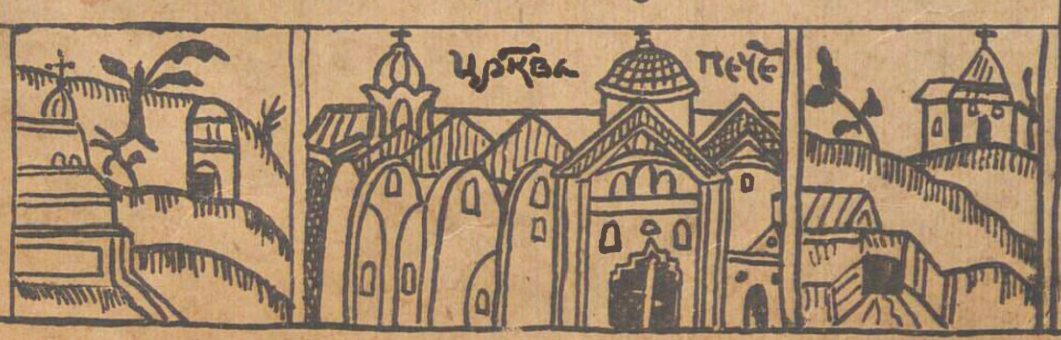
U 5827

Видавництво
Українського Університету
в Празі

Олександр Лотоцький.

Церковне право.

Літографовано для рукопису
Прага 1923



87088

О. Л о т о ц ь к и й

КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ ПО ЦЕРКОВНОМУ ПРАВУ В УКРАЇНСЬКОМУ УНІВЕРСИТЕТІ В ПРАЗІ.

В и п у с к п е р ш и й.

/Вступні уваги. Загальні джерела церковного права/.

КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ ПО ЦЕРКОВНОМУ ПРАВУ

В с т у п н і у в а г и.

Віра і церква. Людськість має одну прирожденну рису при всіх умовах свого життя, а саме - конечну потребу зрозуміти та установити свої відносини до всього свого оточення. Ся загальна прикмета людської натури стає основою для того психічного явища, що називається вірою або релігією.

З погляду субективного віра есть певна форма людських відносин до сущого; з субективних поглядів на ті відносини утворюється певний моральний настрій, як основа морального поводження людини. Але в релігії, крім субективної сторони,- тих поглядів і настроїв, які утворює собі сама людина,- есть іще сторона обективна: се - позитивна наука віри, до гмати віри. Члени того чи иншого релігійного стоваришення визнають сю позитивну науку за істини, що одкрито їм самим Богом.

До позитивних релігій належить і християнство; се-наука, подана людям Сином Божим та проповідана Його апостолами. Біблія, як основа християнської науки, свідчить, що віра, яку Бог одкрив першим людям, з часом занепала - як в теоретичних своїх основах /витворилися грубі, матеріяльні форми релігійної думки/, так і особливо - в основах моральних /замість почуття звязку і любови між людьми запанувала егоістична мораль/. Сю кризу релігійної думки і моралі розвязано з появою християнства. Християнство просвітлює теоретичні поняття релігійні та усуває ненормальність людських відносин. Відносини людей до Бога в християнстві одухотворено, взаємні відносини людей між собою перейнято прінціпом альтруїзму. Християнство перетворює духову природу людини: напрявляє її волю згідно з вищими ідеалами, з волею Божою, щоб відносини між людьми прийняли ідеальний характер, щоб людство досягло вищого добра, щоб настало царство Боже на землі.

Основатель християнства назвав те царство Боже на землі царством

не_од_мира_/світа/_сего /Йоан.I8,36/, царством внутрі нас /Лук.I7,2I/. Але самою сею внутрішньою стороною,внутрішніми настроями душі,не може обмежуватись і вичерпуватись християнство,як система цілого життя, що мусить переймати собою та обіймати усі сили душі, всі сторони життя людини - і сторону внутрішню і зовнішню. Один з апостолів Христових ясно се зазначив,сказавши, що віра_без_діл_мертва,-себ то,самі внутрішні імпульси душі без діяльного їх виявлення не мають моральної цінности. Релігія взагалі не есть тілько почуття, моральний настрій,доктрина;вона разом з тим есть і сама діяльність,в якій на вні,волею людини,виявляються внутрішні основи релігійного світогляду. Для людини релігійний ії світогляд стає основою діяльности і виявляється в особистім та громадськім ії житті. Таким чином, релігія конечне виявляється на вні, в житті чоловіка - в його думках,словах,вчинках,у відносинах до Бога та до инших людей. Люде, що визнають одну, ту саму релігію,для задоволення своїх релігійних потреб еднаються в своєрідні стоваришення - в релігійні чи віроісповідні громади. Кожна така релігійна громада звичайно має свій устрій,свої установи, свої норми для внутрішних відносин своїх членів між собою та для зовнішних відносин данної релігійної громади до инших громад.

Згідно з цею загальною для релігійних громад нормою і християнство те ж творить певне людське стоваришення,певний союз людей,що їх обединує одна християнська віра в ії теоретичних основах - догматах та в практичних постулятах моральної науки. Се християнське стоваришення людей, сей громадський организм християнської віри називається церквою.

Церква в сфері права. Християнська церква,як стоваришення людей для певної цілі,тим самим стає фактом життя соціяльного і входить в сферу права.

Як і кожна громада,церква творить громадську установу з певним роскладом прав та обовязків своїх членів,з певними їх взаємовідносинами між собою та відносинами їх до церковної організації,до ії органів, з

усталеним порядком, що забезпечував би нормальний хід церковного життя та осягнення поставлених цілей. Рівночасно ж церква, як громадська установа, в процесі свого життя та своєї діяльности стає в певні відносини і до окремих осіб,що до неї не належать, і до инших, що стоять зовні од неї, громад релігійних чи політичних. Крім того, церква мусить увійти в певні стосунки і з правительственною владою,що має обовязком регулювати зовнішнє життя та зовнішні відносини всіх громадських організацій,які існують в державі. Всі сі сторони життя церкви та її правовідносини вимагають сталого юридичного нормування. Одні з тих правовідносин належать до внутрішнього життя церкви і нормуються самою церквою - внутрішним правом самої церковної організації. Се - т.з.внутрішнє церковне право /jus ecclesiasticum internum/. А в тих випадках,коли церква вступає у взаємовідносини з иншими, неналежними до неї,сторонами - окремими особами,ріжними союзами, нарешті органами державної влади, нормування правовідносин в таких випадках вже виходить по-за межі внутрішньої компетенції самої церкви, вимагає авторитетного порозуміння з тими сторонними чинниками правних взаємовідносин. Се - сфера зовнішнього церковного права /jus ecclesiasticum externum/,що поділяється на державно-церковне право /Staatskirchenrecht/ та міжконфесіональне право /Interconfessionellrecht/.

Всі ці сторони права складають науку церковного права,- науку про ті юридичні норми,що регулюють внутрішню церковну організацію та зовнішні церковні відносини.

Церква в процесі історично-національного життя. В дохристиянську добу релігійний союз звичайно припадав на союз національний і політичний. Ті самі особи були членами і релігійної і разом з тим національної чи політичної громади. Сама релігія звичайно вважалася власною належністю кожного окремого народа чи окремої держави /оскільки в той час ясно виступали ідеї нації та держави/ Скільки було націй, "язиків",стільки й релігій, і кожна з них виявляла свій особливий світогляд,властивий

національній психології данного народа. Релігія, поруч з мовою, в давню старовину складала головну рису національности і разом -переважний елемент в духовному та соціяльному житті народів. В первісних теократіях Сходу воля національних богів правила всім громадським життям народа, пророкала устами жерців закони, вирішала питання права. Таким чином моменти релігійний та національний в житті народів взаємно покривали один одного.

В дальшому процесі культурного і політичного розвитку европейських народів моменти релігійний та державно-національний поволі відріжняються та одділяються. Яскраво се бачимо в римській державі, що зорганізувалася на самих правних основах і релігійні справи виразно відділила од справ державних. Християнство застає вже таку державну систему, в якій бог перестає бути національним богом. В християнстві члени церкви визнають себе не лише елінами, юдеями, чи членами якої иншої нації, але й братами по вірі, дітьми одного спільного Отця небесного. Ріжність моментів релігійного та національного доводить в християнстві до такого, напр., історично відомого конфлікту, що основоположника християнства, еврея з походження, свої компатріоти не тільки не визнали, але й покарали ганебною смертю - за руйнацію національного богооткровенного закона. В християнстві національний момент втратив свою виключну силу. Христос засновав церкву, що по своїй ідеї повинна бути единою, вселенською, світовою.

Ся ріжниця релігійного та національного в християнстві звичайно дає підстави говорити, що християнство, маючи для себе принціпіальні завдання абсолютного значіння, не тільки увільняється од форм національности, але й негує, одкидає ті форми. Абсолютний та універсальний характер християнської віри наче б не дає місця національному в християнстві; бо національна форма наче б то звужує таке значіння християнства.

Такі твердження полягають на хибному змішуванні суті і форми в християнстві і зокрема - в християнській церкві. Як установа Божа, церков-одина,вічна і незмінна в основах своєї богооткровенної науки. Але в формах свого історичного життя, що утворені геніем людського духа, вона підлягає певним змінам і в різних стадіях історичного процеса зростає, дробиться,розвивається, підупадає. Абсолютні та універсальні - сама суть, принципи християнства; то вони порушали національну виключність основ Моісейового закону і вони привели до кривавого конфлікту між Основателем християнства та консерваторами Моісейового закону. Але національна форма віри в християнстві ніколи не одкидалася, хіба лиш в окремих випадках вузької зарозумілости /напр., коли в середні віки дорозумівалися, що службу Божу можна правити лише тими мовами, якими зроблено напис на хресті Ісусовому, або коли російський Синод заборонив святе письмо та проповідь рідною мовою українського народа/. В евангелії є досить ліричних промов Христа, де виявляється глибока любов його до свого народу і краю. "Ерусалиме, Ерусалиме - казав Він.- Ти,що вбиваєш пророків і побиваєш камінням посланих до тебе. Скільки раз хотів я зібрати дітей твоїх, як птах збірає пташат своїх під крила, і ви не схотіли". Або досить пригадати націоналістичну, на сучасний погляд, відповідь Христа хананеянці, що просила сцілити її дочку: "дай перше наїстись дітям; не по правді було б взяти хліб у дітей і кинути псам." Апостоли, що дістали од Христа заповіт учити "вся язики", додержували національної форми проповіди, і апостол Павел ясно висловив навіть свій принціпіальний погляд що до проповіди зрозумілою рідною мовою. x/ Отже християнська наука в основних її джерелах не поривае з національністю, а додержує її як відповідну форму для свого змісту й для свого ширення.

---

x/ "Коли подасте незрозуміле слово, то як зрозуміється говорене? Бо на вітер говоритимете. Багато на світі різних мов і кожна з них має свій голос. Коли я не зрозумію значіння слів,то я буду чужинцем для того,хто говорить, і він так само буде для мене чужинцем /Посл. до коринт.,XIУ /.

Історія християнської церкви есть послідовне припасування християнства, в його зверхніх, видимих формах, до умов і потреб життя християнизованої людности. "Я був для усіх все,щоб всяким чином усякого спасти",- казав апостол. Факт націоналізації релігійного життя християнських народів виразною рисою проходить через усю історію християнської церкви. В міру того, як на шляхах історії ріжні народи доходили до національної самосвідомости та самовизначалися національно, націоналізувалася й церква, як одна з форм не лише духового, але й соціяльного життя данного народа. Які б серьозні не ставилися тому перешкоди з боку ріжних зверхніх чинників, процес національного самовизначення церкви врешті перемагає усі перешкоди і виявляється не лише самим механичним поділом церковного організму на складові національні частини, але й змінами в самій релігійній ідеології, що одбивала на собі національну психіку нового церковного організму. З сього погляду християнська релігія іде тим самим історичним шляхом, як і инші міжнародні релігії. Як та конфуціанство,буддизм коріняться в національній психології відповідних народів Сходу та виявляють еманацію їх національного духа, як мусульманство сполучено з геніем духа арабського, так звичайно додержує тісного звязку з народними масами та їх культурою і християнська церква,- і сей, единий із соціяльних организмів "не од сзіта сього" - покликаний обеднати всі народи в почуттях всесвітнього братерства, в ідеалах единої віри і тим самим, здавалося б, одірваний від національного субстрата. І тут яскраво дає себе знати той непереможний закон, після якого людина, колективна так само, як і індівідуальна, не може вирости по-за своєю батьківщиною, по-за своїм родом і племенем та здолає досягти найкращого розвитку лише в тій атмосфері, яку утворює національна культура.

І дійсно, коли звернутися до фактів історії, то бачимо, що вже в перші часи істнування християнської церкви починають виділятися

з неї національні організми на Сході - в Персії, Сірії, Арменії, Єгипті, Абісінії. Формальною причиною того поділу звичайно були різниці теоретичні - догматичні змагання на христологичні теми; але дійсною, реальною причиною того одділення був фактичний національний поділ народів, що входили в первістну християнську церкву /перси, вірмени, араби, копти, абісінці /; вони утворили окремі національні церкви, бо не могли припасувати свого релігійно-національного світогляду та своєї національної вдачи ні один до одного, ні всі разом до якої спільної для всіх, єдиної конкретної церковної форми. В тім самім напрямі і на тій таки національній основі емансипувалися й инші церковно-національні организми від єдиного тіла християнської церкви. Найбільш значним з сього погляду фактом було роздвоєння християнської церкви / в IX - XI століттях/ на дві основних половини - на елінізований Схід та латинський Захід, відповідно двом основним національним культурам того часу. Східня християнська церква провадила ближші звязки з славянським світом, західна - з романо-германським. В сих племенних взаєминах двох головних частин поділеної, хоч і єдиної по ідеї, християнської церкви коріниться дальший їх поділ на складові національні одиниці. В міру зросту національної свідомости окремих народів, що входили в сказані племенні групи, наростала та доконувалася і церковна їх емансіпація. Одходять від Риму та від латинства народи германські; церковна їх єдність з Римом захиталася аж до основ догматичних, і з лона латинської церкви виступив німецький протестантизм. Національні підстави сього поділу не викликають найменьших сумнівів. Поділені части ріжняться цілою своєю національною вдачею: церква латинська відповідає суворому, властному, централістичному духові Риму, а протестантизм одбиває в собі індівідуалістичні риси генія німецького з його філософським напрямом. Ті самі натуральні мотиви спріяли відділенню й англиканської церкви - на грунті національности англійської, що визначається ще з початку XIII століття.

Навіть ті католицькі національні церкви, що перебувають в цілковитій єдности з римським престолом, фактично заховують окреме національне обличча, що яскраво відрізняє між собою такі суто-католицькі церкви, як італійська, французька, іспанська, німецька, польська, чеська литовська і т. ин.

Коли на Заході одділення од Риму окремих національних церков звичайно порушало догматичну єдність церковну і кожна конфессія тут виробила свої поняття про церкву, на основі конфесійно порізненої догматичної науки, то на Сході церковно-національна емансіпація відбувається навіть без такого формального мотива. Емансіповані автокефальні церкви, усі православні, звичайно заховують цілковиту догматичну єдність із своїми колишніми метрополіями та між собою, а лише набувають собі адміністративної незалежности в звязку з мотивами національними і державними. Чотири східні патриархати - царьгородський, антіохійський, єрусалимський та александрійський, самостійні і незалежні один од одного, перебувають в братньому єднанні спільної для них єдиної вселенської церкви. Так само заховується церковна єдність між тими частинами східної церкви, що провадять довгу, вперту і навіть жорстоку боротьбу між собою - все на тому ж грунті церковно- національної незалежности. Безнастанна церковна боротьба між грецьким та славянським світом завершується утворенням в більшій чи меншій мірі самостійних церков - сербської, болгарської, української, московської; при тім через поновлення автокефальности болгарської церкви перервалися зносини її з церквою Константинопольською, яка вже більш 50 літ не визнає тої емансипації,- але догматична єдність між ними цілковита та непорушна. Не менш інтенсивна церковно-національна боротьба провадиться і в лоні самого славянського світу - між українською та московською церквами. Починається ся боротьба з перших проявів національного самовизначення українського та московського народів, походить

з ріжниці їх національної психіки й світогляду та увесь час додержує яскравого характеру боротьби національно-державної. Як тільки почала на півночі витворюватися великоруська національність та почали позначатися національно-державні її тенденції, то виявляються цілком ясні тенденції і церковної її сепарації - ще в половині XII століття - за суздальського князя Андрія Боголюбського. Коли після державний осередок на півночі зміцнився, московська політична влада та московська церква увесь час намагаються підклонити собі церкву українську в інтересах не лише церковного, але й національно-державного поневолення українського народу, і при тім в жертву національно-державним інтересам Москви приносяться інтереси релігійно-церковні - вищі ідеали морального людського поступу, ідеали вічного спасіння; позіція української церкви в тій боротьбі полягає на тому, що лише незалежність української церкви, органично сполучена з державно-національною незалежністю України, може забезпечити певні умови нормального життя української церкви, що сприяли б її питомим інтересам та відповідали б непорушним традиціям святої, соборної і апостольської церкви.

Дуже характерним доказом переваги національного момента в процесі історичного життя церковних організмів стає факт утворення української уніатської церкви в Галичині та в Прикарпатській Україні. Ці галузі українського народу прийняли християнство, разом з рештою українського племени, із Сходу і в формах східнього церковного обряду, які майже за тисячу літ встигли органично увійти в побут і життя народу, встигли тут глибоко і міцно націоналізуватися. Але ці частини української землі, що найблизче сусідили з Заходом та його конфесійними світоглядами, сталися теренок дуже інтенсивних релігійних взаємовідносин, як мирних, так і ворожих, що врешті мусіли мати тут наслідком певні західні конфесіональні впливи. Ці впливи позначилися дуже далеко - аж до формального сполучення з західною латинською церквою. Але сила національного моменту при тім виявила-

ся в такій мірі, що Західна церква, на перекір своїм традиціям, не додержала в сім випадку звичайної уніфікації латинського обряду, і в уніатській католицькій церкві в Галичині та в Прикарпатській Україні заховався той національний обряд східний / лише з конфесійними модіфікаціями/, як і на всій території українського племени.

Національний момент яскраво дає себе знати навіть коли од церкви одриваються частини того ж таки національного складу, що не творять окремої органичної цілости /звичайно називаються сектами/. І сі дісідентські організми додержують в собі печать національної вдачи свого народу, серед якого вони виникли, та в більшій чи меншій мірі різко відрізняються од дісідентських течій иншої національної церкви. Наочний свідок тому - дісіденти московські та українські що виділилися з формально тої ж православної церкви, але з ріжних її складових національних елементів. Дісіденти московські, що здебільшого обєднуються в росколі старообрядства, певно визначаються характером обрядовим, мотивують свою появу та своє істнування причинами обрядовими /напр., звичаєм хреститися не трьома, а двома пальцями, "двугубити", а не "тригубити" алилую і т.ин./. Дісіденти українські повстають звичайно на принціпіальній ріжниці їх науки з православною догмою та моралью; напр.,штундизм не визнає усіх таїнств,одкидає зовнішню сторону церковного ритуалу і взагалі визначається раціоналістичним характером своєї науки. На дісідентських сепараціях того чи иншого народу, може, найяскравійше одбиваються характерні риси його релігійно-національного світогляду.

З тих всіх фактів видно, що християнська церква в процесі свого історичного життя увесь час відчувала на собі сильний вплив фактора національного. Під впливом того фактора едина по ідеї церква ділилася на окремі части відповідно з фактичним поділом тих національних організмів, з яких вона складалася. З впливовою участью того ж фактора творився релігійно-церковний світогляд в кожній

такій складовій частині єдиної, по ідеї, церкви. Під тим самим впливом вироблявся устрій, порядок життя, внутрішніх та зовнішніх відносин кожної церкви,- одно слово складалися всі ті сторони життя церковного, якими церква входить в сферу права. Тому всі сторони церковного життя, які належать до нашої науки, ми будемо розглядати на ґрунті їх історичного - послідовного та взаємного - розвитку та в світлі національної ідеї. Церковного права загального, спільного для всіх православних церков, не має. Про *jus universale* можна говорити лише відносно права римо-католицької церкви, де той термін має спеціальне значіння. Загальні есть тільки нормативні догми права , але значіння їх - абстрактне. Конкретно лиш де які есть спільні для всіх церков первооснови церковного права, де-які первістні джерела права. А по-за тим кожна церква має своє церковне право, як сукупність тих конкретних норм, якими керувалася вона в осягненню свого певного, сталого, єдиного і вічного ідеала.

