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

ТОМ — V. — VOLUM.

Серія правнича, книга 1.—Serja prawnicza, zeszyt 1.—Série du droit, livraison 1.

ПРОФ. О. ЛОТОЦЬКИЙ.

УКРАЇНСЬКІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА.

PROF. A. ŁOTOCKI.

UKRAIŃSKIE ŹRÓDŁA PRAWA KOŚCIELNEGO.

PROF. A. LOTOCKI.

LES SOURCES UKRAINIENNES DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE.

ВАРШАВА. 1931 WARSZAWA.

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

ТОМ — V. — VOLUM.

Серія правнича, книга 1.—Serja prawnicza, zeszyt 1.—Série du droit, livraison 1.

ПРОФ. О. ЛОТОЦЬКИЙ.

УКРАЇНСЬКІ ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА.

ВАРШАВА. 1931 WARSZAWA.

Редаґує Секретар,
Проф. Р. СМАЛЬ-СТОЦЬКИЙ.

ВСТУПНІ УВАГИ.

ПРАВНІ УМОВИ ЖИТТЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЦЕРКВИ І ХАРАКТЕР ЇЇ ПРАВНИХ ПАМЯТОК.

Норми церковного права Східньої церкви обовязують всі складові частини вселенської церкви — всі місцеві, крайові церкви окремих народів, як що церкви ті перебувають в єдності з вселенською православною церквою. Основою для тих норм стали загальні джерела церковного права Східньої церкви — св. Письмо, символичні книги, каноничні постанови соборів, державні закони, що обіймають церковні правила, визнані вселенською церквою.

Крім сих загальних джерел церковного права всієї Східньої церкви, кожна крайова церква православна має ще свої місцеві джерела, що повстали з особливих умовин її історичного життя — з становища національного, громадського, державного людности кожної даної національної церкви; норми, що походять з сих джерел, оскільки вони не перечать основам загального церковного права, так само обовязують кожну місцеву церкву і стають для неї нормами її національного права церковного.

Таке своє національне право мають крайові церкви—грецька, румунська, болгарська, сербська, московська, після — російська, новоповстала церква автокефальна в державі польській та инші місцеві церкви.

І церква українська, 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 зростом української церковно-національної свідомости і самі розвитку тієї свідомости сприяли. В початках своєї історії, в першу добу української державности, наша церква засвоювала, въ 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. В дальшому зміна зовнішнього становища церкви, в порівнанню з попереднім часом самостійного існування україн-

ської держави, не припиняла самого процеса правотворіння церковного. Відсутність зовнішньої конфесіональної опіки, хоча й одбивалася уємно на правному й матеріяльному становищу православної церкви, зате викликала здорову реакцію народньої волі, розбужувала самодіяльні сили нашої церковної громади та доводила її до свідомости, що лише власними силами можна і основи та саме право віри оборонити і розвинути внутрішнє життя церкви.

На межі двох світів — східнього і західнього — православна церква українська мала завданням оборонити основи і форми своєї віри проти тодішніх головних західних конфесій—католицтва та лютеранства. В сій боротьбі довелося переглянути самі засади нашої церковної ідеології та зміцнити їх на тому ж правному грунті, на якому засновували своє право віри й инші тогочасні конфесії, озброєні всіма засобами тогочасної науки. Се ставило для нашої церкви неминуче завдання—удосконалювати правні свої засоби до високої міри в рівень з сучасними вимогами.

Обставини примушували не обмежуватись тільки церковними рамцями, а вийти поза сферу самої церковної арґументації. 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 найяскравіше одділяла їх од инших — не тільки чужовірних, але й чужонаціональних елементів. Для широких мас українських, що не досить були ще національно усвідомлені, момент віри— „нашої руської православної віри“ — покривав собою момент національний. Обмеження релігійні відчувалися найбільше у сфері релігії, і те чуття безпосереднє та підсвідоме переносилося на увесь комплекс національних переживань і поза сферу релігійну. Але віра проте залишалася національним гаслом, на яке найбільше реаґували широкі народні маси і до якого звичайно привязували, вже як другорядні, всі инші інтереси — політичні, соціяльні, економичні.

