст.): “Світська влада і священство відносяться між собою, як тіло і душа, необхідні для державного устрою так само, як тіло і душа в живій людині. У зв’язку і злагоді між ними полягає добробут держави”. Цю ж думку знаходимо і в актах VII Вселенського Собору: “*Священик є освячення та зміцнення імператорської влади, а імператорська влада за допомогою справедливих законів управляє земним*”.

При симфонічних 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 властию вновь устроен, или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям 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 священики, “*які дерзають бити вірних, які згрішили, чи невірних, які завдали образи*”. В кінці канону говориться: “*Подобает бо священнику Божию вразумляти неблагонравнаго 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 суду местных гражданских начальников. Понеже пятым правилом Антиохийскаго собора поставлено производящих в Церкви возмущение и крамолы обратити к порядку внешнею властию*”.

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 проявилося, наприклад, у зіткненні царя Олексія Михайловича з Патріархом Никоном, обумовленому, крім особистих якостей монарха та Патріарха, впливом новоєвропейських ідей на державну правосвідомість урядових кіл Росіі.

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, протестантської 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 наштовхнулись, звичайно, на спротив світських государів-імператорів, особливо завзятий з боку Генріха IV, що увійшов у протистояння з папою Григорієм VII, яке закінчилося поразкою, а також королів, дрібних феодальних князів, вільних міст. Потужним засобом пап у боротьбі зі світськими государями був інтердикт, заборона здійснювати богослужіння в тій чи іншій державі до того часу, доки піддані не скинуть свого відлученого папою монарха. Але у відстоюванні свого пріоритету папи та католицькі єпископи вдавалися і безпосередньо до матеріальних засобів, до застосування озброєної сили. У результаті Католицька Церква етатизувалась. Папи були повновладними монархами над значною частиною Італії – Папською областю, залишком якої є сучасний Ватикан; багато єпископів, особливо у феодально роздрібненій 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 тягаря 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–ХІХ 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 офіційного називають главою Церкви, і яка звичайно складається більшістю населення, користується перевагою державної Церкви, а права інших релігійних громад виявляються обмеженими, урізаними. Поєднання елементів цієї системи церковно-державних взаємовідношень із залишками традиційної, спадкованої 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 ХХ 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 віросповідання (Греція, Румунія, Болгарія), у других, багатонаціональних, релігію національної більшості (Росія), у третіх особи, що належать до неї, складають меншість, що живе в оточенні або інославних християн (США, Польща, Фінляндія), або іновірців (Сирія, Туреччина, Японія). В одних, нечисленних країнах, Православна Церква має статус державної релігії (у Греції, у Фінляндії), в інших вона відокремлена від держави. Розрізняються й конкретні правові та політичні умови, у яких живуть помісні Православні Церкви. Але всі вони, спираючись як у своєму внутрішньому устрої, так і у своєму відношенні до державної влади на заповіді Христа, на вчення апостолів, на святі канони, на двохтисячолітній історичний досвід християнства, за будь-яких умов знаходять можливості для виконання своїх богозаповіданих цілей і в тому виявляють свою невідмирну природу, своє небесне, Божественне походження.