Історія науки церковного права. Історія науки церковного права, в головних її рисах, в певній мірі виправдує той погляд, що еволюція земного життя Христової церкви відбувалася в безпосередній залежності від моментів національних і в першу чергу - від національного складу окремих конкретних організмів, що творять єдину, по ідеї, християнську церкву. Крім сторони догматичної, що в основах спільна для всіх християнських конфесій, наукові праці в сфері церковного права трактують сепаратне право зокрема кожної конфесії та кожної національної церкви. Такий напрям розроблення науки церковного права розвивається відповідно і в міру того фактичного поділу, який еволюційно відбувається в земному тілі єдиної і вічної Христової церкви.

В давнійші часи відомости церковно-правного змісту звичайно черпалися безпосередно з первістних джерел церковного права - з ріж-

них збірників церковних правил. Перші спроби студіювання сих джерел виявлялися в систематизації їх матеріялу. На Грецькому Сході сим мали зайнятися юристи вже з самого практичного інтересу, бо державні постанови по церковних справах входили в склад загальних законодатних кодексів. І дійсно, бачимо що освічені византійськькі юристи складають перші систиматичні збірники церковного права /Йоан Схоластик, невідомий автор Сінтагми в I4 титулів/. Після до тексту правил стали приписувати короткі пояснення /схолії,глоси/ - чи до окремих речень, чи до загального їх змісту. Дальшим кроком в сім напрямі були ширші пояснення на цілий склад того чи иншого збірника джерел церковного права. На Сході такі пояснення появляються в XII столітті і належать трьом грецьким канонистам - Олексію Аристину, Івану Зонарі та федорові Вальсамону. Поруч з сими поясненнями на текст джерел появляються і спеціяльні трактати по ріжним питанням церковного права. Всі ті праці мали мету практичну - пояснити сенс джерел та пристосувати їх до практики тогочасного життя. Але ширший розвиток дальших праць по церковному праву на Грецькому Сході припинився з половини XУ століття через турецьку навалу на Візантію.

На Заході головним осередком, де розроблялося церковне право,була юридична школа в Болоні -з кінця XI століття. Школа ся власне студіювала римське право по кодіфікації Юстініана, що відома під назвою *Corpus juris civilis*. Але як римське право, під впливом церкви,значно змінилося і мало чинність в середні віки лише в тім вигляді, в якому приймалося церквою , то юристи болонської школи скоро мусіли звернутися до студіювання церковного права. Студіювання се полягало власне в читанню текста правил, в поясненню їх значіння, в погодженню тих правил, що перечили одно одному та в пристосуванню їх до окремих випадків практики. Такий спосіб студіювання правил називався глосаторством. Першою науковою системою в сьому напрямі були лекції бенедиктинського монаха Граціана в Болоні в / XII ст./. Се була

канонична компіляція під назвою *Concordatio discordantium canonum*. і на *шкільній* мові стала вона відома під назвою Декрета. Граціанів Декрет став у Болонській школі обектом студій так само, як і *Corpus juris civilis*. Вже з кінця XII в. для юриста вважалося звичайним студіювати каноничне право так само, як і для канониста звичайним було студіювати римське право, і тому нормальним було діставати степінь доктора *utriusque juris*. З часом появилися нові збірки джерел церковного права, папські декретали, названі *Corpus juris canonici*.

Паралельно розроблялося церковне право і в других европейських університетах, переважно в Парижі та в Монпеле. З XУ ст., з епохи ренесанса, появляються спроби критичного вистудіювання джерел церковного права та окремих його установ. В наслідок сих студій виявилась сила фальсіфікацій в джерелах, особливо ж в знаменитій збірці т.зв. Псевдоісидорових декреталів. Се, розуміється, захитало авторитет не лише папської влади, але й церковного права, що засновувалося на непевних підвалинах. Ще більше захитала ті авторитети Лютерова церковна реформа. Сей реформатор дуже демонстративно заманіфестував свій розрив з католицькою церквою. В урочистій процесії з студентами богословського факультата Вітенберського університета він спалив *Corpus juris canonici* разом з папською булою про свое відлучення од церкви. Так само поводилися і уряди тих німецьких держав, де визнавалася наука Лютера. В лютеранських університетах заборонено було викладати церковне право, як науку противну основам лютерової конфесії та навіть шкідливу з погляду державного. Але довгочасний вплив церковного права на релігійно-соціальне життя німецького народу не можна було знищити зразу і назавше. Багато установ лютеранської церкви було й залишається копіями з установ католицької церкви. А звідси для науки нового церковного права виникає потреба - студіювати старе право. Крім того як було вже згадано, каноничне право визначилося такими

серьозним впливами на тогочасне право цівільне, що цівілісти не могли обійтися без студіювання права церковного. Тому церковне право було заведено і до лютеранських університетів. Але тут воно розроблялося в напрямі критичному що - до чинного права католицької церкви. Почали старанно перевіряти се право на грунті певних його джерел, щоб реконструвати первістні форми та первістний характер юридичних установ церковних і головно - інститут папської влади. Завдяки сим студіям значно змінилися попередні середньовічні погляди на суть папства - і не тільки в лютеранських, але і в католицьких сторонах. В аналогичному напрямі почало розроблятися церковне право й у франції, де ще перед реформацією розвинулась наука про вільности Галиканської церкви - про певну незалежність її від папської влади. Основи такої системи виводилися з церковної історії, головно з історії вселенських соборів, що репрезентували церковну владу, яка належала в цілости всьому епископату. Дальшою стадією сеї науки було фебронїянство. Автором сеї теорії церковного устрою був німецький католицький епископ Гонтгейм, що під прибраним імям фебронія написав книгу " про становище церкви та законної влади римського епископа." У сій книжці папство не визнається установою божою, походження його пояснюється причинами політичними, а тому католицька церква, з погляду сеї теорії, має стати в таку ж залежність від державної влади, як і кожна місцева лютеранська церква. З сих церковно-правних антагонізмів католицької та лютеранської церкви в дальшому виникла ідея абсолютної державної влади, поруч з якою не може бути в державі ніякої иншої самостійної влади, бо се була б держава в державі. В боротьбі з сими поглядами і католицькі ортодоксальні учені мусіли так само звернутися до історії. В певній мірі визнаючи факт фальшування в джерелах середньовічного церковного права, католицькі канонисти виконали дуже важне завдання наукове - вистудіювали історію важнійших певних і безперечних

джерел церковного права. Сей історичний напрям широко представлено в знаменитій історичній школі юристів з берлинським проф. Савіньі на чолі і загально прийнято в науці церковного права. Після того наша наука знову викликала живий інтерес до себе. Учені усіх конфесій, юристи та богослови пильно її студіюють. Особливо ж пощастило їй в Германії та Австрії. Кращі сістеми та підручники належать безперечно німецьким ученим, як Вальтер, Ріхтер, Філіпс, Шерер, Маасен, Мейер, Ленинг, Гіншіус, Зом, Цорн і др.. Треба звернути увагу на праці професора пражського університету Шульте; наукова заслуга його полягає в тому, що він виділив богословський матеріял од юридичного і дав останньому видержану сістему.

Учений Захід студіював, розуміється, своє церковне право - спершу католицьке, після - протестантське. Але як право католицької церкви до IX ст. було, власне кажучи, одно з правом церкви Східної, то всі учені праці, присвячені історії сього права показаної епохи, мали значіння і для церковного права східнього. Критичний напрям науки що до чинного права католицької церкви спонукав західних учених вдатися до старих джерел, які переховувалися в церкві Східній. Наслідком сього появляються цінні видання джерел церковного права старих часів християнської церкви. Серед тих видань найбільше значіння мають: I/ видання франц. учених Вёля і Жюстеля - "*Bibliotheca juris canonici veteris* - у двох томах, виданих у Парижі I66I р. Перший том містить в собі старі каноничні збірники західної, латинської церкви - до початку УІ століття, другий - тільки грецькі збірки од УІ до IX ст. се б то - до поділу церков. 2/ Видання ученого пресвитера англиканської церкви Бевериджа чи по латинській транскріпції Беверегія - Синодикон /*Synodicon sive Pandectae canonum ecclesiae graecae*/, друковане у двох томах в Оксфорді I672 року. У першому томі містяться правила всіх признаних у східній церкві вселенських та помістних соборів з поясненнями трьох грецьких канонистів XII в.

Аристина, Зонари і Вальсамона; в другому томі - алфабетна Синтагма, себ то, словник церковного права, складений у XIУ ст. грецьким монахом Матвієм Властарем. 3/ Видання німецького ученого Левекла ва чи по латинському Леунклавія - *Jus graeco-romanum*, у двох томах, видрукованих 1596 р. у франкфурті на Майні. В сім виданні містяться джерела церковного права не лише церковного, але й цівільного. Джерела церковного права уміщено в І-му томі, де крім новел візантійських імператорів в справах церковних, маємо ще постанови патріаршого синоду в Константинополі з IX ст. до кінця імперії та канонічні трактати ріжних грецьких церковних письменників того часу. Таким чином виддання Леунклавія уявляє з себе дуже важний додаток до збірки Бевериджа, і обидва сі видання користувалися заслуженою повагою однаково - і на Заході, і на Сході. Їх положено в основу офіціального грецького видання канонічного кодекса т.з. Пидаліона / Πηδάλιον /, а також і другого - *Sintagma* (Σύνταγμα τῶν θείων ἱερῶν κανόνων), що видруковано в Атенах у 1852 - 59 р.р. під редакцією професорів Раллі і Потлі.

Історична школа німецьких юристів також видала чимало памяток права, в тім числі східнього. Особливо важні видання двох юристів - Геймбаха та Цахаріе фон-Лінгенталя. Геймбах видав збірку законів - т.з. Базиліки, се б то, царські книги. Се грецька переробка Юстиніянової кодіфікації, що роспочав у IX ст. імп. Василь Македонянин та завершив син його Лев философ. Цахаріе фон-Лінгенталь видав чимало джерел византійського права, що головно міститься у 7-ми томовій збірці *Jus graeco-romanum*. Крім того, він також видав оригінальний текст двох офіціальних візантійських підручників цівільного права - Еклогу імператорів Льва Исавра та Константина Копронима / в УІІІ в./ та Прохирон, се б то ручну книгу законів імпер. Василя Македонянина / в кінці IX в./. Для нас сі дві памятки важні тому, що в славянському перекладі містилися в старих наших Кормчих і безперечно мали велике значіння в історії нашого права.

Низка західних видань джерел східнього церковного права завершується виданням каноничного кодекса грецькоі церкви, з наказу папи Пія IX, кардиналом Питрою. Се видання мало на меті довести джерелами каноничного права самоі східноі церкви, що вона завше визнавала над собою верховенство папи. Видання Питри містить памятки східнього церковного права до епохи фактичного, коли не формального, поділу церков і вийшло в двох томах / I864 та I868/ під назвою - *Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta.* Незалежно од певноі тенденціі, яку має се видання і якою перейнята історична його частина, самий текст памяток видано бездоганно.

Крім видання самих джерел церковного права, критично розроблювалася і сама історія сих джерел. Із праць в сім напрямі особливо важні: I/ Монографія двох братів - італійців Балеріні - *De antiquis tum editis, tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum* /I753 - I757 р.р. у Венеції/. Тут викладається історія джерел права староі вселенськоі церкви до появи Псевдо - *ісидорових* декреталів, се б то до половини IX століття. 2/ Капітальна праця Маасена /I879 р./ по історіі джерел церковного права, власне Західноі церкви, але ті джерела були головно перекладом постанов східних грецьких соборів. Треба тако ж зазначити праці західних учених Бінера /*De collectionibus canonum ecclesiae graecae*, Берлін, I827/, Мортрёля /*Histoire du droit byzantin*, в трьох томах, Париж, I843 - 46 р.р./, Цахаріе фон-Лінгенталя - три цінних монографіі про грецькі номоканони.

Українська церква, що прийняла християнство із Сходу, дістала звідти і початки церковного права - в формі збірок ріжних церковно-цівільних законів, що звичайно називалися по грецькому номоканонами, або по славянському Кормчими книгами. В перших часах по приняттю християнськоі віри появляються і власні законодавчі акти та власні каноничні збірки, куди увійшли церковно-

правні акти національного походження, як церковні устави князів Володимира та Ярослава Мудрого, грамоти окремих князів, видавані представникам церкви, постанови старих церковних соборів ,грамоти митрополітів та ин. Серед великого числа наших канонинних збірок типа Кормчих слід завважити на оригінальну збірку "Архіератикон кіевскія митрополіи" / з половини XIУ ст ./, де міститься своерідна практика української церкви по обранню та постановленню в іерархичні степені диякона, священика та епископа. Дуже серьозний рух церковно-правної думки настає у нас з кінця XУI в.. В вогні рел. церк. боротьби родиться і загартовується та думка. Колискою її були тогочасні українські школи - славна Київо-Могилянська академія, Острожська Академія, знаменита Львівська братська школа та инші. Вихованці сих шкіл, що доповнювали свою науку в західних університетах, видають старі церковні памятки з широкими передмовами та иншими поясненнями і складають та друкують цілі церковно-правні трактати серьозного наукового значіння. З - поміж виданих тоді джерел, треба найбільше зазначити - переклад Номоканона з передмовами й поясненнями Тамви, Беренди, Захарія Копистенського та Петра Могили. На Україні виникає перша спроба справити текст Кормчої книги через порівнання з самим оригіналом / а не через порівнання славянських рукописів Кормчої між собою/; взявся за се діло р. I604 люблинський свящ. Василій, поставивши собі завданням порівняти Кормчу повної /Софійської/ редакції з латинським перекладом Номоканона і Сінтагми патр. Фотія по парижському виданню Гервета. Передмову до праці свящ. Василія було надруковано як передмову до першого в Москві друкованого видання Кормчої книги / I649 р./. Самостійні церковно-правні трактати того часу мали мету здебільшого полемичну і належать до сфери тих питань, що дебатувалися в обставинах тодішньої рел.-націон. боротьби але полемично- публіцістична форма тих трактатів не позбавляє їх

серьозного наукового значіння. Писали їх люде, озброєні всіма атрибутами тодішньої богословської науки, і в свої трактати вкладали вони не лише увесь свій письменницький хист і темперамент, але й усю суму тодішнього богословського, в тім числі, церковно-правного знання. На тих трактатах, дуже численних, ми подробнійше спинемося, коли будемо розглядати їх, як джерела нашого церковного права,- на превеликий жаль, і досі дуже мало розроблені. Тепер лише зазначимо, що серед них найбільше значіння мають "Перестороґа", "Фринос" Мел. Смотрицького, "Verificatia nevinnosti" його ж, "Exegesis" "Сильвестра Косова, "Палінодія" Зах. Копистенського і особливо "Апокріcіс" Христ. Філаліета /Бронського/. Крім того, видавалися тоді цілі збірники тогочасних юридичних актів в оборону прав церковних, як "Совѣтованіе о благочестіи" /I62Ц р./, "Сінопсіс" та "Supplementum synopsis" /I632 р./. Дуже важне значіння мав "Трактат о таинствах", уміщений в Требникові Петра Могили; він мав історичний вплив на розвиток церковного права в Россіі, а стаття про шлюбне право не втратила свого значіння й досі, та ще й тепер служить юридичною підотавою в шлюбних справах. Взагалі, Требники Митр. Петра Могили та архиеп. Гедеона Балабана, першої половини XVII століття, належать до дуже цінних памяток українського церковного права не тільки як багатий матеріял нашої старовинної церковної практики, але й по значінню тих канонічних трактатів, які вони містять в собі. Митр. Петр. Могилі належить одно з основнійших джерел права східної церкви - "Ісповідання віри", що стало символичною книгою православної церкви. З окремих канонічних трактатів заслуговують уваги трактати львівського еп. Арсенія Желіборського "О містиріах или тайнах", львівського ж еп. Афанасія Шумлянського - "Метрика". В XVII та XVIII ст. вже були у нас і систематичні курси церковного права, що викладалося в київській академіі /рукописи таких курсів заховалися по бібліотеках/.

В Московській державі церковне право не мало самостійного розвитку. Робота тутешних церковних юристів полягала в механічному укладанню церковно-правних памяток в збірки - Кормчі книги, яких маеться з того часу багато рукописних зшитків . Спроби самостійної обробки сього матеріялу скінчалася дуже сумно - з огляду на сувору цензуру московської церковної влади; так,напр., сумно скінчилася спроба князя - ченця Васіяна Патрикеіва, що в самостійній редакції Кормчої книги доводив неканонічність земельного володіння духовенства. Дуже численні та різнородні церковно-правні постанови московських соборів того часу відбувалися без попередньої літературно наукової розробки і в більшості уявляли з себе повторення візантійських норм, взятих із славянських перекладів Номоканонів. Самостійне розроблення церковного права в Росії починаеться і довший час провадиться українськими культурними силами. Вже з XУII ст. в Москву приїздили київські учені і,хоч з яким тут конфессійним підозрінням до них ставилися, навіть палили їх книжки, але врешті користувалися їх працею і досвідом, бо московських відповідних сил тоді не було. Досить живо починають трактуватися в Росії церковно-правні справи з початку XУIII в. в звязку з тодішньою реформою російської церкви - заведенням Синодального устрою замість патріаршого. Велику ролю тоді одіграють трактати нашого земляка Феофана Прокоповича - " Духовний Регламент" /се конституція нової церковної установи - Св. Синоду , при чому тут не самі лиш точки законних постанов, але й дуже широка і змістовна аргументація тих постанов/, " О бракѣ с иновѣрними", " О церковном причтѣ и монахах", "Мнѣніе о разводѣ мужа с женою","Правда воли монаршей" та инші. З усіх дісціплін церковних право найменче могло розвиватися за тої службової ролі, яку було надано російській церкві що - до держави. Цензура душила всяку живу церковну думку, яка не відповідала поглядам та намірам тодішньої державної влади.

Так, напр., було в 1722 р. заборонено трактат "О церковной ієрархіи" данця Селлія, що, переїхавши у Росію, прийняв тут православну віру.

В кінці XVIII ст. наказано було російським Синодом викладати науку церковного права в духовних академіях, але ті виклади вже по самій інструкції мали досить примітивний вигляд: наказувалося читати й пояснити Кормчу книгу, рівняючи старий славянський переклад византийських канонів з оригінальним текстом їх по виданню Беверегія / основну спробу в сім напрямі зроблено на Україні ще за два століття перед сим/. В початку XIX ст. було дано академіям доручення скласти систему церковного права, для чого попереду належало зібрати весь матеріял системи; а як на професорів церковного права накладався разом обовязок читати й инші дісципліни, то, розуміється, таке трудне і відповідальне завдання не можна було виконати. Перші сістеми церковного права в російських академіях появляються вже в другій половині XIX століття.

В російських університетах дісципліну церковного права введено 1835 р., але тут ся наука з початку не мала самостійного значіння: викладав її професор богословії, а обовязковими слухачами були тільки православні студенти. Лише в 1863 р. заведено в університетах самостійну кафедру церковного права, що стало обовязковою дісципліною для всіх студентів - юристів. Але й до сього часу науку церковного права в Росії не поставлено на високий рівень. О-скільки російські учені досліжують старо-християнське, византійське чи західне церковне право, о-стільки вони в більшій чи меншій мірі ідуть слідом за европейськими сістемами права. З найбільш відомих курсів церковного права треба зазначити курси професора Демид. Лицея в Ярославлі Суворова, людини великої ерудіції, але під сильними західними впливами, що пояснюється головне тим, що він порівнявши мало студіював материял національного права - українського чи московського. В більшій мірі інтересувався джерелами національного пра-

ва професор Павлов, що крім курса, полишив кілька цінних монографій про памятки нашого старого права, головно про Номоканон. Наукову самостійність мають ще монографії професора Бенешевича про канонічні памятки/ "Древне славянская кормчая"/. Решта курсів церковного права - Соколова, Берднікова, Альбова, Лашкарева, Горчакова, Красножена уявляють з себе лише більш чи менш вдатні спроби курсів. Зовсім осторонь стоїть наукова постать історика церкви проф. Е. Голубинського, людини глибокої ерудиції, з ясним критичним розумом; він дав кілька цінних розправ про наші старі церковні памятки та висвітлив де-які важні з церковно правного погляду факти нашої минувшини; але його висліди вимагають серьозних поправок. Багато фактичного матеріялу знаходиться в "Исторіи русской церкви" митр. Макарія.