Більш освічені 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 згиненіе барзо близко ходит“. Тому й не дивно, що до арґументів в оборону віри, себ то—до ідеальних арґументів церковно-правного характера, привязуються арґументи і більш реального національного значіння; тому і в способах тієї оборони арґументація церковного й національного змісту сплелася дуже тісно, а то 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 акції, в якій наша церква доходила свого права, і володіє вона таким багатим і ріжнородним асортиментом джерел церковного права.

Через усі ті обставини життя української церкви розвивалося на цілком инших правних основах, ніж життя сусідньої московської церкви, з якою її, з кінця XVII ст., доводилося ділити спільну долю. У постійнім напруженню життьової енергії викохала собі наша церква свідомість основ своєї віри та свого права, високо розвинула церковно-громадську самодіяльність, і все це за нормальних умов життя, що мали врешті наступити, обіцяло їй найбільший поступ внутрішнього її розвитку. Але тих нормальних умовин як раз і не знайшла в дальшому українська церква в свойому спільному життю з церквою московською в межах російської держави. На Московщині продовжувалася та все більше розвивалася византійська система взаємовідносин між державою і церквою. Державна конфесіональна опіка над церквою забезпечувала тут їй що-правда певні ступні матеріяльного та правного становища, але разом з тим повільно і послідовно підривала самодіяльні сили церковної громади, поки, по опануванню церкви державою, не звела їх до значного ослаблення, до певної атрофії, а се натурально повело до пониження церковного життя у всіх його галузях. Отся, головним чином, службова підлеглість московської церкви державній владі, поруч з тими внутрішніми рисами, що повстали в процесі історичного життя (як вузька обрядова зарозумілість, самовпевнена нетерпимість, а при тім надзвичайно низький освітний рівень московської церковної громади), всі ці властивости московського життя церковно-державного саме й ставали на перешкоді до вільного, нормального життя української церкви, яка почала ділити з церквою московською історичну долю. І от, більш як за 200 літ чинности обєднаного церковно-державного апарату московського, що виступав у вигляді загально-російському, зовнішню силу нашої церкви зломлено; старі національні традиції нашого церковного права занехано, призабуто.

Сей процес нівеляції церковно-національних традицій наших відбувався не без тяжкої, довгої боротьби. Майже дві сотні літ змагалася українська церква за своє питоме право. І за сей час так само досить маємо памяток церковно - правної свідомости української церковної громади.

Як показав досвід нинішнього часу, старі традиції нашої церкви не було остаточно викорінено з життя, і на старій традиційній основі воно знов виявляє свою живучу силу въ найбільш несприятливих умовах. По довгому часі „параліжного“ життя в складі церкви російської, українська, справді „воююча“, церква розпочинає нову добу надзвичайно інтенсивного життя, що так багате фактами, які повторюють перші часи християнської історії по глибині переконня та по силі відданости й саможертви церковної громади. Доводиться їй нині провадити оборонну акцію не лише проти державно національних репресій, що позбавляють її якого будь зовнішнього права та властивих національних форм життя, не лише проти конфесіональних замахів, що використовують трудне її становище, але й стає перед нею завдання, як на початках християнства, обороняти самі засади церкви і віри, що

загрожені в своїх основах з боку цілої, планомірно переводимої, системи пануючого антирелігійного режиму. З сеї доби життя української церкви теж маємо памятки, що за нових, більш нормальних обставин, коли можна буде спростувати і виправити вимушені порухи, стануть основою дальшої правотворчости церковної.

ОБСЯГ МАТЕРІЯЛУ УКРАЇНСЬКИХ ДЖЕРЕЛ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА.

Обєкт нашого досліду — джерела права української церкви. Для ясности дальшого викладу вважаємо за потрібне стисло зазначити обсяг самого матеріялу, — бодай головнійшу його номенклатуру, для орієнтації до-до плану нашої розвідки.

Поділ матеріялу в першу чергу залежить од характеру джерел. В першій частині подаємо джерела внутрішнього права, в другій—джерела зовнішнього права церкви.