При досить слабім розробленню нашої дисципліни в б. Росії ще менче можна було сподіватися тут розроблення українських її сторон. Згадані нами представники науки церковного права, з походження великороси, коли вони досліджували навіть національні сюжети церковного права, то спинялися звичайно на близших їм джерелах московських; до небагатьох щасливих для нас винятків треба залічити монографії проф. А. Павлова "Славяно-русскій Номоканон" та "Номоканон при большом требникѣ"; Крім того, до збірки памяток каноничного права зредагованої проф. Павловим / "Русская историческая библіотека", т. УІ"/, заведено багато памяток каноничного права української церкви. Заслуговує уваги цінна монографія В. Ейгорна про зносини українського духовництва з московським правительством в ХУІІ ст.

Більше можна було б сподіватися розроблення цеї церковної дисципліни від духовних академій. Але саме академії і що до наукового духа взагалі і особливо що до розроблення національних моментів в наукових дисциплінах перебували під спеціяльним доглядом уряду російської церкви. Особливою увагою з сього погляду користувалася акаде-

мія на теріторії України - Київська. Сюди щорічно з росказу Синоду призначалися вихованці переважно з московських країв, а українців розсилали в більшости по московських академіях - в Москву, Петербург, Казань. Така сама тактика вавилонського пермішування язиків практикувалася і що до професорського персонала. В Київській академії він був переважно московський і держався московського напряму і що до самого характера викладів, і що до тем для наукових робот. Лише деякі професори московського чи білоруського походження несподівано ставали на український грунт, інтересувалися українськими темами, самі працювали над ними та й студентів до того заохочували. Такими винятками були: професор М. І. Петров / в останній час свого життя член української академії наук/, автор росправ про старі наші церковно-правні памятки переважно полемичної літератури; професор С. Терновський, автор росправи про підпорядкування української церкви московському патріархатові; професор В. Завітневич - автор монографії про " Палінодію" З. Копистенського.

Окремі монографії, належні до нашої дісципліни, появилися і в инших академіях: в петербурській - низка монографій проф. Жуковича про правне становище української церкви в XУI - XУII ст., в казанській - праця проф. К. Харламповича про братські школи. Взагалі ж офіціальні представники академичної науки дуже неприхильно ставилися з засади до всього, що мало хоча б формально український характер, сипали репресії за едине лише те, що наукова росправа появлялася в українських наукових виданнях / як " Записки Наукового Товариства імені Шевченка"/, не пускали до академичних катедр тих кандідатів, що були кваліфіковані яко українці. Тому українські дісципліни, так само і українські сторони нашої науки, розроблялися переважно по-за межами офіціяльної науки, приватними зусиллями українських ученых. Сюди в першу чергу треба залічити цінні видання "Ар-

хива Юго-Зап.Россіи"; більшість томів части І-ої всього "Архива"/, де містилися розправи В. Антоновича, Н. Іванішева, С. Терновського, О. Левицького й ин.; "Кіевскую Старину", яка згуртувала біля себе українські учені сили до часу, коли появилися спеціальні українські наукові видання, "Записки Наук. Тов. ім. Шевченка", "Записки Київського Наукового Товар. ". В публікаціях " Наукового Товариства ім. Шевченка" появилися важні для нашої дісципліни памятки полемичної літератури під редакцією К. Студинського та з його монографичними передмовами / "Памятки укр. мови і літератури", т. У, " Перестороrа"/ ці публікації в певній мірі поповнюють досі ще небагатий друкований матеріял наших полемичних памяток./Такі памятки раніше друковалися в т.т. ІУ, УІІ та ХІХ " Русской Историч. Бібліотеки" та по окремих томах "Архива Юго-Зап. Россіи", " Актів Зап.Рос." та ин./Приватною ініціативою появлялися монографії про окремих діячів української церкви з оглядами правного становища церкви у відповідні доби /серед них важніша монографія проф. С. Голубева про митр. Могилу/ і спеціальна монографія проф. В. Біднова про правне становище української церкви в литовсько-польській державі /ся праця доповнює і продовжує стару монографію проф. В. Антоновича на ту тему/. Досить повно оброблені де-які сторони церковно-правного життя нашої церкви в "Історії України Руси" проф. М. Грушевського.

Більш сприятливі умови для розроблення церковних дісциплін в національному напрямі утворювались в Галичині під кермою голови унiатської церкви митр. Андрея Шептицького. Його допомога українським вченим в сім напрямі і заснований ім національний музей з характером переважно церковним - все це сприяло студіюванню національних сторон в церковних дісциплінах. На жаль, що до церковного права позитичних наслідків в цій сфері ще не видно. Церковне право о.Александр Бачинського - праця монументальна, але передо всім має характер біль

практичний, ніж науковий. Національних моментів права він зовсім не торкається і викладає власне практику католицької церкви взагалі, не відзначаючи певних особливостей української уніатської церкви.

З инших славянських земель церковне право широко розроблене в Чехії. Багата змістом історія чеської церкви, різнородність конфессіональних впливів, що перехрещувалися на чеській землі, старі національні традиції церковні сприяли інтенсивному розробленню тут чеського церковного права. Особливої уваги заслуговують праці проф. Отта, проф. Гречіка, а в останній час проф. Геннера. Систематичний показчик літератури спеціально-католицького права од початку XIX ст. до сього часу подано в бібліографічній праці професора І. Тумпаха та А. Подлаги /"*Dějiny a bibliografie české katolické literatury*", частини 2 і 5/. Крім праць в ортодоклальному напрямі, в останні роки появляються національно-реставраційні та реформаційні спроби, що змагаються спертися на церковно-правних основах /проф. Фарський/. В Сербії заслуговують на увагу монографія Ружинича про номоканон сербської церкви та досить повний курс церковного права еп. Никодима Милаша.

Сістема та завдання дісципліни церковного права. Сістема церковного права може бути збудована на його власних джерелах. Тому найперше маємо оглянути ті джерела церковного права; дамо попереду огляд загальних джерел, а докладніше спинемось на історії джерел української церкви.

В самій системі повинно розрізняти дві головні частини: внутрішнє та зовнішнє право церкви. В першій частині розглянемо церковний устрій та церковну управу, в другій - відносини церкви до держави та до инших релеігійних союзів, як христіянських, так і не христіянських. Розуміється, головну увагу при тім будемо звертати на національно-українські моменти церковного права.

Така перевага українських національних моментів в наших викладах церковного права вимагається особливими потребами нинішнього часу - не лише науковими, але й практичними. Українська церква в протязі багатьох століть жила дуже інтенсивним та змістовно-багатим життям внутрішнім і зовнішнім, витворила культурно-релігійні цінности високого значіння; але те багате надбання здебільшого утрачено через насильну, в протязі двох з половиною століть, уніфікацію своєрідних форм життя нашої церкви на взір московського церковного життя. Тому перше завдання нашої науки полягає в дослідженню церковно-правних форм життя української церкви, на витворення яких затрачено стільки творчих сил національного генія і за які наша церковна громада вела довгу й тяжку боротьбу. Та боротьба ще не скінчилася. Крім загальних ідеалів, які має кожна церковна організація, що в умовах земного життя воює за спасіння своїх членів, близчі завдання української церкви полягають в тому, щоб поновити та скоординувати з нинішними потребами й умовами ті своєрідні форми свого колишнього церковно-громадського устрою, що повстали на основі чистих традицій соборної апостольської церкви, але були приборкані силою чужої церковно-політичної влади. Відповідно тому завдання науки церковного права в українському університеті, в пору творення національних форм всього нашого життя, полягає в тому, щоб вислідити право церкви не лише в теоретичних інтересах наукової дісципліни, але і в тих практичних завданнях, що само життя поставило їх для нашої церкви і що мають бути висліджені в світлі незмінних основ церковного права та церковно-історичної перспективи.

ЗАГАЛЬНІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

Основний поділ їх.

Святе Письмо. В перші часи християнської церкви не було в ній єдиної зверхньої організованої влади, що установляла б єдиний порядок життя. Апостольський Собор в Єрусалимі одбувся одноразово, і після того в кожній християнській громаді порядок життя вироблявся окремо. Той порядок нормувався загальними пріпціпами, що черпали їх християни перш за все з Святого Письма старого і нового заповіту. З того часу Святе Письмо натурально стає найпершим джерелом основних законів церкви, як вираз волі божої в божій установі. Головне значіння мають норми, що черпалися з Св. Письма нового заповіту, бо дано їх самим Основателем церкви та в Його імени - Його апостолами. Звідси черпали християни не лише норми віри та морального поводження, але й де-які приписи правного змісту. Евангеліе, напр., містить в собі приписи про участь в тайні евхаристії, про тайну хрещення, про поводження з тим, що согрішить, членом церкви, про допустиму умову шлюбної розлуки, В апостольських писаннях знаходяться вказівки до що адміністративної організації церковних громад, з'окрема що до прикмет ріжних представників тієї організації, та ин. Обовязкову силу в християнській церкві мають також приписи і Мойсеевого закону, про який Сам Христос сказав : "Я прийшов не зруйнувати закон, а виконати"/Матв. У, I7/. Старий заповіт вважали остільки обовязковим для християн, що була навіть спроба поширити його в цілости і на християн з поганців; але на Єрусалимському Соборі обовязковість для християн старого заповіту обмежено приписами не вживати ідоложертвенної їжи, крови, мяса, удушеної животини та уникати блуду. Про те десять заповідів Мойсейвого закону заховали цілковито значіння і для християн, як основа громадської християнської моралі, та немов би скорочений кріміналістич-

ний кодекс церкви. Инші окремі закони старозавітні /як закон про десятину, про заборону шлюбу між ріднею, про заборону лихварства та инші приписи / цілком прийнято і в християнській церкві, а деякі старозавітні установи служать зразком для аналогічних новозавітних установ / напр., старозавітний інститут священства став зразком для новозавітної ієрархії/. Крітеріем того, чи має певне правило С. Письма характер незмінности, служить ясно виявлена свідомість вселенської церкви, що те правило чи та установа мають своє джерело в божій волі і належать до самої істоти церкви.

Святе предання та церковний звичай. Не всі правила первістного устрою церкви, що дано їх Христом та апостолами, заведено до Св. Письма. Багато з них церков дістала устно або в де-яких зовнішніх формах /напр., в формі обрядів/ чи в тих установах, що засновано їх безпосередно самими апостолами. Напр., апостол Павел наказує вірним додержувати предання, що дістали вони на письмі чи словом. З предання виводяться такі установи церковного життя, як знаменнування хрестом, пости, час великодного святкування, зверхні форми хрещення, маслосвяття, форми посвячення на церковні посади, порядок служби Божої та ин..

Де-які норми церковного життя повстали просто шляхом церковної практики, що стала певним звичаєм, - повстали, так би сказати, із звичаєвого права церкви, Ріжниця церковного звичаю од предання, та, що предання церков виводить від авторитетів, що мають значіння законодатне, - од апостолів, і, таким чином, предання має характер норми законодатної, тільки не писаної; а звичай твориться безпосередно життям самої церковної громади і тому належить до норм не божого, а людського права.

Церковні собори. Найважнішим та численнійшим (джерелом) церковного права стає законодавство самої церкви. В самому устрої церкви

дано органи її законодатної влади, із свого джерела церква черпає найчисленнійший матеріал свого права. Церковне чи каноничне законодавство звичайно обмежується властивими церковними справами та відносинами; де воно переходить межі своєї безпосередньої компетенції та входить в сферу цівільних відносин, там мусить входити в порозуміння з державною владою.

З початку християнства церква правилася тими нормами, що знаходила у Св. Письмі та в апостольському приданні. Єдність церковного порядку додержувалася через живі та постійні зносини з тогочасними церковними осередками, якими були на Сході церкви єрусалимська, антіохійська та александрійська, а на Заході - римська. Але вже в перших часах почали появлятися в окремих церковних громадах деякі місцеві правові норми з іменем церковних звичаїв та преданъ церковних отців. Сі місцеві відміни давали привід до змаганъ, для розяснення яких уже з II-го століття по Різдві Христовому почали збіратися помістні / місцеві/ собори з представників церков якої окремої місцевости чи краю. На тих соборах вирішалося, напр., про день святкування Великодня, про приняття до церкви еретиків та одступників, про судові справи над де-якими високими ієрархичними особами / як Оріген, Павло Самосатський/ Коли постанови соборів мали значіння для всієї церкви, то про такі постанови сповіщалося обіжними посланнями й инші церкви, що їх представники не брали участи в соборах. Як -що постанова приймадася загально за правильну, то діставала значіння канона, себ-то, значіння загальнообовязкової норми. Слово " канон" /κανών / в безпосереднім розумінню значить - просту палицю, що на неї спіраються, чи нею що вимірюють або виправляють, а з того слово се почало значити провідну норму - моральну або правну - чи як певну окрему норму, чи як загальний порядок життя церкви.

Значіння соборів, як органів церковного правотворення, зростає, відколи християнство було визнано державною релігією, і церква дістала можливість розвивати своє внутрішнє життя під опікою держави. Було установлено, що епископи колишньої провінції мали двічі, або, принаймні, раз на рік збіратися на собор, по запрошенню головного епископа провінції - митрополіта, для обсудження спільних справ, що виникали з життя місцевої церкви. Постанови сих краєвих соборів були обовязкові власне для церков відповідної провінції, в якій собор відбувався. Але як основи церковного життя та церковної дісципліни всюди були однакові, то постанови де-яких краєвих соборів, заведені до одної збірки, по-волі приймалися і в инших місцевих церквах і фактично ставали джерелом загального церковного права навіть без формального на те признання. Таким чином церковна рецепція була першим способом загального визнання місцевих соборних постанов. Другим способом такого визнання було формальне підтвердження правил місцевих соборів вселенським собором, - се б то, собором з представників по можливости всіх місцевих церков.

Вселенські собори скликалися з ініціативи християнських імператорів. Звичайно відбувалися вони з приводу появлення ересей в церкві, щоб ті ереси осудити та установити истинні основи віри - догмати. При тім на вселенських соборах установлялися і правила церковного устрою та дісципліни. На Сході канонічні правила установлено першими чотирма та сьомим вселенським соборами.[x] Пьятий /553 р./ та шостий / 680 р./ собори займалися лише справами догма-

x/ Вселенські собори: [1] Никейський I-й / 325 р./, [2] Константинопольський перший /381 р./, [3] Ефесвкий /431 р./, [4] Халкедонський /451 р./, [5] Константинопольський другий /553 р./, [6] Константинопольський третій /680 р./, [7] Никейський другий /787 р./,

тичними і канонів церковних не складали. Але як потреба в церковному законодавстві не переставала, то скоро після шостого вселенського собора імператор Юстініян II скликав 692 р. собор, що дістав назву трульського / засідав він ἐν τρούλλῳ - в палаці, що ма форму склепіння /. Сей собор, так званий пьято-шостий, або просто шостий, постановив більш ста канонів та, крім того, почислив і ствердив всі канони місцевих соборів та святих отців, що з того часу дістали обовязкову силу в церкві.

Хоч догматичні постанови вселенських соборів признавалися всією церквою - Східною і Західною, але власне канони вселенських соборів приймалися не однаково. Тільки 20-ть канонів першого вселенського собора прийнято було всюди як безперечний церковний закон. Уже що до канонів решти вселенських соборів - згоди між Сходом та Заходом не було. З канонів другого вселенського собора Східня церква приймае вісім, Західня лише чотирі /в тім числі одкидае 3-е правило, що ставить Константинопольського патриарха, як столичного, з погляду ієрархичної гідности, на один рівень з римським/. З іменем правил 3-го /Ефеського/ собору прийнято на Сході й Заході цілком ріжні фрагменти з актів сього собору. З правил 4-го / Халкедонського/ собору римська церква прийняла лише 27 правил, і папські легати на соборі заявили навіть протест проти правила 28-го про урівнення прав власти константинопольського епископа з римським. Що до пьято-шостого /Трульського/ собора, то Західня церква не визнае обовязкового значіння за його постановами і навіть не мала своіх представників на ньому. Собор сей мав виразний Східний характер. Перечисляючи постанови східних місцевих соборів та східних св. отців, що мусіли мати обовязкове загально-церковне значіння, трульський собор обминав постанови місцевих соборів західних, не згадував і папських декреталів,

що мали велике значіння для країв західних. Де-які церковні канони трульського собора навіть просто було постановлено проти практики латинського заходу, - напр., правило 13 проти целібату духовенства, правило 55 проти суботнього посту, правило 36 - про кардинальне питання взаємовідносин Східньої і Західньої церкви: про урівнання прав константинопол. та римського епископів. Про те все ж значну частину правил трульського собору фактично прийнято і на Заході завдяки тому, що їх переведено на латинську мову та заведено тут до приватних каноничних збірок; так, заведено їх і до Граціанового Декрету, що складає першу частину католицького *Corpus juris canonici* . Правила УІІ-го вселенського собору /787 р./ прийнято на Заході вже аж через сто літ-в кінці IX в..

На трульському соборі було стверджено правило семи місцевих соборів ІУ і У віків: анкирського / 314 р./, неокесарійського /314 р./, антіохійського /341 р./, сардикського /344 р./, гангрського /362 - 370 р.р./, лаодикійського /343 - 381 р.р./, константинопольського /394 р./, Із сих семи соборів, шість були грецькі, один - /сардикський/ мішаний - з грецьких та латинських єпископів. До канонів сих семи місцевих соборів трульський собор додав ще канони африканського та картагенського соборів; на своєму останньому, картагенському, соборі власне підтверджено правила цілого ряду африканських соборів; африканські канони легко увійшли до церковного права Східної церкви завдяки своїй тенденції - запереречувати вмішування римського епископа в справи инших церков.

Крім канонів девяти місцевих соборів трульський собор затвердив ще каноничні послання 12-ти отців. [x] / На чолі всіх кано-

---

x/ Діонісія / + 265 р./та Петра / + 311 р./ Александрійських, Григорія неокесарійського / + 270 р./, Афанасія Александрійського / + 373 р./, Василія Великого / + 379 р./, Григорія Низького / + 345 р./, Григорія Богослова / + 389 р./, Амфилохія иконського / + 395 р./, Тимофія / + 385/, Теофіла / + 412 р./та Кирила / + 444 р./ александрійських і Генадія константинопольського / + 471 р./.

нів трульський собор поставив 85 правил " переданих іменем святих і славних апостолів". Згодом в склад канонічного права Східної церкви увійшли ще правила УІІ вселенського собора 787 р., правила двох соборів IX ст./ т.з. двукратного чи собора в церкві св. апостолів 865 р. і собора у церкві св. Софії 879 р./ та посланія патр. Константинопольського Тарасія / 809 р./ до римського папи Адріана про посвячення без симонії.

Канонічні праці ієрархів та юристів. Дрібніші питання церковної дісципліни, що не мали значіння загально-церковного, вирішалися окремими ієрархічними особами, в т.зв. канонічних відповідях / *responsa canonica* / та в канонічних посланнях / *epistolae canonicae* /. Такі відповіди та послання звичайно писалися єпископами старших церков на запитання єпископів молодчих церков і формально не мали обовязкової сили. Але та загальна повага, що нею користувались де-які з авторів тих творів, та внутрішний авторітет самих творів спричинялися до того, що де-які з цих листів пізня дістали значіння однакове з соборними постановами. Доля сих *responsa canonica* нагадує долю відомих *responsa prudentium* римського права, що також подавалися юристами, як приватними особами, але завдячуючи своїму внутрішньому значінню дістала в імператорський період значіння законів, а під час Юстиніянової кодіфікації склади окрему частину законодатного кодекса - *n.s. Digesta.*

Окремими авторитетними особами складалися, як се було й раніше, канонічні відповіди та трактати по ріжним питанням церковного права. Хоч вони формально не ставали джерелом церковного права, але мали певне значіння у церковній політиці. З них заслуговують особливої уваги уривки з творів митр. кизического Димітрія Синкела / XI вік./ по шлюбному праву ,відповіди митр.прак-

лійського Никити, відповіді архіеп. болгарського Димитрія Хома - тина, патр. царгородського Миколи Граматика ; сюди ж належать трактати Вальсамона, Зонари, памятна записка юриста Евстафія Романа в шлюбній справі.