Матеріял першої частини—суто-церковного характеру. На чолі його стоїть основне джерело церковного права на всьому християнському світі—св. Письмо. В межах нашого завдання ми будемо спинятися не на самому змісті св. Письма, що став безпосереднім матеріялом для церковного права, а лише на тих способах і умовах, що сприяли приступності св. Письма для широких мас української церковної громади і тим самим впливали на розвиток її правосвідомости; з сього погляду маємо головно сказати про переклади св. Письма на мову українську.

За одно з основнійших, за св. Письмом, джерело нашої віри та нашого церковного права вважаются наші символичні книги, що задоволняли 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“ митрополіта Петра Могили, що засвоєне, як символична книга, для всієї Східної 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 літурґичної літератури, як служебник єп. Гедеона Балабана та Літурґіаріон митр. Петра Могили, належить зайнятися й новійшими перекладами служби Божої на українську мову, як одним з важливійших способів церковно-національного усвідомлення.

Дуже важне значіння для правосвідомости нашої церковної громади мав церковний звичай—ті церковно-народні традиції, що за довший час були майже єдиним джерелом, яке живило дух соборности й самодіяльности 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 каноничного права—

в т. з. требниках. Поруч з викладом порядку таїнств, церковних служб і взагалі обрядів знаходимо тут провідні статті в справах нашої каноничної практики. Особливе значіння з сього погляду має знаменитий требник того ж незабутнього керманича нашої церкви — митр. Петра Могили. Ся монументальна праця не втратила свого значіння й для нашої церковної сучасности; се та невичерпана основа, звідки наші церковні дісціпліни мають широко черпати матеріял для відновлення старої нашої практики церковної, так порушеної під час невільного полону нашої церкви.

Великий рух церковно-правної думки настає у нас з кінця XVI в. В огні релігійно-церковної боротьби родиться і загартовується та думка. Колискою її були тогочасні українські школи— славна Київо-Могилянська колєгія, Острожська школа, знаменита Львівська братська школа та инші. Вихованці сих шкіл, що доповнювали свою науку в західних школах, видають старі церковні памятки з широкими передмовами та иншими поясненнями і складають та друкують цілі церковно-правні трактати поважного наукового значіння. Самостійні церковно-правні трактати того часу мали мету здебільшого полємичну і належать до сфери тих питань, що дебатувалися в обставинах тодішньої релігійно-національної боротьби, але полємично-публіцистична 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. Численні памятки нашої полємичної літератури XVI—XVIII ст. се монументальне та невичерпане джерело нашого національного церковного права. Українські полємисти, маючи завданням обороняти свою віру від навали західних конфесій та поставлені віч-на-віч з представниками тих конфесій, примушені були шукати самостійного, своєрідного ґрунту для своєї церковно-правної думки. Твердо стоючи на засадах Східньої церкви, вони не могли цілковито прийняти ні специфічно-византійського освітлення тих засад, ні тим більш освітлення московського з його самовпевненим догматизмом, бо характер того й другого не давав спільної мови для полємики з иншим конфесіональним світом. А ту мову конче треба було знайти, бо полємика не могла обмежитися лише формальним зазначенням ріжниці позіцій, а мусила заглибитися до самих основ того й иншого світоглядів та переглянути їх цінність з засадничого, а саме з доґматичного та церковно-правного погляду; так мусило бути тому, що церковна полємика мала не формальне, а дуже реальне значіння: вона мала вдержати православну громаду від національно-церковного ренеґатства, а тому мусила дати відповідь на всі ті питання релігійно-національного світогляду, що висувала їх противна сторона, а ще більше висувало саме життя. І полємисти наші блискуче знайшли відповідну позіцію. Озброївшися засобами західньої науки (бо, як казав один сучасник,—годі „плохому і голому за збройного рицера воювати, а простаку неученому за мудрого оратора одповідати“),

вони обоснували ідеологію Східньої церкви на грунті тодішньої західньої науки. В памятках нашої полємичної літератури положено твердий ґрунт для дальшого поступу й розвитку життя нашої церкви на незмінних її догматичних та церковно-правних засадах, а разом та в звязку з тим — ґрунт і для розвитку нашої церковно-правної дісціпліни. Тому вислідити шляхи церковно-правної думки в творах нашого полємичного письменства, розібрати річеву і формальну сторони їх арґументації, підсумувати висновки її 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 Юрієві Рогатинцю, „Ліфос“ митр. Петра Могили, „Ключ царства небесного“ Герасима Смотрицького, „Тренос“ Мелетія Смотрицького, „Книжица о єдиній истинній православній вірі“ Василя Суражського, листи клирика Острожського, послання Івана Вишенського.