Постанови патріаршого Синода. Собор 879 року в церкві св. Софії був останнім собором, якого постанови заведено до Східного каноничного кодекса з іменем соборних постанов. Після того розвиток церковного права вже задержується, приймає консервативний характер. Серед візантійських міродатних кругів витворюється погляд, що число вселенських соборів вже остаточно доконано - саме числом сім, і дальше завдання церкви полягає в тому, щоб твердо та незмінно заховувати те, що полишено старою вселенською церквою. Тому канонична праця византійської церкви виявляється головним чином поширюванням старих каноничних норм на нові обставини та випадки життя церковного. Органом каноничної діяльности з кінця IX ст. стає постійний собор або Синод епископів при кафедрі константинопольського патриарха, який фактично стає головою всієї Східної церкви з огляду на те, що території инших східних патріархів підпали під мусульманську владу. Але й стоючи на такій консервативний позиції, грецька церква і в сей період багато утворила фактично нових церковно правних норм. Особливе значіння мають тогочасні джерела шлюбного права, що стало в сей час на Сході виключне правом церковним. Силу і важність постановам Синоду надавав імператор, як вища влада в Візантійській церкві; важнійші синодальні рішення, затверджені імператором, заносилися до юридичних збірників з іменем новел. Не пізніше XIУ ст. заведено було в константинопольській патріархії порядок всі важнійші акти патріархії вписувати в особий кодекс, що зберігався в патріаршій канцелярії / хартофілакії/. Кодекс таких актів видано Миклошичем та Мюлером; серед тих актів есть дуже важ-

ні документи по історії боротьби української церкви за незалеж - ність від московської - / витяги з тих документів, в російському перекладі паралельно з грецьким оригіналом, подано проф. А.Павловим в т. УІ "Русской Исторической Библіотеки"/.

По завоюванню Візантії турками патріарший Синод продовжує виконувати функції влади не тільки судової й адміністративної, але й законодатної - в цей час вже єдиної. Законодатна діяльність патріаршого Синоду за сей час була досить значна і широка. Патріаршим Синодом видано нові важні постанови в шлюбній справі, в справі нового / грегоріанського / календаря, виділено українську церкву від звязку з московською та від залежности московського митрополіта, утворено патріаршество в Московщині - з установленням автокефальности московської церкви, визнано зміну церковної влади в б. Росії , а саме - патріаршої форми на фому Синодальну, визнано самостійність инших православних церков - грецької, руминської, сербської, буковинської.

В умовах залежности царгородської патріархії від чужовірної влади діяльність патріархії в сей період позначається фактами, що свідчать про порушення каноничного права. Як на один з фактів не-каноничности, слід завважити на ті умови, за яких 1686 р. видано було царгородським патріархом Дионисієм, з наказу Отоманської Порти, грамоту на підпорядкування української церкви московському патриархові. Сей неканоничний вчинок доконано патріархом без згоди патріаршого Синода, як важнійшого елемента законодатної влади вселенської церкви; тому патриарший Синод анулював правність сеї події фактом усунення патр. Дионисія з патріаршої кафедри, через що автоматично відпали усякі сумніви, що ся грамота не має канонічної важности, як видана без участи істотного джерела тогочасної законодатної влади - патріаршого Синоду - та ним заперечена.

Особисті грамоти патріархів видавалися, правда, і в сей час, але вони мали значіння те саме, що раніше мали *epistolae* та *responsa*, що подавалися у відповідь на запитання провінціяльних апіскопів та окремих осіб в ріжних випадках церковної практики, непередбачених чинним правом. Се були не законодатні акти, а лише авторитетні пояснення чинного права, що не могли мати формально-обовязкового значіння ні для кого, крім тільки безпосередно самих кореспондентів. Коли фактично де-які з тих грамот - відповідей - дістали і загально-церковне значіння в грецькій церкві та навіть перейшли з таким значінням і до нас, то се відбувалося не в наслідок загально-обовязкового законодатного припису, а просто шляхом повільної рецепціі на основі визнаного авторітета і самих авторів і внутрішнього значіння їх творів; серед тих авторів були і приватні світські люде / див. попередній розділ: "каноничні праці ієрархів та юристів" /.

Державний закон. Як зовнішня, видима організація, церква входить в круг правного життя людської громади взагалі: її члени суть разом і членами певної держави. Тому правні норми, що мають чинність в державі, поширюють свою чинність і на церкву та визначають ролю церкви в сфері громадського життя цівільного та політичного. Таким чином, зовнішне право церкви має своїм джерелом право цівільне та державне. Що ж до втручання держави у внутрішні церковні справи і відносини, то ріжні конфесіі стоять в сім на ріжних пріпціпіяльних основах. Церква католицька одкидає можливість якої будь участи тут з боку державної влади; католицька церква лише припускає, що держава може тільки визнавати ті закони внутрішнього церковного порядка, що утворені самою церквою і вже істнують фактично. З погляду ж православного та протестантського церковного права визнається можливість участи державної влади в

церковному законодавстві, се б то, що вона може давати норми і для внутрішних справ та відносин церковних; але при тім завше мається на увазі, що законодавець сам належить до церкви і чинить все в цілковитій згоді з незмінними основами її власти вого права.

Українська церковно-правна думка має що до сього свої власні засади, які значно ріжняться од візантійсько-московського церковно-правного світогляду в справі відносин між церквою і державою. Церква московська не тільки засвоїла собі візантійські прінціпи що до царя, як світського голови церкви, але й далій розвинула їх в тім напрямі, як практично /звівши себе до службової ролі в державі/, так і теоретично /висловлюючи устами російських канонистів прінцін "неможливости істнування російського православія без самодержавного царя"/.x/ Між тим, церква українська на початках нашої християнської державности не засвоїла собі такого світогляду / як і на Московщині остаточно засвоївся та розвинувся він вже пізнійше/; в дальшому ж доля судила українській церкві перебувати в державі з чуховірною владою, що вже само собою виключало безпосередню правотворність сеї влади у внутрішних відносинах церкви. Визнаючи державну владу за джерело церковного права в зовнішних церковних відносинах, українська церква не двозначно і категорично противиться втручанню держави у внутрішні правовідносини церкви. Про се ясно свідчать ті акти правосвідомости української церковної громади, які маємо з часу боротьби української церкви за своє право / напр., протести й протестації до королівської влади та до Сейму, між ними славнозвістна "Протестація" 1621 р., "Justificatia", "Совѣтованіе о благочестіи", "Синопсіс" та ин./.

В церкві Східній законодавство держави стало джерелом церковно

---

x/ Суворов. Учебникъ церк. права, 211 - 216. /вид. 1913 р. /.

го права відколи церква вступила в союз з державою. Той союз уявляє з себе натуральну еволюцію теократичних традицій античного світа. Як античний світ не визнавав поділу між державною та релігійною організацією, так і в новій римській державі церковні закони християнських імператорів були разом з тим і державними законами, до виконання яких горожане приневолювалися зовнішними способами. Перший закон, Юстіянового кодекса / закон Феодосія Великого/ наказуе усім народам, що підлягали римському імператорові, держатися тої віри, якої ап. Петр научив римлян, а тим, хто держиться еретицьких догматів, загрожуеться інфамією, гнівом Божим та карою в імя імператора. Взявши на себе обовязок додержувати в церкві чистоту віри, християнські імператори видали чимало по справах церкви законів, що належали до ріжних сторон церковного життя. Для сього законодавства не легким завданням стояло - погодити церковний порядок з державним, що був наскрізь перейнятий старим, поганським духом, і разом - дати найбільше можливости для цівілізаційного впливу церкви на життя громадянства, що було виховано в старій вірі. Тому імператори в своіх законах по церковних справах давали санкцію соборним постановам, які через те діставали характер законів державних, поширювали межі церковної юрисдікції, доручаючи епископам справи цівільні / переважно шлюбні й родинні/ та справи громадської благодійности, окреслювали права й обовязки кліра, як окремого стану в державі. В такій діяльности греко-римської влади в римській державі і проявлявся той теократичний погляд античних часів, що церква та держава, як тіло й душа складають один організм і що між ними через те мусить бути взаемність інтересів та спільність праці. Сей принціп ясно висловлено та послідовно проведено в церковному законодавстві Юстиніяна. Конфлікт між державним та церковним пра-

вом мали характер лише випадковий, бо, як висловлювалася одна юстиніянова новела, законодавець " не встидався погоджувати свої закони з соборними канонами." В новелі 131 прс то означено провідну думку юстиніянового законодавства, що цівільні закони не чинні проти церковних догматів, але можуть негувати дісціплінарні постанови соборів, се б то канони, коли того вимагае спільне добро.

Після Юстініана церковне законодавство продовжувалося його наступниками. Найбільше законів в церковних справах видано імператорами з дінастій Македонської та Комненів - з половини IX до кінця XIIв. Особливо важні для церковного права новели імператорів Льва Мудрого та Олексія Комнена в шлюбних справах; законами сих імператорів шлюбне право остаточно введено, як спеціальна галузь, в склад права церковного. Ті імператорські закони, що містили в собі нові права для церковних установ, видавалися як і акти папського законодавства на Заході, в формі булл, се б то, грамот з привішеною золотою печаткою *χρυσόβουλλον /; инші грамоти мали не таку урочисту форму πιττάκιον, γράμμα /. В слав'янських незалежних царствах сеї доби в Болгарії та Сербії, національні царі видавали важніші церковні закони так само в формі хризовул.

Державне законодавство після - Юстиніянового часу вже не виявляло ні тої творчости, ні навіть ініціативи, як законодавство давнійше ; ініціатива звичайно належала самій церкві, а імператорська влада звичайно в більш чи менш урочистій формі затверджувала постанови патріарха з Синодом. Відріжнялося державне законодавство сього часу від попереднього і своїм характером. Самим життям витворювалося в Византії власне візантійське право, одмінне від старого Юстиніянового права. Як са

мий національний склад грецького населення мінявся через етичні впливи сусідних, переважно славянських, народів, так разом з тим мінялися правні погляди, поняття та звичаї. Се викликало нові кодіфікації візантійського законодавства, що міняли його характер. Знаменита Еклога, юридичний збірник імператорів Льва Ісавра та Константина Копронима / половини VIII в./ - се вже не чисте Юстиніянове право , а власне греко-варварські конституції по важнійшим питанням права. Юстиніянові книги все більше забувалися і на руках візантійських юристів, поруч з Еклогою, залишалися ще лише компілятівні витяги з Юстиніянових книг. Таке становище спонукало імператора Василя Македонянина зробити нову кодіфікацію Юстиніянового права, вибравши з його все, що заховало свое значіння, та виділивши таке, що вже застарілося та втратило силу. Наслідком тих заходів появився Прохирон імпер. Василя Македонянина - се б то ручна книга законів. Той самий імператор зібрав уривки всіх нечинних законів і поруч з тим дав нову редакцію чинним Юстиніяновим законам - в збірнику " Ревізія Законів" /Ἀνακάθαρσις τῶν νόμων/. Прохирон за життя того ж імператора видано в друге в новій редакції під назвою Епанагоги. Ся кодіфікація дійшла до нас вже в другім виданню - під назвою Базілік , се б то царських законів, що видав їх вже син Василя Македонянина Лев Мудрий.

Завоювання Константинополя турками не внесло змін в церковному праві християнських народів, що підпали мусульманській владі . З своїх власних інтересів завойовники не торкалися віри своїх нових підданих і навіть наддали християнській ієрархії такі нові привілегії, яких вона не мала попереду. Вже перший завойовник Царьгороду Мухамед II визнав патріарха духовним головою всіх раїв - християнських підда-

них турецькоі держави. До патріархіі належали тепер судові справи не тільки церковні, але й цівільні, о-скільки дотикалися вони релігіі - напр., справи родинні, шлюбні, спадкоємні. Крім того патріархові належало право посереднього суду не тільки між християнами, але й між християнами та мусульманами, коли обидві сторони згожувалися оддати справу на присуд патріарха. Для справ власне церковних залишився при патріархсві постійний собор чи синод, в склад якого входили не лише архіереі, але й визначніші представники грецькоі нації / т.зв. фанаріоти/. В 60-х роках XIX ст. появилися вироблені представництвом з духовенства і мирян та затверженні турецькою владою каноничні устави про вибори патріарха та епископів, про устрій Синода та патріаршої ради і т. ин. Таким чином і турецькі державні закони мали в певній мірі значіння джерела церковного права для грецькоі церкви в межах Отоманськоі імперіі.

Державні закони взагалі стають джерелом церковного права в східних церквах, а для автокефальних православних церков в Греції, Сербії, Болгарії, Румунії, в Московщині, на Україні - і першою основою іх автокефального походження. Між иншим, акт про автокефальність українськоі церкви видано урядом Української Народньої Республіки І січня 1919 року.

ЗБІРКИ ДЖЕРЕЛ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА.

Першими законодавцями християнськоі церкви були апостоли. По смерті іх християнські громади правилися своіми епископами по тих нормах, що дано було в посланнях та преданнях апостольських та що були загальним і необхідним законом церковного життя та церковноі дісціпліни. Тим часом християнські гро

мади роспросторилися далеко за межі римської імперії, і виник ла небезпека, що церковно-юридичні норми забудуться та пошкодить-ся. Отже потрібно було ті церковні традиції виложити на письмі в формі загально-обовязкових правил і завести їх у збірки для зручности користування ними. Такі збірки дійсно й появ - ляються дуже рано. Більшість їх належить до III, а де-які до II, можливо й до I віку христової ери. Для більшої авторитет - ности такі збірки виводилися від апостолів і надписувались іменами апостолів в своїй цілости , при чім де-які окремі правила вкладалися в уста тому чи иншому апостолові зокрема.

Збірки церковних правил, що зазвоюються апостольській добі.

З найдавніших збірок церковних правил відомі такі:

I/ Наука 12 апостолів /Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων/. Сю памятку знайдено 1875 р. митроп. Никомідійським Бріенніем в руко - писному збірникові XI століття. З того часу появилася ціла література з приводу сеї памятки, але й досі ще не вияснено з певністю час і місце її походження. Одні учені вважають ча - сом походження її II-й вік, інші навіть I-й; так само що до місця походження - одні вважають, що збірка появилася в Египті, інші - Сирії. По змісту памятка натурально розбивається на дві ча-стини,- в одній міститься наука християнської моралі, в другій - основи старо-християнської громадської організації. Особливо цін-на ся остання частина, що подає нові відомости про старо-хри-стиянську громаду, а головно - про інститути апостолів, пророків, учителів, єпископів і дияконів, про християнську евхаристію та инше. Після знайдено і латинський переклад першої частини сеї памятки, де викладається моральна наука.

2/Дідаскалія / Навчання/ апостолів. /Διδασκαλία τῶν ἁποστόλων/
систематичний виклад христ. моральної науки, церковного устрою і дісципліни. Збірка належить до III в.. Оригінальний грецький текст Дідаскалії не дійшов до нас, а дійшли лише переклади її на мови сирійську, арабську та ефіопську; есть де-які фрагменти сеї памятки на латинській мові. Місцем походження сеї збірки була правдоподібно Сірія, хоч сама Дідаскалія вказує на Єрусалим: апостоли наче б то зібралися в Єрусалимі з причини великої небезпеки з боку представників ріжних еретичних напрямів і склали сю Дідаскалію в науку для християн.

Найважнійше значіння мають дві дальші збірки.

3/ В дальшому, вже в IУ в., сей збірник було перероблено та доповнено, і він достав нову назву Апостольських постанов /Διαταγαὶ τῶν ἁποστόλων/. Сей збірник містить в собі постанови, що заповіються апостолам та наче б то передані через Климента ученика ап. Петра. Апостольські постанови мають 8 розділів, в яких сполучено три збірники, що появилися в ріжні часи та од ріжних авторів. Перша збірка, що обіймає перших шість розділів, уявляє з себе Дідаскалію, лише трохи зміненну, відповідно вимогам часу / напр., додано нові церковні посади, нові свята та пости, яких немає в Дідаскалії/. Сьомий розділ уявляє з себе відповідну зміну " Науки I2 апостолів", з якої викреслено правила про пророків і додано про нову церковну посаду - пресвітерську; між епископом та дияконом. Восьмий розділ се те ж окрема по змісту книга, що має характер церковно-правний і містить в собі постанови в імени кожного з I2 апостолів; в рукописах ся третя частина Апостольських постанов має окрему назву: " Постанови св. Апостолів про рукоположення". Від сього останнього розділу і вся

збірка дістала назву Апостольських Постанов. Так названо всю цю збірку в останньому / 85 / апостольському правилі. Апостольські постанови появилися правдоподібно в кінці III або в початку IУ ст., бо: а/ церква в сих памятках перебуває ще в стані гонимої, а таке було становище церкви до кінця III, початку IУ в; б/ догмати церкви в Апостольських Постановах формульовано так, як вимагала сього полемика церкви проти ересей, що виникали в перші три століття; але тут нема ще вказівок на аріанську єресь, що засуджена першим вселенським собором 325 року; в/ церковні письменники IУ в. говорять про Апостольські постанови, як про загально відому книгу і хоч не залічують її до книг каноничних, але рекомендують для читання в церквах / напр., Афанасій Александрійський, Епифаній Кипрський/ Збірка Апостольських Постанов повстала і виключно вживалася в церкві Східній. Але й на Сході ся збірка підпала суворій цензурі з боку пято-шостого або Трульського собору /691р/, що 2-м своїм правилом одкинув Ап. Постанови, як пошкоджені еретиками. Про те складачі грецьких каноничних збірок і далі користувались Апостольськими Постановами, власне УIII-ю книгою, в якій міститься найбільше каноничного матеріяла. Уривки з сеї книги через посередництво грецького номоканона увійшли і в нашу Кормчу книгу з іменем Правил верховних апостолів Петра і Павла і всіх I2 апостолів. Власне і сі уривки, після трульського правила, не мають каноничного значіння так само, як і взагалі ціла збірка. Але як історична памятка, Апостольські Постанови мають величезне значіння , бо дають живу картину церковного життя і дісціпліни в перші три століття життя християнської церкви.

4/ В звязку з Апостольськими Постановами стоїть ще один збірник - Правила св. Апостолів /Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων/. Поя -

вився сей збірник після Апостольських Постанов, бо в останньому 85-му правилі вже згадуються 8 книг Апостольських Постанов. З огляду на се буквальну східність де-яких Правил з Постановами можна пояснювати тим, що Постанови стали матеріялом для Правил св. Апостолів.

Значна частина Правил св. апостолів містить в собі норми церковної практики з часів апостольських, але де - які окремі правила, очевидно, появилися і були заведені до збірки вже пізнійше; напр., 30-те правило, що забороняє домагатися епископства з допомогою світської влади, або 37 правило, що наказує, аби в кожній провінції собори відбувалися двічі на рік; ясно, що сі правила могли появитися вже тоді, як церква була в союзі з державою, се б то вже за перших християнських імператорів, а се було вже біля половини IУ ст. Мабудь, в кінці IУ ст. появилась і вся збірка Правил св. апостолів, як письменна памятка. Про неї вже ясно згадується в постановах Константинопольського собора 394 р.

Звертає на себе увагу, що правила св. апостолів в деяких частинах дуже схожі з постановами антіохійського собора 341 р. Учені приходять до думки, що складач збірки Правил св. апостолів, правдоподібно якийсь антіохійський клирик, черпав матеріял з постанов місцевого антіохійського собора і назвав ті правила апостольськими, щоб надати ім більший авторитет апостольської традіції.

Доля Правил св. апостолів була не однакова на Сході і на Заході. Попереду збірка містила в собі перших 50 правил, після яких в старших рукописах стоїть епілог, який показує, що тут був колись конець усієї збірки. В такому складі збірку сю переклав з грецької на латинську мову в кінці У ст.

римський аббат Дионисій Малий В передмові до сього перекладу аббат Дионісій зазначає, що за його часу правила сі ще не було загально визнано і вони ще не вважалися за певно апостольські. Та й в оглаві самої оригінальної грецької збірки вони називалися - так звані апостольські /οἱ λεγόμενοι τῶν ἁγίων ἀποστόλων/. Вже в початку УІ ст. на Заході вони підпадають проскріпції, і римський собор за папи Геласія залічує їх до книг апокрифичних. Але завдяки тому, що каноничний збірник Дионисія Малого /що містив у собі Правила св. апостолів/ широко уживаний був на Заході, то й правила сі фактично стали там джерелом церковного права. Не зразу дістали сі правила певний авторітет і на Сході. Автор систематичного збірника церковних канонів в 50 титулів Йоан Схоластик, родом антіохієць, приймає їх у свій збірник безоговорочно. Але невідомий автор пізнійшого грецького Номоканона в ХІУ титулів, складеного в Константинополі в початку УІІ ст., приймає ті правила з такими ж оговорками, як і Дионисій Малий: іменує їх " т.зв. апостольські", а де-які з них просто вважає за сумнівні. Тільки в кінці УІІ ст. трульський УІ вселенський собор / 691 р./, що одкинув, як ми бачили, Апостольські постанови, формально завів 85 апостольських правил до загальних джерел церковного права. Але й сей собор назвав їх " Переданими нам іменем св.апостолів" / παραδόντας ἡμῖν ὀνόματι τῶν ἁγίων ἀποστόλων); значить, і він не вважав їх за оригинальний твір апостолів, хоч і поставив їх в першу лаву джерел церковного права. Те місце задержують вони в каноничному кодексі Східньої церкви і до сього часу.

По своїому змісту Правила св. Апостолів обіймають всі важнійші сторони церковної адміністрації та життя кліра і мірян. По формі се - короткі норми, з зазначенням дісціплінарної кари

порушення правил.

Кодіфікація джерел церковного права. Дуже рано відчулася потреба кодіфікації джерел церковного права. З усіх церковних правил та державних законів в справах церковних утворилась з часом маса церковно-правного матеріяла. Потрібно було з того матеріялу скласти збірки, щоб зручно було ним користуватись. Такі збірки й появляються. Одні з них містять в собі постанови властиво церковного законодавства - церковні канони; другі містять тільки державні закони в справах церкви та витяги з джерел римського права, що придатні були для справ церковних; инші містили в собі закони церковного та державного походження.

I/ Збірники каноничні. В перших спробах кодіфікації канонів соборних сі канони писалися хронологичним порядком в послідовній нумерації, відповідно тому, як вони появлялися. Лише, в порушення сього порядку, попереду правил місцевих соборів писалися правила першого вселенського / Никейського/ собора - з огляду на той високий авторитет, яким користувалися ті канони в цілому християнстві. На пьятому /Халкедонському/ соборі 451 р. вже ходив по руках каноничний збірник, з якого прочитувалися в голос каноничні правила - з зазначенням вже певної їх нумерації. З VI-го століття починаються вже спроби систематизації канонів. Перша така спроба не дійшла до нас, і ми навіть не знаємо й імення її автора. Невідомий автор склав збірник канонів в 60 титулів / розділів/. Відомости про се маємо в передмові до другого такого збірника, що автором його був антіохійський пресвітер Йоан Схоластик / VI ст./, з першу по професії адвокат /звідки його призвіще - Схоластик /, а після патріарх Константинопольський. Йоан Схоластик склав

сістематичну збірку загально визнаних церковних канонів /Συναγωγὴ τῶν ἱερῶν κανόνων/, поділивши їх на 50 титулів. Кожний титул має свій заголовок з коротким означенням змісту. Ціль такої збірки полягала в тому, щоб, сполучивши в одне місце відповідний матеріял по кожному питанню, полегчити тим користування канонами. В початку сеї збірки подано джерела, з яких її складено, а саме: правила апостольські /85/, правила 9 грецьких соборів / 4 вселенських та 5 місцевих/ і правила сардикського собору в грецькому оригиналі. До сих загально визнаних джерел Йоан Схоластик додав два каноничних послання отця грецької церкви Василя Великого, поділивши їх на 68 правил. Сей додаток надав збірникові Схоластика характер місцевий - як збірника грецької церкви, бо каноничні послання отців грецької церкви фактично ігнорувалися на Заході так само, як на Сході - декретали римських пап. Збірник Схоластика, в IX ст., переведено на славянську мову, коли приймали християнство Морави й Болгари.

Систематична збірка Схоластика дуже полегчила користування каноничним кодексом, але були в тій збірці і свої незручности. В ній трудно було розшукати правила того самого собора, бо автор, додержуючи своєї сістеми, мусів порушати історичну послідовність канонів та розміщувати правила того самого походження по ріжних титулах свого збірника.

Сю незручність Схоластикової збірки поправив невідомий автор нової систематичної збірки - Σύνταγμα κανονικόν /каноничної сінтагми/ в I4 титулах. Сей збірник поділяється на дві частини - сістематичну та хронологичну. В першій частині викладається зміст канонів в XIУ титулах з поділом кожного

титула на більше чи менче число розділів. Тут канони одного змісту не наводяться текстуально, але цітуеться цифрами. В другій частині подаеться самий текст правил в хронологичному порядку, як се було у попередніх збірниках. Таким чином, перша, систематична частина збірника стае показчиком до другої частини, де подано повний текст канонів в порядку хронологічному.

По змісту сінтагма в I4 титулах значно повнійша ніж збірник Схоластика. До 85 правил апостольських канонів десяти соборів / 4 вселенських і 6 місцевих/ та двох каноничних послань Василія Великого автор Сінтагми долучив цілий каноничний збірник африканської церкви, виданий картагенським собором 4I9 р., постанови місцевого константинопольського собора 394 р. та каноничні послання св. отців грецької церкви; сі послання складають найбільш значний додаток збірника / додано 24 правила св.Василія із його послань та наново заведено послання инших 8 св.отців/.

Збірник в I4 титулах появився вже по смерти Йоана Схоластика / 578 р./, бо в збірникові бачимо такі джерела, що були не відомі Схоластикові. Але у всякому разі збірник міг появитися ще до трульського собора 69I р., бо в передмові висловлюються сумніви що до каноничного значення таких джерел, що були затверджені трульським собором; напр., про апостольські правила збірник I4 т. говорить, що не всі визнають їх, що послання св. отців не мають рівного значіння з соборними постановами;такі оговорки не мали б місця, коли б збірник складався після трульського собору, що своім II-м правилом ствердив каноничну важність сих джерел.

І збірник Йоана Схоластика, і збірник в I4 титулів складено було приватною ініціативою окремих осіб. Загально вживалися

сі збірники лише завдяки тому, що вони полегчували користання церковними правилами. Особливо користувався повагою збірник в I4 т., бо він був повніщий та й зручніщий для вживання.691 року весь склад сього збірника формально ухвалено другим правилом пьято-шостого трульського собора. До складу сього збірника увійшли і I02 правила самого ж трульського собору. Сінтагма в I4 титулів була основою церковно-правної практики до появи мішаних збірників - Номоканонів.

2/ Збірники державних законів по церковних справах . Для більш зручного користування церковно-юридичним матеріялом, що появлявся в державному законодавстві, була потреба вибрати звідти та умістити в окремі збірки сі закони, які належали до справ церковних. Такі збірки появляються, коли чинне право греко-римської імперії було скодіфіковане Юстиніяном в інституціях, Дигестах та Кодексі і доповнене новими законами того ж імператора - новелами. Сю працю звичайно приймали на себе ті самі автори, що складали й каноничні збірники.

I. Збірник в 87 розділів / Collectio septem et octoginta capitulorum/ складено Йоаном Схоластиком в доповнення до його систематичного збірника канонів в 50 титулів. В сей збірник увійшли поділені на 87 розділів витяги / по части в оригиналі, по части в скороченню/ з дванадцяти новел сього імператора, особливо з новели I23-ої. Перед збірником подано короткий оглав 87 розділів та передмову, в якій автор висловлює думку, що імператорські новели не тільки послідують на канонами, але й надають ім силу, що полягає в авторитеті імператора. В IX ст. збірник сей, разом з каноничним збірником Схоластика перекладено в Болгарії, а після з Кормчих болгарських пере -

клад сей заведено і до наших Кормчих.

2. Більш повний збірник церковних конституцій /collectio constitutionum ecclesiasticarum/ неправдиво засвоюється Федорові Вальсамону / і називається через те псевдо-Вальсамоновим/. Збірник сей називається ще tripartita , бо розпадається він на три частини, з яких одна містить в собі витяги з Кодекса, друга - з інституцій і Дегестів, третя - з новел, що вийшли після Кодекса. Есть підстави думати, що сей збірник складено тим самим автором, що й збірник канонів в I4 титулах /Сінтагма/, та призначений в додаток до сього останнього збірника.

3/ Номоканони. За того тісного звязку, який був в Візантії між церквою і державою, державне законодавство мало чималий вплив на церковні справи; з другого боку і церковним законам, що були санкціоновані імператором, засвоювалася сила державних законів. В міру того, як сі взаємовідносини ставали тіснійшими, доцільнійше ставало і церковні канони, і державні закони, що містилися до того часу в окремих збірниках, сполучати в один збірник, вносячи державні закони під ті самі титули, що й канони. Таким чином і склалися мішані підручні збірники, де були сістематизовані разом і канони і державні закони. Такі збірники називалися номоканонами.

I. Найстарший Номоканон в 50 титулів складено з канонічного збірника / Сінтагми/ Йоана Схоластика та його ж збірника /державних законів/ у 87 титулів. Збірник сей появився скоро по смерті Схоластика в кінці УІ-го або в початку УІІ ст. Невідомий автор сеї компіляції удержав поділ на 50 титулів; але канони під кожним титулом наводяться не текстуально, як у Йоана, а лише цітуються цифрами. За цітатами канонів слідують належні до них закони - не лише в цітатах, але і в самому тексті із збірника в 87 титулів; чого не можна було умістити під 50 титулами кано-

ничного збірника / число розділів державного збірника - 87 - було більше, як число розділів - 50 - Сінтагми /, те подано окремим додатком до Номоканона.

2. Так само сполучення Сінтагми в I4 титулів із збірником державних законів *Collectio tripartita* дало славнозвістний Номоканон в I4 титулів. Номоканон сей має дві передмови, з яких видно, що складали його два автори - один в часі до трульського собора / що відбувся 69I р./, другий 883 р., коли в сей Номоканон внесено нові додатки - канони соборів трульського, УII вселенського, двукратного 68I р. собора в церкві св. Софії 879 р. та тексти новійших державних законів. В де-яких рукописах скоро після 883 р. ставилося проти другої передмови імя константинопольського патр. Фотія. Відомий грецький канонист Вальсамон, що жив у XII ст., вже категорично засвоює сей Номоканон Фотієві, який 883 р. був саме патриархом константинопольським. Розуміється, що патр. Фотієві могла належати лише остання редакція номоканона, доконана р. 883. Але де-які канонисти / головно Цахаріе фон-Лінгенталь/ взагалі одкидають авторство патр. Фотія - головним чином тому, що те друге авторство було порівнявчи незначним, щоб за ту роботу взявся такий відомий учений та достойник, яким був патр. Фотій; річ в тім, що правила трульського та УII вселенського соборів вже, мабуть, до того часу автоматично увійшли у Сінтагми і таким чином на долю дальшого редактора припадало ввести лише правила соборів 86I та 879 р.р. та тексти новійших державних законів. Але ж правила сих останніх соборів саме й мали для патр. Фотія особливо важне значіння, бо на тих соборах відновлялися його права патріарші, і се мало спонукати його до праці над включенням їх у Номоканон. Крім того, Номоканон в I4 титулах дійшов до нас не в первістному виді, а вже в дальшій

переробці, що засвоюється патр. Фотієві, тому й трудно сказати, що саме в сій праці належить авторові старого Номоканона та що може припадати на працю патр. Фотія. Що ж до того, що не у всіх списках Номоканона маеться імя патр. Фотія, то взагалі в збірниках такого характеру імя авторів не часто показувалося, а між иншим імя попереднього автора то й зовсім залишилося не відомим. Тому певнійше було б вважати патр. Фотія автором останньої редакції Номоканона в I4 титулах.

З кодіфікацією номоканона в I4титулах кодекс грецької церкви дійшов до повного свого розвитку, бо він включав в собі всі визнані на Сході вселенські собори, важніші помістні та послания найвидатнійших отців церкви, а разом закони державної влади по церковних справах. Користуючись повагою переважно перед всіма иншими збірниками, він поволі витиснув їх із ужитку і залишився основою церковного права на всьому православному Сході.

4/ Сінопсіс. Серед каноничних збірок звертають на себе увагу т.зв. Сінопсіси, короткі каноничні збірки, що містили в собі витяги з канонів, саму суть їх, без тої повної редакції, яку вони мали в офіціальному тексті. Порівнюючи з повним текстом канонів, Сінопсіс есть в певній мірі переробка сього текста з метою простійше та зрозумілійше викласти думку та головний зміст канона, часом за допомогою нової, більш зрозумілої термінології. Розуміється, в такому скороченому викладі можливі неповнота і неточність текстів, - про те Сінопсіси широко входили в практику завдяки своїому короткому розмірові, через що книжка ставала дешевшою та приступнійшою.

Зародки Сінопсіса можна вбачати в тому, що над церковними канонами, особливо як були вони великі розміром, коротко над-

писувався їх зміст, щоб легче було зрозуміти той чи инший канон та легче його запамятати. Такий скорочений виклад закона і називався Сінопсісом. Пізнійше появилися Сінопсіси на всі церковні канони. Найдавнійші редакції Сінопсіса дійшли до нас або без імени авторів або з іменами еп. ефеського Степана та Симона Магістра. Для нас з окрема Сінопсіс важний тому, що з коментаріями Аристіна він був поширений у нас в славянському перекладі.

5/ Покаянні Номоканони /покутники/. Крім каноничних збірників загального змісту, що містили в собі загально визнані церковні правила, з давнього часу появляються збірники спеціальні, що мали на увазі одну яку сторону церковного життя, - як устави церковні, монастирські, покаянні номоканони. Серед них особливо важне значіння мали сі останні - покаянні номоканони або покутники / на Заході вони називалися пенітенціалами/. В житті народів, які що - инo прийняли Христову віру, було багато таких звичок попереднього їх поганського стану, з якими церква мала найрішучійше боротися. Тяжкими духовними карами грішники позбавлялися всіх чи де-яких церковних прав, поки не каялися та не понесли відповідної покути. Покутні правила стають досить значним елементом загально-церковного кодекса; сюди, напр,, належать де-які правила Григорія Неокесарійського, Василія Великого, Григорія ниського та правила соборів анкирського і гангрського. Але більшість покутних правил дійшла до нас невідомого чи навіть не певного, апокріфичного походження. В сих правилах говориться власне про публичні, прилюдні покути - перед всією церквою, в певній їх градації, вважаючи на степені самих гріхів. Але вже з У ст. ся дісципліна прилюдної покути починає на Сході занепадати, і поруч з нею витворюється дісципліна таємної по-

кути, що призначалося за таємні гріхи, про які признавалися на сповіді. Відповідно тому починає мінятися уся покутна дісціпліна, виробляючись не формально, а шляхом практики. Нові правила церковної покути мають анонімний характер, так само як в більшості і збірники їх, що мають назву на Сході κανονικά, κανονάρια, на Заході - libri poenitentiales. Найдавнійший з грецьких канонаріїв засвоюється конст. патріархові Йоанові Постнику, що жив в кінці УІ ст., але фактично належить він до близчого нам часу, бо в тім збірнику згадуються такі свята й пости, що їх у УІ ст. ще не було, та такі письменники, що так само жили вже після Йоана Постника. Можна гадати, що сей канонарій появився не раніше ІХ ст.; тоді ж, в ІХ ст., його перекладено на славянську мову, а в кінці Х чи початку ХІ ст. переклав його на грузинську мову грузинський царевич Евфімій, що був чорцем на Афоні.

В сьому покутному номоканоні та в инших, що за ним на зразок його повстали, довготермінове прилюдне покаяння, установлене канонами соборів та отців церкви, заміняється короткотерміновим та не публічним, т.зв. таємним покаянням; зглядно з доброю волею та з характером поводження грішника зменшується чи скорочується покута і, таким чином, при наложенню покути приймається нам увагу не стільки обективна норма канонів, скільки прінціп субективний - добра воля та душевний покаянний настрій.

Не вважаючи на рігорістичні течії в церкві, що заперечували такому послабленню покути, вживання покаянних номоканонів, все більше поширювалося не лише на Сході, але й на Заході. При тім появлялося багато їх варіантів. В де-яких грецьких та славянських покутних канонаріях, що складалися на зразок т.зв. книги Йоана Постника, трапляється чимало правил досить чудного змі-

сту; призначається, напр., покута за те , коли хто положить ногу на ногу; про чоловіка , що зачатий на передодні неділі чи свята, говориться, що то буде злодій, розбишака, або пьяниця. Духовна влада ставилася до таких покутників з великим застереженням і навіть заводила їх до індексу книг " отреченних", себ то не придатних для церковного ужитку.

Широке вживання церковною практикою покаянних номоканонів викликало появу спеціяльного підручника такого номоканона, що був складений вже після завоювання Константинополя турками, се видно, між иншим, з того, що в йому есть правило, яким заборонено закликати турків в куми. Його перекладено на славянську /тогочасну сербську/ мову, і з відповідними поправками його видано 1620 р. в Київі, а після передруковано в Москві. Київське видання має для нас не малий інтерес, і ми про його згадаємо, коли буде у нас мова про українські джерела церковного права. Грецький оригінал свого номоканона видано 1872 р. російським канонистом проф. Павловим, і тому в науці засвоюється йому імя згаданого професора. Через те, що сей номоканон містився при важнійшій з церкозних книг - при Требникові, то він має серьозне значіння для церковного права на Україні, а після в Росії.

На Заході покутні книги, що звалися тут пенітенціалами, появляються спершу в Брітаніі та Ірландіі. В VIIст. папа Віталь-ян послав до Англо-Саксів на архієпископську кентерберійську кафедру грека Федора з Тарса - з спеціальною метою, щоб він пристосував грецькі та римські покутні правила до умовин того краю. Наслідком того виникла група англо-саксонських пенітенціалів. З Брітаніі та Ірландіі монахи Колумбан та Куммеан перенесли пенітенціали в державу франків, і тут утворилася нова група пені-

тенціалів франкських. І західні покутники так само містять в собі досить чудних правил, за які часом суворо осуджувалися на церковних соборах. Але як Східні, так і Західні покутники однаково мають цінне історичне значіння, як джерела для вислідів про норови та звичаї тогочасного суспільства.

Коментатори церковного кодекса. З давнього часу виникла потреба пояснити закони, що були неясно зредаговані, або містили в собі які місцеві чи застарілі, взагалі незрозумілі речі. Короткі пояснення спершу писалисяна краях рукопису, але з часом приписувалися до самого тексту правил і таким чином самі ставали правилами. Напр., до 59 правила Лаодикійського собора, що забороняло читати на церковних зборах які книжки крім св.письма, дано було пояснення, де подавався спис книг св. письма старого й нового заповіту; се пояснення згодом стало дальшим по черзі - 60 - м - правилом Лаодикійського собора. Грецькі юристи та канонисти називали такі тлумачення схоліями, латинські - глосами. Коли яке правило пояснювалося схоліями не однаково, то дальші схолії подавали оцінку попередніх. Таким чином вироблявся коментарій на увесь склад каноничного кодекса. В дальшому сі схолії давали матеріал для ширшого витолковування каноничного кодекса.