Цінні свідоцтва церковно-правної свідомости нашої громади дають нам такі памятки, як устави церковних установ, акти обрання на церковні посади, що малюють громадський устрій та виявляють громадянський дух наших церковних організацій. Не можна поминути з погляду церковно-правного і такі акти властиво інтимного характеру, як заповіти Василя Загоровського, Богуна Корецького та численні тестаменти дальшого часу, в яких виявився релігійно-національний світогляд тодішнього нашого громадянства та церковно-правне його розуміння.

Згадувані досі джерела мають характер основи, того тла, на якому розвивалося правотворення нашої церкви та яке має цінність для пізнання правосвідомости нашої церковної громади (fontes cognoscendi). Крім того, маємо і безпосередні памятки церковного права, що мають змістом, в більшій чи меншій мірі, позитивні приписи церковного закону (fontes essendi). Серед них в першу чергу треба зазначати збірки церковних законів, що звичайно називалися по грецькому номоканонами, або по славянському—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, додаючи те, що походило з необхідности місцевої практики юридичної. Що-до складу українських списків Кормчих, то треба завважити, що, крім загального каноничного матеріялу, містяться тут і памятки, що належать властиво до української церкви, напр., послання, 1415 року, українських єпископів до митр. Фотія (московського), де вони не визнають його юрисдікції; соборна грамота, того ж року, українських єпископів про вибір та посвячення Григорія Цамблака на митрополіта київського; окружна грамота, того ж року, вел. кн. Витовта про оддїлення Київської митрополії од московської; грамота, 1468 р., короля Казимира IV литовському, руському та жмудському духовенству,

та ин. Се свідчить, що наші каноничні кодекси набірали певного місцевого характеру. Взагалі, правна думка наших церковних людей уважно спинялася на памятках церковного права, і наслідком того маємо цінні факти нашої церковної правотворчости В сім напрямі треба в першу чергу зазначити характерну спробу, в самому початку XVII ст., люблинського свящ. Василія зредагувати славянський текст Кормчої та подати до нього коментарії за латинським перекладом каноничного кодексу; сю працю використано для першого друкованого видання Кормчої в Москві 1649 р. Як другий характернійший, з посеред инших, факт, треба зазначити Київський Номоканон, не раз видаваний в XVII ст. (під редакцією Памви Беринди 1624 р., Захарія Копистенського 1624 р., Петра Могили 1629 р., та ин.) і врешті засвоєний московською церквою під анонимною назвою „Номоканона при Большом Требникѣ". Каноничні кодекси українські, рукописні й друковані, в більшості ще ждуть своїх дослідувачів.

Дуже важливим органом церковного правотворіння у нас були церковні собори. Перші наші церковні собори, про які маємо відомости (собори 1147 та 1168 рр.), 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 важливий собор „о церковних вещах і о ісправленії діл духовних" та (після цілого ряду підготовчих соборів) собор 1640 року,—де ухвалено „Ісповідання віри" та „Требник" митр. Петра Могили. Собори 1596 р. в Бересті—православний та уніятський — мали велике значіння для поділу української церкви на дві конфесійні частини. Час підпорядкування церкви української московській церкві характеризується ознакою підупаду соборної засади, і ні одного собору за цей більш як 200-літній період не збіралося. Соборну традицію на Україні відновлено ініціятивою церковно-громадської орґанізації—Української Церковної Ради 1918 року. Постанови українських соборів, цілком не висліджені, дають багатий матеріял для нашого церковного права.

Авторитетним джерелом права української церкви були 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 стараннями західних конфесій. Грамоти цілого ряду царгородських патріархів та ієрусалимського патр. Досифея трактують кардинальну для нас справу незалежности нашої церкви; на сих грамотах опірала московська церква своє право на заволодіння нашою церквою,—тому правні основи того заволодіння заслуговують уваги українських канонистів.

Зокрема особливу увагу українського канониста звертають на себе твори спеціально каноничної літератури з перших часів нашої церковної історії, починаючи од каноничних правил митр. Йоана (XI ст.), а також грамоти ієрархів українських.

Другу частину нашої розвідки присвячено памяткам зовнішнього права української церкви. Сюди належать перш за все церковні закони українських князів. Важливійші 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 висловлюють де-які дослідувачі що-до автентичности сих уставів, памятки сі належать до такої глибокої старовини, вже на такій ранній зорі нашої християнської історії реґулювали життя нашої церкви, головним чином в її відносинах до держави, що вони при всяких умовах залишаються важливими памятками національного права нашої церкви. З огляду на важливість сих памяток для історії нашого права церковного, а також вважаючи на ті ріжнородні зауваження, що істнують з приводу їх в науці права, уважаємо за конечне спинитись на сих памятках ширше і грунтовнійше. Порівнюючи менше, але теж важливе, значіння мають і грамоти удільних князів у церковних справах. Дослідувач джерел церковного права не може пройти і повз таких правних памяток, як закони татарських ханів—т. зв. ханські ярлики, якими реґулювалися відносини церкви не лише до влади завойовників, але й до своєї ж 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 та державою московською, на законах московських, а після російських царів в справах церкви, в тім числі особливо на Духовному Регламенті, 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 1 січня 1919 року Української Народньої Республіки про автокефалію української церкви.

Окреме місце серед юридичних памяток, що трактують справу зовнішнього становища церкви, займають орігінальні памятки доби великого піднесення церковно-громадського життя на Україні—так би мовити меморандуми української церкви на адресу правительства, сейма й усього громадянства; головнійші серед тих памяток—„Сінопсіс“, „Суплєментум Сінопсіс“, „Протестація“, „Совітованіє о благочестії“, „Суплікація“, „Юстіфікація“—за час XVII ст. Пізнійше, з другої половини XVIII ст., маємо надзвичайно цінну з погляду церковно-правного памятку — „Пункти малороссійскаго духовенства“, — компендіум прав українського духовенства з найдавнійших часів.

Говорячи про обсяг материялу українських джерел церковного права, не можна не завважити, що далеко не всі церковно-

правні памятки наші дійшли до нас, як і взагалі не все заховалося до нашого часу культурно-національне надбання наше. Чимало наших памяток загинуло у 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 досить лиха в боротьбі конфесіональній, особливо з появою унії; з огляду на характер і цілі тогочасньої боротьби цілком ясно, що в першу чергу мали загинути памятки права нашої православної церкви. „Пересторога“ каже, що під час релігійної боротьби на Україні „книги забрано, яко то на око обачиш; у самом Краковѣ корунном и в костелах римских повно того; книг словенских великими склепами знайдеш замкнених, которых на свѣт не випустят; также есть и во Львовѣ у мнихов Доминиканов склеп великій книг наших словенских учителских, до купы знесеных“. Згадуючи тут про книжки „словенскі“, „яких повно в Кракові і у Львові“, „которих на світ не випустят“, автор свідчить нам про нищення книжок православних письменників конфесіональними їх противниками. Христофор Бронський присвячує свій „Апокрісіс“ Янові Замойському для того, щоб ту книгу „обваровати от огня“; та про те через тридцять літ вже не можна було відшукати польського примірника „Апокрісіса“. Нищено також і инші православні видання, напр., „Тренос“ М. Смотрицького. З свого боку й православні відповідали тими самими методами боротьби; П. Скарга у другому виданню своєї книги „Про єдність“ ремствує, що перше видання було скуплено і спалено.*)

ДОСЛІДИ НАД УКРАЇНСЬКИМИ ДЖЕРЕЛАМИ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА.