Потреба такого витолковування чим далі почувалася все більше. Каноничний кодекс Східної церкви повстав на протязі кількох століть та не в одному місці, а в ріжних церквах Сходу і навіть Заходу; поруч з апостольськими правилами, що належать до найперших віків християнської ери, тут містяться правила соборів аж до IX ст., при чому поруч з правилами соборів, що відбувалися на Сході, бачимо тут правила собора Сардикійського /нинішня Болгарія/ та Карфагенського / Африка/. Ся ріжниця церковних

правил що місця й часу повинна була викликати ріжницю в термінології, в самій мові. Чимало тих правил тратили своє значіння автоматично, бо змінялися обставини, за яких вони виникли та мали чинність, а взагалі за довгий час життя церкви тратили свою ясність, яку вони мали для християнських громад в перші століття християнської церкви; де - які ж з тих правил, видані ріжними церковними авторитетами в ріжні часи та в ріжних обставинах, навіть перечили одно одному. Так само виникала потреба толкувати і навіть поновно редагувати державне законодавство в справах церкви. В номоканони увійшли державні закони з Юстиніянового кодексу та з дальших новел; але з того часу видано було нову державну кодіфікацію законів - так зв. Базіліки, куди не увійшли вже, як застарілі, де - які закони Юстиніянового кодекса, що були у свій час уміщені в номоканон. Такі закони після нової кодіфікації державного кодекса втратили чинність, і треба було од них почистити каноничний кодекс та взагалі порівняти юридичний матеріял номоканона з відповідними уступами Базілік. Через все те користування номоканоном для церковної практики після X ст. вже вимагало певної юридичної техники. Ще трудніше було користуватися скороченим кодексом церковних канонів - Сінопсісом. До всіх тих незручностей, які завдавало користування номоканоном, в Сінопсісові прилучалися ще й спеціальні, що походили із скороченого його текста,- із його неповноти, а звідти - й неясности та неточности. В початку XII ст. імпер. Олексій Комнен спеціальною новелою завважав константинопольському патр. Миколаю Граматикові на порушення законів при виборі та посвяченні на церковні посади і доручив йому перечитати в Синоді увесь номоканон, аби одні правила його було поновлено та дсдержувано в повній си-

лі, а про инші правила меньчого значіння імператор мав би спеціально порозумітися з Синодом. З сього видно, що життя поволі вже одійшло од писаних норм церковного права та що церковно-правна практика фактично установила такі норми, що одступали од писаного закона; от же потрібно було кодіфікувати номоканон, особливо ж пояснити його, зробити приступними старі основи церковного права для нового церковно-правного світогляду, пристосувати їх до нових обставин життя. Се дуже важке завдання й виконали славнозвістні канонисти XII в. - Аристин, Зонара та Вальсамон.

Олексій Аристин був великим економом та хартофілаксом /секретарем/ софійської церкви в Константинополі. З доручення імпер. Йоана Комнена він написав короткі пояснення до канонічного кодекса - найбільш вживаної та розповсюдженої його редакції - до Сінтагіса. Для своїх пояснень Аристин користувався повним текстом правил, більш ясно та точно викладаючи зміст правил, коли синоптичний текст не був ясний та точний; крім того, джерелом для пояснень служила йому якась стара анонімна схолія, якою він і користувався для своїх коментаріів. Разом з поясненнями Аристин доконував і кодіфікаційну роботу, зазначаючи, які правила втратили своє значіння та які змінено дальшими правилами. Слід зазначити, що коментарії Аристина - се були перші коментарії канонічного кодекса, які появилися у нас на Україні в кінці XIII ст. — Сучасником Аристина був другий тлумач церковного кодекса Йоан Зонара. Після високого державного становища / був державним секретарем візантійської імперії та заступником - великим друнгаріем імперат. трібунала/ він став ченцем і з доручення імпер. Мануіла Комнена написав пояснення на повний текст канонічної частини номоканона в 14 титулів / Сінтагма/. Поя-

снення свої Зонара давав з поглядів історичного, догматичного і практичного. Перед правилами кожного собора він подає короткі історичні уваги, коли й з якого приводу скликався той чи инший собор; подає в сих передмовах так би сказати історію церковного права; історично пояснює походження ріжних установ церковного права, рівняє сучасне їх становище із становищем попереднім; коли в правилі мова йде про яку ересь, Зонара подає головні риси ереси та біографичні відомости про її основателів. Історичний елемент в поясненнях Зонари був дуже користний, бо каноничний матеріял перших століт христ. церкви вже в значній мірі не був зрозумілий для греків XII століття та навіть в якійсь части дістав вже й инакше значіння. Головною ціллю коментаріїв Зонари було - витягти із джерел основні провідні точки та пристосувати їх до сучасної практики. Для того правила, що належали до одної чи анальогичної справи, Зонара приводить в систему, порівнює і робить з них певний висліл. Коли правила ріжнились та перечили одно одному, Зонара погожує їх або на основі хронологичній, даючи перевагу новійшим нормам, або на основі походження чи порівнюючого значіння тих чи инших правил, даючи перевагу, напр., правилам апостольським над соборними, правилам вселенських соборів над правилами соборів місцевих та над правилами св. отців. При рівності формальних основ для окремих правил Зонара давав перевагу тим нормам, що вирішали справу в більш гуманному напрямі. Розглядаючи який вчинок з погляду його мотивів, через які можна його то осуджувати, то похваляти, Зонара висловлює високо гуманний прінціп: " краще залишити гріх непокараним, ніж кого без вини покарати." Патріотично -горожанські погляди свої виявляє Зонара в коментарії на 13-те прави-

до св. Василія Вел., яке правило радить три роки не давати причастя воїнам, що вбивали на полі брані, Зонара вважає сю раду за тяжку: для чого, - каже він, - вважати не чистими руки тих, хто оддає себе за батьківщину та за братів. Горожанська вдача коментатора взагалі виявлялася в незалежности його думки в тих випадках, коли йому доводилося висловлюнатись про царську владу того часу. Толкуючи,напр., 28-ме правило халкедонського собора про церковну владу, він висловлюється, що " царська влада перетворилася в тіранію, а Сенат втратив свое значіння". В своїй праці Зонара обмежився лише Сінтагмою, се б то церковними канонами, а державні закони цітує він лише зрідка, для аналогії з канонами. Але свое завдання - дати коментарії до Сінтагми- Зонара виконав блискуче.

Останнім по часу та першим по значінню коментатором каноничного кодекса був Федор Вальсамон / номофілакс та хартофі - лакс софійськоі церкви, а після патріарх антіохійський/. Він дав пояснення до всього складу номоканона I4 титулів, - як до каноничної частини / сінтагма/, так і до тої частини, що містила державні закони. В коментаріях до сінтагми Вальсамон доповнив працю Зонари з того боку, що навів паралелі та погодив постанови церковних канонів з постановами державних законів, а в поясненнях на державні закони номоканона він зазначає, які з тих законів не увійшли в Базіліки і тим самим стали не чинні, де той чи инчий закон номоканона містився в Базіліках; коли ж який закон номоканона змінено, пояснено, чи й зовсім одкинуто законом Базілік, або новим державним законом, то Вальсамон виписував текст чинного закона. Крім того Вальсамон доповнює фотіевий номоканон новими джерелами права з дальшого законодавства імператорів та з синодальних постанов. Як патріарший хартофі-

лакс, Вальсамон мав усі потрібні матеріали для своєї роботи в архіві патріархії.

В коментаріях на каноничну частину номоканона Вальсамон часто повторює Зонару. Головна ріжниця його з Зонарою полягає в тому, що Зонара твердо стоїть на грунті старих канонів і порушення їх церковною практикою розглядає, як явище ненормальне, неканоничне, а Вальсамон в таких випадках змагається виправдати церковну практику. Дуже важне значіння надається коментаріям Вальсамона тому, що він установлює взаємовідношення між законами і канонами; в таких випадках він взагалі стоїть на тому погляді, що канони вище за закони, бо канони мають подвійну санкцію - від церковних соборів та від імператорів, а закони лише од імператорів; про те часто він порушає сей принціпіальний погляд і дає перевагу законам перед канонами. Вальсамон вважається за найбільш типового представника візантійського церковного права. Він виправдує всі вчинки імператорської влади в справах церковних, навіть коли б. вони перечили старим канонам. Так само змагається він обстояти прерогативи константинопольського патріарха перед иншими патріархами, хоча після старих канонів всі патріархи між собою в правах власти рівні; говорячи про привілегії константинопольського патріарха Вальсамон наводить між иншим фальсіфіковану грамоту Константина Вел. до папи Сильвестра і подає відомости, як де-які патріархи заходились повернуть собі на користь сю грамоту.

Каноничні праці Аристина, Зонари і Вальсамона мали велике значіння в історії східнього церковного права і зокрема в історії каноничного кодекса Східної церкви. Ухвалені вищою церковною владою, коментарії сих канонистів дістали такий авторитет, що вреші стали рівнятися з самим текстом каноничного кодекса; зілляв-

шися з сим текстом, вони самі стали джерелом каноничного права. Сама церковна влада в своїх постановах стала покликатися на них, як на джерело права. Автори підручників по церковному праву часто наводили текст коментаріїв замість текста самих правил. Та при всім своїм високім значінні, праці візантійських коментаторів мають і свої хиби. Наприклад, треба завважити на недостачу у них історичної перспективи в розумінню канонів, через що старі канони взагалі пояснюють вони з погляду свого часу; напр., пояснюючи правила соборів про суд та про апеляцію, вони вбачають інститут патріарший в такі часи, коли його ніяк ще не могло бути; так само, в коментаріях правил картагенського собора вони правилами сього собора, як новійшого, механично одміняють силу канона першого вселенського собора, зовсім не маючи на увазі того, що місцевий картагенський собор відбувався при зовсім відмінних і особливрх обставинах. Але сі недостачі не позбавляють праці візантійських коментаторів високо[20] теоретичного і практичного значіння.

Сінтагма Властаря та Збірник Арменопула. Після Аристина, Зонари та Вальсамона не було вже в Східній церкві видатних канонистів. Вся робота дальших канонистів полягає не в новій кодіфікації, не в нових коментаріях номоканона, а лише в складанню нових більш чи менш зручних підручників права - державного і церковного. Такі праці втратили оригінальність, і новий складач звичайно брав текст одного з офіціальних збірників попереднього часу та або скорочував його, або додавав до його що небудь, часто навіть просто комбінуючи один збірник з другим. Так з X-XIII ст. появилися сінопсіси Базілік - великий і малий, доповнена Епанагога, Еклога, змінена по Прохирону, збірник Михайла Аталіата,

Шостокнижіе Конст. Арменопула та инш. В окремих розділах сих підручників містилися статті по церковному праву. Спеціально канонічний матеріал мали в собі збірники Матвія Властаря та Константина Арменопула.

Автор першого збірника - Сінтагми-Матвій Властарь,- афонський монах, жив у першій половині XIУ ст. і до чернечого стану,очевидно, був юристом. Праця Властаря - се дуже добрий реальний словник церковного права, що по йому зручно пришукувались належні до тої чи иншої справи статті державного та церковного права. Сінтагма поділяється на 24 розділи - по числу букв грецької азбуки; кождий розділ поділяється на новий розділ відповідно числу юридичних та канонічних термінів, що починаються з тої чи иншої букви. В кожному розділі викладаються постанови спершу канонічного, після - державного права. В своїх коментаріях Властарь часто користується дословно працями Зонари та Вальсамона, не показуючи джерел; так само звичайно не показує він джерел, звідки бере державні закони. Завдяки своїй зручности, сінтагма Властаря стала найбільш уживаним підручником церковного права, як се можна бачити з великого числа списків, що дійшли до нашого часу. Дальші переписчики доповнювали її новими виписками з Зонари та Вальсамона, і врешті практика церковна вживала її замість номоканона. В самому кінці XУ ст. Сінтагму Властаря перекладено на новогрецьку народню мову, бо старогрецьку вже не добре розуміли не тільки народ, але й духовенство. В XIУ ст. Сінтагму перекладено на сербську мову, і в сім перекладі вона поширилась по славянських церквах. З XУ ст. вона появляється і у нас.

Одночасно з Сінтагмою Матвія Властаря появився збірник (Επιτομή των κανόνων) солунського судді Константина Арменопула, автора підручника державних законів, т.зв. шостокнижія. Сей канонич-

(додаток до Шестокнижія)
ний збірник (поділяється на 6 розділів і має до своїх статів схолії, що належать, мабуть, самому к Арменопулові. Збірник Арменопула було перекладено на сербську мову.

Нові підручники церковного права.

Після завоювання Константинополя турками вселенська церква втратила основний грунт для свого розвитку. Для практичних потреб появляються підручники на взір Сінопсісів Властаря та Арменопула. Сі нові підручники були більше пристосовані до рівня тодішнього грецького духовенства, - рівня дуже невисокого. Найвидатнійший з таких нових підручників появився в 1562 р. - Номоканон Мануїла Малакса, складений мовою старогрецькою, а після самим автором перекладений на мову новогрецьку. Джерелами, звідки черпав свій матеріал Малакса, були - номоканон і сінтагма в XIУ титулів з коментаріями Зонари і Вальсамона, Сінтагма Властаря, Шестокнижіе Арменопула, новійші синодальні постанови Константин.патріархів, окремі трактати канонистів, нарешті звичаї і практика церкви. Збірник Малакса був широко розповсюджений, і багато примірників його знаходиться в бібліотеках Сходу й Заходу. Звичайно кожний переписчик намагався надати сьому підручникові більше зручности та більше пристосувати його для вжитку, і тому кожен додавав од себе що небудь, більше чи менше. Де ті додатки були значнійші, там переписчики навіть засвоювали собі авторське право, ставлячи на збірникові свое власне ймення. Так, напр., авторство Малаксового підручника засвоювалося Хомі Рицесу, священникові Стиліану, монахові Кирилу.

Де які підручники сього часу обіймають не всю сістему церковного права, а лише де-які галузі його. Серед таких підручників найбільш відомий Трактат про степені родства - Хартофілакса патріаршої церкви Мануїла Ксанфяниша. Сей підручник вважаєть-

ся класичним твором, що до простоти і ясности викладу. В половині ХУІ ст./1564 р./ сей трактат було надруковано в Венеціі, а 1646 р. де-які витяги із трактата увійшли в славнозвістний у нас Требник м. Петра Могили - в статтю про " Тайну супружества." Сю статтю передруковано після у російській Кормчій, де вона увійшла в склад 50-го розділу, що до сього часу становить основу шлюбного права в Росіі та на Украіні.

Друковані видання каноничного кодекса. Автори всіх сих підручників були люде на високоі освіти, користувалися не первотворними джерелами, а вже дальшими іх каноничними переробками, при тім користувалися без належноі критики і таким чином вводили в практику де-які сумнівні, навіть просто апокрифічні правила. Таке явище викликало потребу друкованим способом видати каноничний кодекс грецькоі церкви з дальшими додатками офіціально - визнаного характера. Такій потребі задовольняли в певній мірі Західні /кінця ХУІІ ст./ видання каноничного грецького кодекса, особливо видання Леунклавія - Ius graeco-romanum та Беверегія - Συνοδικόν sive Pandectae canonum ecclesiae graecae. Але сі видання, розійшовшися в більшости на Заході, попали на Схід лише в невеликому числі примірників і більше роспов - сюджувались тут рукописним способом. Тому в кінці ХУІІІст. появляються видання грецького каноничного кодексу приватними заходами самих греків. З таких видань заслуговують найбільшоі уваги

I/ Συλλογὴ πάντων τῶν θείων κανόνων —

видано афонським монахом Агапіем 1787 р. в Венеціі. Тут подано Сінтагму з номоканона в 14 титулів з де-якими додатками/ правила патр. НикиФора, IX в., Йоана Постника, УІ в. /,але без коментаріів Аристина, Зонари та Вальсамона. Заслуговує уваги передмова до сього видання, де видавець висловлює прикрі

догани своїм сучасникам за користування рукописними номоканонами з різними фальшивими та апокрифичними правилами і вказує на необхідність знайомства з оригінальним текстом вселенського канонічного кодекса.

2/ Друге таке видання - Канонікон (Κανονικὸν) Афонського монаха Христофора, видруковане 1800 р. в Константинополі. По змісту се видання сходиться з попереднім, але текст правил викладено в скороченню самого ж видавця та додано примітки з видання Леунклавія - на основі коментаріів Зонари і Вальсамона.

Обидва сі видання уступили місце офіціальному виданню канонічного кодекса грецькоі церкви, що видруковано того ж 1800 р. в Лейпцігу - під назвою Підаліон (Πηδάλιον), те саме що - Кормча книга. Ініціатива сього видання належить монахам Афонського монастиря Агапію /про якого вже згадувалося/ та Никодимові; текст видання переглянуто особливою синодальною комісією. Друк і коректу сього видання доручено було монахові Теодоритові, який поробив до текста власні додатки, що були затим визнані патріархом за невідповідні та навіть противні уставам і звичаям Східноі церкви. Про невідповідність сих додатків тодішний патріарх Неофіт повідомив церкви окружною грамотою з точним зазначенням сторін, де уміщено додатки, та з наказом викреслити їх з текста. В склад Підаліона увійшли церковні правила старогрецькою мовою з коментаріями Зонари й Вальсамона та лиш по части Аристина, які подано новогрецькою мовою; крім того, заведено ще сюди канони Йоана Постника / 582 - 595 /, Никифора Ісповідника / 806 - 815 / та Миколая Граматика / 1084 - 1111 / , що мали велике практичне значіння на Сході. З державних законів увійшли сюди лише ті, що цілком згідні з церковними канонами, і їх уміщено як примітки до канонів. В кінці Підаліона подано кілька статтів церковно-юридичного змі-

сту. Підаліон видано після ще два рази - 1841 та 1864 р.р., і сей збірник став офіціальним каноничним кодексом вселенської Константинопольської церкви.

Сей кодекс не втратив свого значіння і після видання славнозвісної Сінтагми канонів, що друковалися з наказу Синода грецького королівства ученими греками Ролі і Потлі. Сей останній збірник з 6 частин містить в собі всі памятки церковного права Східньої церкви. Почато його друком 1852 р. і закінчено через 7 літ 1859 р. Видання се має високу наукову цінність і служить важним джерелом для наукових цілей; по йому можна студіювати історію розвитку церковного права на Сході і сучасне його становище. Але практика церковна і після сього видання так само вживає Підаліон як підручник, більш зручний для вжитку.

ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В РИЗЬКО-КАТОЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ.

Західна частина християнської церкви, що називається тепер католицькою, в перші століття християнської ери, в період вселенських соборів, складала нероздільну частину вселенської церкви, тому й головні джерела церковного права в Західній церкві були в сей час ті самі, що і в церкві Східній. Канони східних соборів, як вселенських, так і місцевих, а також канони східних отців церкви в значній мірі прийнято й на Заході шляхом фактичної рецепції завдяки тому, що переклади їх містилися в Західних приватних каноничних збірниках. Але поволі Схід і Захід відокремлювалися, і те відокремлення торкалося не стільки сфери догматичної, скільки каноничної. В сій сфері обидві церкви ділило не стільки те, що кожна з них визнавала инші джерела церковного права, як головним чином те, що вони ріжно дивилися на владу епископів

старого й нового Риму. У половині IX ст. настав формальний розрив між ними. Приводом до того сталася справа патр.Фотія, що був поставлений на кафедру імператором Василем Македонянином на місце позбавленого катедри патр. Ігнатія. Папа Микола I протестував проти такого вмішування державної влади в церковні справи. З сього приводу збіралися в Константинополі три собори / перший, так званий двукратний, собор 861р., на якому, при участи папських легатів, Фотія затверджено на катедрі, а Ігнатія позбавлено катедри; на другому соборі 869 р. заходами папи скасовано постанови попереднього собора, і патріархи поміняліся долею; на третьому соборі 879 р. знову настановлено Фотія на кадедру/. Кожний з сих соборів постановляв канони в інтересі тої чи иншої сторони. Римська церква визнає собор 869 р. за восьмий вселенський собор та його постанови вважає за спільне джерело права для обох церков. Навпаки, Східня церква надає каноничне значіння лише правилам першого та третього соборів і не визнає обовязкової сили для себе правил другого собора. З сього часу Схід і Захід вже остаточно росходяться в справі визнання джерел каноничного права.

Після поділу церков на Заході скликання соборів, які називалися вселенськими, не припинилося. Всіх вселенських соборів римо-католицька церква налічує 22. Вже в середні віки постанови західних вселенських соборів вважалися не стільки за колективний голос церкви, скільки за одну з урочистих форм власне папського законодавства; і в каноничних кодексах ті соборні постанови містилися під іменами тих пап, за яких відбулися собори. Епископальний напрям, що виявлявся в бажанню підклонити папу авторітетові соборів, не мав успіху /такий напрям визначався на соборах пизанському, констанцькому та базельському/. Най-

більш важне значіння надається соборові тридентському /1545 - 1563 р.р./ , що кілька раз переривався з ріжних зовнішних причин. Тридентський собор установив догматичні основи церковного устрою та переглянув і упорядкув ріжні дісціплінарні норми церковного порядку. Останнім вселенським собором Західної церкви був Ватиканський собор / 1869 - 70 р.р./, що постановив догмат папської непогрішимости.

За джерело права визнавалися на Заході і постанови численних місцевих соборів, яких не знали на Сході, - соборів національних і провінціальних - в Італії, Африці, Іспанії, Галлії, Франкській державі, Брітанії. В міру того, як розвивалася церковна централізація і всі важнійші справи, особливо справи, що дотикалися епископів, перейшли до центрального римського правительства, провінціальна компетенція соборів все більше обмежувалася і навіть стали вони скликатися дуже рідко, принаймні в Европі. Постанови таких соборів мали обовязкову силу в межах провінції, оскільки вони перевірялися та ухвалювались церковним правительством; для сього установлено спеціальну конгрегацію (Congregatio particularis super revisione synodorum provincialium). Таким чином, постанови місцевих соборів тратили значіння відповідно з тим, як зростала папська влада.

Головнійшим джерелом права римо-католицької церкви після поділу церков стає папське законодавство. Дістають тут велике значіння декретали римських пап. Сі декретали не були лише особистою думкою, порадою чи простою відповіддю на запитання, як послання східних отців, які не мали обовязкової сили в церкві аж поки не були затверджені собором. Декретал папи звичайно писався не тільки до певної церкви, як обовязкова для неї норма, але

в копіях розсилався й по инших місцевих церквах з такою ж обовязковою силою. Сі декретали врешті складали головну основу західного каноничного права. Папське законодавство виявлялося в ріжних зверхніх формах. Для постанов більшого значіння прибрано ту назву, що у римлян вживалася для обозначення імператорських указів - *constitutiones* . Для актів, що не мали загального значіння і належали до окремих випадків чи окремих особ, задержався так само римський термін - *rescripta* . З зовнійшньої форми папські конституції стали появлятися в формі бул / *bulla* / або в формі бреве / *literae breves* /. Булла власне значить - печатка , що витискувалася на золоті, сріблі або олові та привязувалася до документа, а після сю назву засвоено й документам. Звичайною стала оловяна печатка. З одного боку на ній витиснуто голови апостолів Петра і Павла, з другого - імя папи, що видає булу. Були пишуться на темноватому пергаменті, готицькими літерами, звичайно латинською мовою. Акт папської милости, напр., призначіння на високу церковну посаду виявляється в формі були. *Bullae consistoriales* називаються ті, що підписані не лише папою, але й кардиналами. Бреве називаються меньш урочисті постанови, пишуться на білому пергаменті або й папері латинською або італійською мовою, підписуються лише кардиналом - секретарем; до бреве привязується печатка - т.зв. "перстень рибацький", на якій витиснуто подобу апостола Петра в рибальчому човні та з ключем в руках. Від були та бреве різняться *literae apostolicae*, що видаються в імені папи римськими установами. Були, видані на адресу всіх чи більшости епископів, називаються енцікліками, - себ то, обіжними посланнями. В межах свого *diecesa* можуть видавати роспорядження епископи - на основі загальних цер-

ковних законів - для їх розвитку та пристосування до місцевих обставин. Ті роспорядження єпископ або сам видає, або за порадою капітули чи за порадою зібраного на діецезіальному Синоді духовенства / тоді вони називаються синодальними/. Ті самі права мають прелати з єпископською юрисдікцією та духовні корпорації /капітули та чернечі ордена й конгрегації/ в сфері своєї компетенції.

За джерело церковного права приймається в римській церкві право звичаєве / *jus non scriptum* /. Звичай есть довгочасне та одноманітне уживання певної юридичної норми ,як обовязкової. Уживання данного звичаю має виходити з певности, що він необхідний; а поруч з тим він не повинен мати в собі суперечности ні божественному праву, ні правилам моралі, ні здоровому розуму, ні церковному порядку. Право звичаєве стає писаним, коли визнає його законодатна влада. Багато найдавнійших церковних установ увійшли в практику церкви через права звичаєві, а вже після стали обєктом закона.

По визнанню католицької церкви, держава і церков - се організми ріжні і самостійні що до свого початку, своїх цілей та способів своєї діяльности. З сього погляду державні закони, як норми, що походять од чужої, сторонньої для церкви, сили, можуть бути чинними в церкві лише оскільки вона сама визнала їх. Про те державні закони фактично стають джерелом права в католицькій церкві. З XIУ ст. , відколи захитався абсолютизм папської влади, держави-монархичні й республіканські - видавали й видають закони в справах церковних.

З правовідносин між папською та державною владою повстало нове джерело права католицької церкви - конкордати чи такі умови представників держави з папою, в яких окреслювалися відносини церкви до держави, а також міра й форма участи папської влади в

адміністративних справах помістних церков. В більшості своїй конкордати урегульовують окремі юридичні спірні питання; де-які ж мають ціллю принціпіально регулювати відносини між церквою та державою взагалі. Сих останніх не багато: австрійський конкордат 1855 р., виртемберський 1857 р., баденський 1859 р.; в новійший час уникають заключення таких принціпіальних конкордатів з погляду на трудність такого завдання.

Зверхня форма конкордата бувае ріжна. Коли конкордат складаеться з католицькими представниками влади, то той документ звичайно підписуеться обома сторонами разом, причому папа в грамоті займае почестне першенство; в инших випадках конкордат або оголошуеться в Римі, як акт папського законодавства /на основі попередньої згоди з державною владою/, або як два незалежні один од одного документи - папський та державний, що містять в собі односторонне визнання певних прав за другою стороною.

Збірки церковного права.

На Заході в перші часи життя християнської церкви грецькі канони перекладалися на латинську мову і містилися в збірниках спочатку лише в хронологичному порядку. Найбільше значіння мали збірники Дионисія Малого та Ісидора. Римський абат Дионисій Малий / 555 / переклав в кінці У ст. на латинську мову один з грецьких каноничних збірників, в якому містилися з одною спільною нумерацією правила семи східних соборів - в числі 165. До сього Дионисій додав з других грецьких джерел і вже з окремою нумерацією 50 правил апостольських і 27 правил халкидонського собора; перші умістив він попереду соборних правил, а останні поза тими правилами. В кінці збірника подав він в латинському оригиналі

правила двох західних соборів : сардикського / 344 р./ та картаганського / 419 р./. Таким чином, Дионисій був не лише перекладчиком готового грецького кодекса, але й новим його редактором, що включив у сей кодекс джерела грецького та латинського походження.

В додаток до свого перекладу Дионисій склав ще збірку папських декреталів з кінця ІУ по кінець У ст.. Сю збірку долучено було до першої, і той спільний збірник був загально визнаний на Заході. Року 774 збірник сей, з дальшими додатками, папою Адріяном І послано в дар франкському королю Карлові Великому, і наслідком того в Франкській церкві дістав він таке значіння, що вже 802 р. на імперському соборі Ахені сей збірник визнано було за офіціальний каноничний кодекс франкської церкви.

Другий важний каноничний кодекс Західної церкви появився в церкві іспанській в половині УІІ ст..Сей кодекс називається Ісидоровим, бо авторство його неправдиво приписували св.Ісидорові севильському. Своїм складом Ісидорів збірник майже повторює збірник Дионисія Малого, але в иншому перекладі та з додатком постанов місцевих іспанських та сусідних гальських соборів.

Іспанський каноничний кодекс стався основою для т.зв.псевдоісидорового збірника папських декреталів. Поява його викликана тим надзвичайним значінням, яке мали на Заході папські декреталі, як голос папи для християнського Заходу. У збірнику Псевдоісидора маеться біля сотні фальшивих декреталів, засвоених папам перших століть християнської ери, та кілька инших фальсіфікацій, між ними головнійша - т. зв. дарна грамота Константина В. папі Сильвестрові; в сій грамоті подається, що Константин, охрещений папою Сильвестром, подарував йому знаки царської гідности, латеранський палац, місто Рим, Італію та всі Західні краї, а сам

переніс свою резиденцію з Рима в Византію, бо імператорові не - зручно жити там, де перебуває голова релігії. Крім сих спеціальних фальсифікацій , і в справжніх документах текст відповідно змінявся для погодження їх з рештою сфальшованих документів. Ріжні автори західних каноничних збірників, напр., Граціан,автор Декрета, широко черпали матеріал без всякої критики із сього збірника і вводили той матеріал в практику середньовікового права католицькоі церкви. Лише з XIУ в. починається критика збірника, який і дістає назву Псевдоісидорового. Хто власне був фальсифікатором, і досі ще не відомо та й , очевидно, так і остане ться невідомим навіки. Мається підозріння на Майнцького дияка Бенедикта, який коли не був самим автором, то, мабуть,бодай співробітником. Появився збірник у франкській імперії і, можна гадати, мав безпосередньою ціллю емансипувати епископів від світськоі власти та разом і від власти краєвих митрополитів, щоб натомість епископи підлягали безпосередно римському папі; фактичнс збірник доводив до збільшення папськоі влади, коли навіть безпосередно і не мав цеі ціли.

Із Західних каноничних збірників особливу вагу мають ті, які увійшли в склад каноничного кодекса, що утворився в кінці середніх віків під назвою *Corpus juris canonici* . Перша праця, що увійшла в сю збірку, був Декрет болонського ченця Граціана. Як збірка, Декрет має в собі той самий матеріал, що знаходиться і в попередніх збірках: правила апостольські, правила собрів грецьких та латинських, оригінальні та фальшиві декреталі, уривки з отців церкви, витяги з пенітенціалів, з римського права, з франкських капітулярій. Положений в основу шкільноі науки, Декрет дістав важне значіння і для каноничноі практики. На сей декрет стали дивитись як на загальне джерело церковного

права для всього католицького світа. Далі появилися канонічні збірники, що містили в собі виключено папське законодавсто, а саме збірники пап: Григорія IX / I234 р./ Боніфація УIII /I298 р./ та Клімента У / I3I3 р./. Скоро після згаданих трьох папських збірок появилося ще дві збірки конституцій,що не увійшли в попередні збірники.Конституції,що містяться в цих двох останніх збірниках,називаються extravagantes. З XУ ст. до чотирьох перших збірок стали прикладати назву Corpus juris canonici, а пізнійше увійшли в цей збірник і extravagantes, створивши з попередніми один цілий канонічний кодекс під тією ж назвою.

Corpus juris canonici до сього часу уявляє з себе основу права Західньої церкви. Але де-які части його фактично вже втратили свою чинність.Се залежало і від розвитку самого церковного законодавства /в постановах дальших соборів та папському законодавстві/ і од того,що сучасна держава не може визнати,щоб тепер мали чинність ті середньовічні основи,на яких збудований кодекс канонічного права /напр.,не може увільнити духовенства від підлеглости світського суду й т.ин./.

ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА В ЕВАНГЕЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ.

Юридичний кодекс католицької церкви - Corpus juris canonici - так глибоко увійшов в життя західного світа,що фактично задержував своє значіння й для тих церковних організацій,що вийшовши з лона католицької церкви, порвали з нею. Розрив реформаційних евангелицьких течій з католицькою церквою ще не був розривом з католицьким каноничним правом, яке фактично задержувало своє значіння в тих сторонах життя нових церковних організацій, які не міняли своїх традіцій; нові церковно-правні норми в евангелицьких організаціях творилися власне що до тих установ церковних,які ник-

ликалися суперечностями між евангелизмом та католицьтвом.

Основи нової реформаційної науки подано в символичних її книгах. Для протестантської чи лютеранської галузі евангелицької церкви за такі символичні книги вважаються: малий та великий катехизиси Лютера, Аугсбургське ісповідання 1530 р. та його апологія /складена Меланхтоном/ 1531 р., Шмалькальденські артикули 1537 р. /складені Лютером відповіди на запитання, що могли повстати на майбутньому соборі/. Для реформатської галузі евангелицької церкви за символичні книги в окремих країнах вважаються: Гейдэльбергський катехизис 1562 р., Бранденбургське ісповідання 1562 р., Галиканське ісповідання 1581 р. Символичні книги властиво юридичного значіння не мають і безпосередно до юридичної практики не прикладаються; в них висловлено лише провідні думки що до церкви й церковного устрою, і ті думки стають провідною нормою правотворення евангелицької церкви.

Другою важною категорією джерел евагнелицької церкви вважаються церковні устави. Сі устави /в більшості видані ще в XVI ст. державною владою для церков відповідних територій/ мають ріжний зміст. Одні подають директиви богослужбового характера /„требники"/, функції духовно-адміністративні взагалі та зокрема що до управління церковним майном, опіки над бідними й т.ин.; в других подано устрій церковно-адміністративних установ - консисторій; инші містять постанови що до шлюбних справ, що до візітації церков і ин.

В доповнення та в пояснення до сих уставів видавалися й видаються державні закони. В Німеччині за державні закони в справах церковних вважаються ті закони, що переходять через парламент; ті ж закони, що переходять через церковні синоди і лише затверджуються державною владою, називаються законами церковними. В Англії все церковне законодавство належить виключно парламентові.

Евангелицька громада визнає здатними до церковного правотворіння не лише самий клір, але й усю церковну громаду; тому широке значіння, як джерело церковного права, має в евангелицькій церкві - церковний звичай, як продукт колективної творчости всієї церковної громади.

УКРАЇНСЬКІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА.

Загальний огляд їх.

Українська церква, крім загальних джерел церковного права, що у неї спільні з иншими церквами східнього коріня, має ще свої власні джерела, - продукт її властивої церковно-національної творчости на незмінній основі традицій Східньої вселенської церкви. Українські джерела церковного права розвивалися послідовно поруч з розвитком і ростом української церковно-національної свідомости і самі розвитку тієї свідомости сприяли. В початках свого життя, в добу самостійности української держави, наша церква засвоювала, в більшій чи меншій мірі самостійности, загальні джерела права Східньої церкви; з другого боку, наслідком власної правотворчости появилися у нас і свої національні памятки церковного права. Коли з часом територія української церкви увійшла в склад держави з чужовірним урядом, то се радикально змінило зовнішне становище церкви, порівняючи з попереднім часом самостійного істнування України. Становище се значно ріжнилося й від того, в якому опинилася православна церква в сусідній московській державі, де продовжувалася й розвивалася Візантійська система взаємовідносин між державою і церквою, поки не завершилася цілковитим державним опанованням церкви. В Московщині державна опіка над церквою привела до високого її матеріаль-

ного та в певні моменти і правного рівня, а разом повільно і послідовно підривала самодіяльні сили церковної громади, поки не звела їх, в певних галузях, до цілковитої атрофії. В противність тому репресії чуховірного та фанатичного в своїй конфесіональності уряду польсько-литовської держави дуже тяжко одбивалися на матеріальному та правному становищу української православної церкви; те становище поліпшувалося лише антрактами, звичайно не довгими, в залежности від взаємовідношення реальних сил тих чинників, що представляли ті чи инші конфесійні елементи та безнастанно боролися між собою. Лихе правне та матеріальне становище церкви в певній мірі доводило і до підупаду внутрішнього життя її. Але поруч з тим, грубий зовнішній тиск на релігійну совість викликав здорову реакцію народньої волі, розбужував самодійльні сили нашої церковної громади та доводив її до свідомости, що лише власним актуальним зусіллям можна і право віри оборонити, і розвинути внутрішне життя церкви. Тому історія української церкви в польській державі так багата фактами, що повторюють перші часи християнства по глибині переконання та по силі відданости й саможертви.

Поруч з тою зовнішньою героїчною боротьбою за право віри церква українська проводила й иншу, не менш інтенсивну боротьбу, боротьбу внутрішню - за основи і форми своєї віри, на яку провадилися рішучі замахи з боку тодішних головних Західних конфесій - католицтва та лютеранства. В сій боротьбі довелося переглянути самі основи нашої церковної ідеології та зміцнити їх на тому к правному грунті, на якому засновували свое право віри й инші тогочасні конфесії, озброєні всіма засобами тодішньої науки. Се ставило для нашої церкви неминуче завдання - удосконалювати свій правний апарат до високої міри - в рівень з сучасними вимогами.

Той правний апарат не міг, врешті, обмежитися самими церковни-

ми рамцями, а мусів поширитися за сферу самої церковної аргумен - тації. Треба взяти на увагу, що з того часу, як Україна увійшла в склад литовської, а після й польської держави, церква стала найхарактернішою ознакою " рускости" українських елементів, тою ознакою, що найяскравійше одділяла їх од инших - не тільки чужовірних, але й чужонаціональних елементів. Для широких мас українських, що не були ще досить національно усвідомленні, момент віри "нашої руської, православної віри" - покривав собою момент національний. Обмеження і утиски релігійної совісти народньої відчувалися найболючійше у сфері релігії, і той біль безпосередне і підсвідомо переносився на увесь комплекс національних переживань і поза сферу релігійну. Але віра про те залишалася національним засобом, на яке найбільше реагували широкі народні маси і до якого звичайно привязували, вже як другорядної , всі инші інтереси політичні, соціальні, економичні. Більш свідомі елементи тодішнього українського громадянства уже свідомо в релігії та через релігію заходилися знайти підпору й оборону права нації, що фактично було дуже тісно сполучене з правом віри, бо з порушенням віри, - як писали львівські братчики, - "і всенародное згіненіе барзо близко ходитъ". Тому й не дивно, що до аргументів в оборону віри, себ то - до ідеальних аргументів церковно-правного характера, привязуються аргументи і більш реального національного значіння; тому і в способах тієї оборони аргументація церковного й національного змісту сплилася дуже тісно, часто й нероздільно; тому чимало наших памяток загально-національного значіння, для оборони "руського права" , набірають разом характера і памяток церковних -для оборони "руської віри", стають джерелами українського церковно-національного права. Через ту широку всесторонність своєї боротьби, в якій наша справді " воююча" церква доходила свого права, і воло-

діе вона таким багатим і різнородним асортиментом джерел церковного права, як ніяка инша церква, що її життя відбувалося в умовах більш спокійного зовнішнього і внутрішнього життя.x/

Через усі ті обставини життя української церкви розвивалося на цілком инших правних основах, ніж життя сусідньої московської церкви, з якою їй, з кінця XVII ст.довелося ділити спільну долю.У вогні боротьби, в постійнім напруженню житьової енергії викохала собі наша церква свідомість основ своєї віри та свого права, високо розвинула церковно-громадську самодіяльність, і все це,за хоч трохи нормальних умов життя, обіцяло їй найбільший поступ внутрішнього її розвитку.Але тих нормальних умовин як раз і не знайшла українська церква в своїому спільному житті з московською церквою в межах російської держави. Вузька обрядова зарозумулість, самовпевнена нетерпимість,а при тім надзвичайно низький рівень освіти московської церковної громади,службова підлеглість московської церкви державній владі - всі ці властивости московського церковно-державного ладу саме й ставали на пере-

---

x/ Не всі ті памятки дійшли до нас, як і взагалі не все заховалося до нашого часу культурно-національне надбання наше.Чимало наших памяток загинуло в вирі тієї безнастанної боротьби,яку провадила наша Батьківщина за своє існування та за своє право.Спершу дикі степовики з мечем та вогнем проходили по нашій землі од краю до краю,а після зазнала вона усі страхіття конфесіонального фанатизму.Татари звичайно не розбірали,що саме нищили і палили,свідомі к фанатичні руйники дальшого часу нищили як раз ознаки релігійної культури - церкви,манастирі з їх книжним скарбом, і саме той скарб найбільшу звертав до себе їх увагу.Особливо к при тім засуджені були на знищення книги письма й друку славянського та українського,а з огляду на характер і цілі тогочасної боротьби цілком ясно, що в першу чергу мали загинути памятки права української церкви.

шкоді до вільного, нормального життя української церкви. І от більш як за 200 літ боротьби з обєднаним церковнодержавним апаратом російським зовнішню силу нашої церкви зломлено; старі національні традиції нашого церковного права занехаяно,призабуто та в великій мірі навіть викорінено з життя. Церковне право наше не тільки позбавлено чинности, але й не стало обектом навіть теоретичного, наукового інтересу і залишено лежати нерозораним оологом. Як в житю практичному українську церкву підпорядковано не властивим для неї чужонаціональним нормам, так і в науковій ділянці до українського церковного права прикладалося ту саму хибну і тенденційну схему,що й до нашої історії,літератури і всіх дісціплін українознавства;джерела князівської епохи вважалися звичайно джерелами „общерусскаго" церковного права, і тому їх досліджено ще досить старанно, а по-за тим наука церковного права звичайно зосереджувала свою увагу на джерелах московської церкви,залишаючи без уваги широке поле канонічного права церкви української.

Всі ці обставини ставлять великі перешкоди для студіювання такої занедбаної і навіть винищеної матеріяльно /особливо що до старійших памяток/ ділянки нашої дісціпліни - джерел права української церкви. Труднощі ці значно збільшуються ще й умовинами роботи по-за межами України,одалеки од її рукописних та книжних скарбів.Але в міру можливости ми подамо першу спробу систематичного огляду джерел українського церковного права і накреслимо основні категорії того ріжнородного матеріялу, що служив у нашій минувшині та має служити й надалі джерелом нашої церковно-національної правосвідомости.Матеріял той хронологично починається з найдавнійших часів - від початків нашої національної церкви і доходить до наших днів, бо нинішній історичний момент поставив нас свідками і в певній мірі учатниками нового правотворіння в усіх галузях нашого життя, в тім числі й церковного.

Основним джерелом церковного права у нас,як і на всьому христі-

янському світі ,служить Св. Письмо. Ми не будемо спинятися /се зроблено в огляді загальних джерел церковного права/ на тому змісті Св. Письма,що став безпосереднім матеріялом для церковного права;говорячи про Св.Письмо,як джерело властивого українського права,маємо пояснити ,в якій мірі та в оскільки приступній формі доходило й доходить Св.Письмо до свідомости нашої церковної громади, щоб бути для неї джерелом церковного правотворіння. Для сього доводиться подати фактичні відомости про наші старі рукописи і друки Св.Письма,що походили з свідомої потреби заховати та росповсюдити певний непохибний текст основнійшого джерела церковної науки та церковного права;далі треба нам подати відомости,яке значіння у нас мала сама мова Св.Письма та в якій мірі приступна зрозумілість його для широких мас впливала на розвій правосвідомости їх у справах церковних;при тім маємо звернути увагу на ті своєрідні,що вживалися в нашій церковній минувшині,способи наближення Св.текста до живої народньої мови „для ліпшого вирозуміння люду постолитого": на українську вимову славянського текста,на граматичну та лексичну його українізацію в письмі і друках та,врешті,на ті численні у нас з давнього часу переклади Св.Письма,що повстали з свідомого бажання самодіяльної участи нашої церковної громади в справах релігійних.Який багатий матеріял маємо в сій ділянці джерел церковного права - досить згадати про друки Франциска Скорини,про першу повну друковану біблію кн Конст.Острожського,про старійші наші переклади - Пересопницький,Негалевського, Тяпинського та новійші - Кулиша й Морачевського.

За одно з основнійших,за Св.Письмом,джерелом нашої віри та нашого церковного права вважаються наші символичні книги,що задовольняли потребу в точному формулюванню та в систематичному викладі нашої віри,в тім числі і основ церковних.Серед сих книг маємо памятки високої цінности - як катехизиси Степана та,правдоподібно,Лаврентія Зізаніїв, особливо ж знамените „Ісповідання віри" митроп.

Петра Могили, що засвоєне, як символична книга,для всієї Східньої Церкви.

В звязку з сим стоїть студіювання друків наших богослужбових книг, що фіксували стійність нашого церковного обряду,як одну з характерних ознак нашої церковно-національної приналежности.Крім старих друків, серед яких маємо такі надзвичайні памятки літургичної літератури, як Служебник еп.Гедеона Балабана та Літургіаріон митр.Петра Могили,належить зайнятися й новійшими перекладами служби Божої на українську мову,як одним з важнійших способів церковно-національного усвідомлення.

Дуже важне значіння для правосвідомости нашої церковної громади мав церковний звичай - ті церковно-народні традиції,що за довший час були тим майже єдиним джерелом,яке живило дух соборности й самостійности в нашій поневоленій церкві та виховувало його правосвідомість; тому наші звичаї церковні повинні звернути серьозну увагу українського канониста.

Писані, в більшій чи меншій мірі визнані в нашій церкві,звичаї маємо в дуже цінній і багатій у нас категорії памяток канонічного права - в т.з.Требниках.Поруч з викладом порядку таїнств,церковних служб і взагалі обрядів знаходимо тут провідні статті в справах нашої канонічної практики. Особливе значіння з сього погляду має знаменитий Требник того ж незабутнього керманича нашої церкви - митр. Петра Могили.Ся монументальна праця /півтори тисячі сторін/ не втратила свого значіння й для нашої церковної сучасности;се та невичерпана основа, звідки наші церковні дісципліни мають широко черпати матеріял для відновлення старого ладу церковного,так порушеного під час невільного полону нашої церкви.Окремі трактати сього Требника мали історичне значіння; напр.,оригінальна комбінація джерел Східньої та Західньої церков - трактат про тайну шлюбу - став і зали-

шається канонічною нормою в шлюбних справах в межах бувшої Росії.

. Від церкви Східньої церква наша має,в болгарському та сербському посередництві, канонічні кодекси,що називалися у нас номоканонами або ще кормчими книгами.Рецепція сих памяток Східнього церковного права була у нас досить своєрідна,і вони приняли на нашому грунті свій властивий склад, відповідно дійсним практичним потребам,одкидаючи те,що не мало у нас практичного значіння, та додаючи инше,що походило з необхідности церковної практики юридичної. Що до складу українських списків Кормчих, то треба завважити ,що,крім загального канонічного матеріялу,містяться тут і памятки ,що належать властиво до української церкви,наприк., послання, І4І5 року,українських епископів до митр.Фотія /Московського/, де вони не визнають його юрисдікції; соборна грамота,того ж року,українських епископів про вибір та посвячення Григорія Цамблака на митрополита Київського; окружна грамота, того ж року,вел.кн.Вітовта про одділенння Київської митрополії од Московської; грамота,І468 р.,короля Казимира ІУ литовському,руському та жмудському духовенству,та ин.Се свідчить ,що наші канонічні кодекси набірали певного місцевого характеру.

Взагалі,правна думка наших церковних людей уважно спинялася на джерелах церковного права,і наслідком того маємо цінні факти нашої церковної правотворчости.В сім напрямі треба в першу чергу зазначити характерну спробу,в самому початку ХУІІ ст.,люблинського свящ.Василія зредагувати славянський текст Кормчої та подати до нього коментарії за латинським перекладом канонічного кодекса; сю працю використано для першого друкованого видання Кормчої в Москві І649 р. Як другий характернійший, з посеред инших ,факт,треба зазначити Київський номоканон, не раз видаваний в ХУІІ ст. /під редакцією Памви Берынди /І624 р./, Захарія Копистенського /І624 р./,Петра Могили /І629 р./ та ин./ і врешті засвоєний московською церквою під анонимною назвою „Номоканона при Большом Требникѣ".Канонічні кодекси українські,рукописні й друковані,в

більшости ще ждуть своїх дослідувачів.

Треба звернути далі увагу, як на одно з важних джерел права української церкви, на грамоти чотирьох східних патріархів, що, як представники старших церков, опікувалися молодшою українською церквою. З тих численних грамот найбільше значіння мають грамоти: антіохійського патр. Йоакима про відновлення української ієрархії 1620 р. та про заснування церковних братств і патр. александрійського Мелетія з приводу боротьби української церкви з місіонерськими замахами католицтва. Грамоти цілого ряду царгородських патріархів та іерусалимського парт. Досифея трактують кардинальну для нас справу незалежности нашої церкви; на сих грамотах опірала московська церква свое право на заволодіння нашою церквою, - тому правні основи того заволодіння заслуговують уваги українських канонистів.

Дуже важним органом церковного правотворіння у нас були церковні собори. Перші наші церковні собори, про які маємо відомости/собори 1147 та 1168 р.р./ займалися справою унезалежнення нашої церкви від царгородського патріарха. Собори 1415 р. та 1685 р. присвячено справі унезалежнення української церкви від церкви московської. Собор 1274 р. - після татарської руїни - мав велике конструктивне значіння для церкви. По значінню дорівнюються з ним: собор 1509 р. - дуже важний собор „о церковних вещах і о исправленіі діл духовних" та /після цілого ряду підготовчих соборів/ собор 1640 р., - де ухвалено „Ісповідання віри" та „Требник" митр. Петра Могили. Собори 1596 р. в Берестї - православний та уніатський - мали велике значіння для поділу української церкви на дві конфесійні частини. Час підпорядкування церкви української московській церкві характеризується ознакою підупаду соборного принципа, і ні одного собору за цей більш як 200-літній період не збіралося. Соборну традіцію на Україні відновлено ініціативою церковно-громадської організації - Української Церковної Ради 1918 року. Постанови українських соборів, цілком не висліджені, дають ба-

гатий матеріял для нашого церковного права.

Значно збогатили національне право української церкви ті памятки, які маємо в церковних законах наших князів. Важніші з тих памяток - церковні устави князів Володимира Великого та Ярослава Мудрого - мають за собою широку літературу, що викликана першорядним значінням сих памяток. Як би далеко не йти в тих сумнівах, які висловлюються де-якими дослідувачами що до автентичности сих уставів, памятки сі належать до такої глибокої старовини, вже на такій ранній зорі нашої християнської історії регулювали життя нашої церкви, головним чином в її відносинах до держави, що вони при всяких умовах залишаються важнійшими памятками національного права нашої церкви. Порівнявчи менше, але теж важне значіння мають і грамоти удільних князів в церковних справах. Досліджувач джерел церковного права не може пройти і повз таких правних памяток, як закони татарських ханів - т.з. ханські ярлики, якими регулювалися відиссини церкви на лише до влади завойовників, але й до своєї ж національної державної влади. Тим з більшою увагою належить спинитися на державному законодавстві дальшого часу - грамотах і законах литовських князів та польських королів, на договорах гетьмана Богдана Хмельницького з польською державою /договори Зборовський, Біло - церківський, Жванецький/ та державою московською, на законах московських, а після російських царів в справах церкви, в тім числі особливо на Духовному Регляменті, що став основним законом для православної церкви в межах б. російської держави, і врешті спинитися треба на останньому установчому акті нашого церковно-державного права - на законі І січня 1919 року Української Народньої Республіки про автокефалію Української церкви.

Невичерпаним джерелом для дослідування соборного характера нашої церкви стають ті памятки церковно-громадського характера, в яких виявлялася жива співучасть церковної громади в житті церкви. Багат-

ство сих дорогоцінійших памяток надзвичайне і що до їх кількости та різнородности їх і що до їх внутрішнього змісту. Більшість тих памяток припадає на XVI - XVII ст. - добу великого піднесення церковно-громадського життя на Україні. В першу чергу треба поставити тогочасні, так би сказати, меморандуми на адресу польського правительства, польського сейма та й усього громадянства польського й українського; серед тих памяток головніїші - „Сінопсіс", „Супплементум Сінопсіс", „Протестація", „Совітованіе о благочестіі", „Суплікація", „Юстіфікація", знаменита заява українського козацтва 1610 р., відозва „великого заступу і потіха всього народа роского" - кн. К. Острожського, передсмертний лист гетьмана Петра Сагайдачного до короля, маніфести архимандрита Мелхиседека Значка-Яворського та еп. Геврасія Линцевського, промови сеймові Лаврентія Древинського та кн. Конст. Острожського, промова архиеп. Георгія Кониського. Не в менчій мірі проявлялася правосвідомість церковна і в таких актах, що не призначалися для широкого оголошення і лише фіксують ті церковно-народні інтенції, якими кермувалися тодішні національні діячі наші в своїй громадській роботі. Сюда належать - інструкція гетьмана П. Дорошенка послам на Острожську нараду, договір Орлика із Шведами, листи Орлика до запорожців та запорожців до Орлика, численні інструкції українського дворянства своїм послам на сейми і навіть такі акти властиво інтемного характера, як заповіти Василя Загоровського, Богуша Корецького та численні тестаменти дальшого часу, в яких виявлявся релігійно-національний світогляд тодішнього нашого громадянства. Аналогичними памятками правосвідомости української церковної громади за останній час стають відозви Всеукраїнської Церковної Ради, що мають зайняти певне місце серед українських джерел церковного права.

Зокрема особливу увагу українського канониста мають звернути на себе твори спеціально канонічної літератури, що стають джерелами нашого права з перших часів нашої церковної історії, починаючи од канонічних правил митр. Йоана II /XI ст./. Ширше церковно-правне значіння мають

численні памятки нашої полемичної літератури XVI - XVIII ст., - монументальне та невичерпане джерело нашого національного церковного права. За тих зовнішніх обставин, в яких провадилися досліди над нашими юридичними памятками, се джерело церковного права можна вважати ще зовсім навіть непорушеним, бо церковно-правні моменти нашої полемичної літератури не звернули на себе поки-що ні чиєї уваги. Між тим власне тут головним чином треба шукати провідних ідей нашої дісципліни. Українські полемисти, маючи завданням оборонити свою віру від навали західних конфесій та поставлені віч-на-віч з представниками тих конфесій, примушені були шукати самостійного, своєрідного грунту для своєї церковно-правної думки. Твердо стоячи на засадах Східньої церкви, вони не могли цілковито приняти ні специфічно візантійського освітлення тих засад, ні тим більш освітлення московського з його самовпевненим догматизмом, бо характер того й другого не давав спільної мови для полеміки з иншим конфесіональним світом. А ту мову конче треба було знайти, бо полемика не могла обмежитися лише формальним зазначенням різниці позіцій, а мусіла заглибитися до самих основ того й иншого світогляду та переглянути їх цінність; з принціпіального, догматичного та церковно-правного, погляду; так мусіло бути тому, що церковна полеміка мала не формальне, а дуже реальне значіння: вона мала вдержати православну громаду від національно-церковного ренегатства, а тому хусіла дати відповідь на всі ті питання релігійно-національного світогляду, що висувала їх противна сторона. І полемисти наші блискуче знайшли відповідну позіцію. Озброївшися засобами західньої науки /бо годі „цюхому і голому за збройонго рицера воювати, а простаку неученому за мудрого оратора одповідати"/, вони обоснували ідеологію Східньої церкви на тому західньому науковому грунті. Церковно-правні моменти тієї роботи мають надзвичайне принціпіальне і практичне значіння. Заховуючи Східне православіе в його догматичних та церковно-правних /канонічних/ основах, наші полемисти зробили перший видатнійший крок до удосконалення та уста-

ления формальної сторони нашої східньої конфесії на основах західньої науки. Так зрушено було ту нетерпиму виключність візантійської та ще більше московської рецепції православія, що консервувала не лише принціпіальну, але й формальну його сторону - аж до останнього „аза". В сьому величезна заслуга нашої полемичної літератури перед православним світом, і навіть трудно зрахувати всі позитивні наслідки тої великанської праці в церковній, зокрема в церковно-правній сфері. На культурне значіння тої праці лише в певній мірі натякають те вузьке упередження та ті нагіки ,що зазнали іх на Московщині українські учені та іх літературні твори. Українськими зусиллями пробивався мур конфесіональної виключности. Розуміється, не обходилося при тім, що палиця перегиналася в другий бік, - напр., „Духовним Регламентом" нашого земляка архиеп. Феофана Прокоповича, співробітника церковної реформи Петра Першого; за всім тим, і сі крайности полегчували співжиття української церкви з церквою московською, бо трудно собі й уявити, яке б то співжиття було, коли б не порушено архаічний світогляд патріаршої доби московської церкви. Зокрема - і близше до нас - в памятках нашої полемичної літератури положено твердий грунт для дальшого поступу й розвитку життя нашої церкви на незмінних ії догматичних та церковно-правних засадах, а разом та в звязку з тим - грунт і для розвитку нашої церковно-правної дісціпліни. Вислідити шляхи церковно-правної думки в творах нашого полемичного письменства, розібрати річеву й формальну сторони іх аргументації, підсумовати висновки ії в церковно-правній сфері, -се велике, що до цілей і кількости праці, завдання для наших канонистів. Завдання се може бути доконане лише шляхом попередніх монографій над окремими памятками, важнійші серед яких - „Апокрісіс " Христофора Філалета, „Палінодія" З.Копистенського, „Пересторога", що засвоюється львівському братчикові Юрію Рогатинцю, „Ліфос" митр. Петра Могили, „Ключ царства небесного" Герасима Смотрицького, „Френос" Мелетія Смотрицького, „ Книжица о единій истинній православній вірі" Василя Сураж-

ського, листи клірика Острожського, послання Івана Вишенського.

----ооо----

В дальших своїх викладах ми і спинимося зокрема на кожному з сих джерел церковного права, що зазначено в горі. Кожна категорія сих джерел вимагає спеціальної уваги та детального розроблення. Вже з загального та короткого переліку джерел церковного права видно, яке широке завдання стоїть перед нами, щоб підготовити основи права української церкви. Основи ті глибокі і ріжнородні. Обсяг їх охоплює головніїші ділянки не лише церковного, але й взагалі усього нашого національного - культурного й громадського - життя. На тих широких національних - культурних і громадських - основах опирається право нашої церкви. При тім що до конфесійного обсягу наших студій потрібно зазначити, що ми будемо мати на увазі усі конфесійні галузі українського племени на всій його етнографичній території. Хоч силою причин дуже глибокого значіння українська церква з кінця XУI ст. поділилася на дві окремі галузі, при чому одна залишилася при своїх східних догматах і обрядах, друга прийняла східно-католицьку догму, заховавши старий свій східний обряд, але до того поділу сі дві окремі частини творили одно суспільне церковне тіло, жили одним, спільним життям, підлягали одним каноничним нормам, - і джерела церковного права у них були ті самі. В тій боротьбі, яка почалася між двома конфесійними частинами одного національного орга - нізма, вони все ж були звязані між собою спільністю не тільки тем, але й самих методів релігійної полемики, в якій моменти церковного права займали дуже поважне місце. Через ту спільність між ними неможливо розглядати аргументацію одної сторони без звязку з аргументацією протилежної. Тому й джерела, що вийшли з конфесіональної полемики, ми розглядатимем паралельно, при чім будемо брати на увагу також твори і чужих письменників - польсько-католицьких - коли вони

беруть участь в нашій конфесіональній боротьбі. Взагалі паралельно з джерелами церковного права української православної церкви ми будемо зазначати і ті церковно-правні джерела уніатської церкви, в яких виявився своєрідний національний характер її церковно-правної творчости. Для науки українського церковного права важно зафіксувати усі національні ознаки його незалежно і поруч усіх різниць складових конфесіональних частин українського племени.

З М І С Т.

ВСТУПНІ УВАГИ

стор.

Віра і церква. 2

Церква в сфері права. 2

Церква в процесі історично-національного життя. 3

Історія науки церковного права. 3

Сістема та завдання науки церковного права.. 25

ЗАГАЛЬНІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА, ПЕРЕВАЖНО СХІДНЬОЇ ЦЕРКВИ.

Святе Письмо. 27

Святе предання та церковний звичай. 28

Церковні собори. 28

Канонічні праці ієрархів та світських юристів. 33

Постанови патріаршого Синоду. 34

Державний закон. 36

ЗБІРКИ ДЖЕРЕЛ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА.

Збірки церковних правил, що засвоюються апостольській добі. . . . . 41.

Кодіфікація джерел церковного права:

I. Збірники канонічні. 47

2. Збірники державних законів по церковних справах.. 50

3. Номоканон. 5I

4. Сінопсіс. 53

5. Покаянні номоканони /покутники/..... 54

Коментатори церковного кодекса. 57

Сінтагма Властаря та Шостокнижіе Арменопула... 63

Нові підручники церковного права. 65

Друковані видання каноничного кодекса. 66

ДЖЕРЕЛА ПРАВА В РИМО-КАТОЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ. 68

ДЖЕРЕЛА ПРАВА В ЕВАНГЕЛИЦЬКІЙ ЦЕРКВІ. 76

УКРАЇНСЬКІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА. 78