Церковне право наше не тільки позбавлене чинности, але й не стало воно обєктом навіть теоретичного, наукового інтересу і залишилось лежати нерозораним обологом за увесь час російської влади на Україні. Як в життю практичному українську церкву підпорядковано невластивим для неї чужонаціональним нормам, так і в науковій ділянці до українського церковного права прикладалося ту саму хибну й тенденційну схему, що й до нашої історії, літератури і всіх дісціплін українознавства; джерела кня-

*) Крім нищення, тодішні норови літературні спромагалися на фальсіфікацію памяток конфесіонального характеру. „Книгами фальшивими закидают, книги змышляют, пишучи под датою старою, письмом старым, — свідчить автор „Перестороги“. — Але присмотрися пильно в самую рѣчь, и знайдеш там слова, вѣка теперешняго людьми уживаемые, которых старые предки нашѣ не уживали,... бо у свой язык намѣшали слов польских и оных уживают. Тогды снадно познаеш, же то книжки змышленые и неправдивые“. Коли приняти на увагу, що де-які важливійші памятки нашого права дійшли до нас лише в рукописах (старі номоканони, кормча свящ. Василя Люблинського, „Палінодія“, „Протестація“ І. Борецького), то на рахунок наших історичних обставин можемо однести загибіль чималого числа цінних памяток.

зівської епохи вважалися звичайно за джерела „общерусскаго" церковнаго 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 каноничного права церкви української.*)

На Московщині, з якою Україна увійшла в XVII ст. у спільне життя державне, церковне право не мало самостійного розвитку. Робота тутешних церковних юристів полягала в механичному укладанню церковно-правних памяток в збірки — Кормчі книги, яких мається з того часу багато рукописних зшитків. Спроби самостійної обробки сього матеріялу скінчалися дуже сумно—з огляду на сувору цензуру московської церковної влади; так, напр., сумно скінчилася спроба князя - ченця Васіяна Патрикеїва, що в самостійній редакції Кормчої книги доводив неканоничність земельного володіння духовенства і був за те тяжко покараний. Дуже численні та ріжнородні церковно-правні постанови московських соборів того часу відбувалися без попереднього літературно-наукового дослідження і в більшости уявляли з себе повторення византійських норм, взятих із славянських перекладів Номоканонів. Самостійне розроблення церковного права в Росії починається і довший час провадиться українськими культурними силами. Вже з XVII ст. до Москви приїздили київські учені і, хоч з яким тут конфесійним підозрінням до них ставилося, навіть палено їх книжки, але врешті використовувано їх працю і досвід, бо московських відповідних сил тоді не було. Досить живо починають трактуватися в Росії церковно-правні справи з початку XVIII ст. в звязку з тодішньою реформою російської церкви—заведенням синодального устрою замість патріаршого. Велику ролю тоді одіграють трактати нашого земляка Феофана Прокоповича—„Духовний Регламент" (конституція нової церковної установи — Св. Синоду, при чому маємо тут не самі лиш точки законних постанов, але й дуже широку і змістовну арґументацію тих постанов), „О бракѣ с иновѣрными", „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 іерархіи" данця Селлія, що, переїхавши у Росію, прийняв тут православну віру.

---

*) Один з видатнійших церковних канонистів, проф. О. Павлов, в свойому „Курсі церковного права" так і каже: „С половини XV в. начинается второй период истории особеннаго русскаго церковнаго права. Період этот в нашей исторіи называется **московским**" (стр. 166). Сам проф. О. Павлов, єдиний з російських канонистів, присвятив свою дуже цінну монографію каноничній памятці українській—київському Номоканонові; але й ту памятку трактує він лише з погляду значіння її для формування иншої, московської, памятки — Великого Требника та з того погляду так і назвав свою монографію—„Номоканон при Большом Требникѣ".

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 поясняти Кормчу книгу, рівняючи старий славянський переклад византійських канонів з оригінальним текстом їх по виданню Беверегія (основну спробу в сім напрямі зроблено на Україні ще за два століття перед сим). На 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 накладалося разом обовязок читати й инші дісціпліни, то, розуміється, таке трудне й відповідальне завдання не можна було виконати. Перші сістеми церковного права в російських академіях появляються вже в другій половині XIX століття.

В російських університетах дісціпліну церковного права заведено 1835 р., але тут ся наука з початку не мала самостійного значіння: викладав її професор богословії, а обовязковими слухачами були тільки православні студенти. Лише р. 1863 заведено в університетах самостійну кафедру церковного права, що стало обовязковою дісціпліною для всіх студентів-юристів. Але й до останнього часу науку церковного права в Росії не поставлено на високий рівень. О-скільки російські учені досліжують старохристиянське, византійське чи західнє церковне право, о-стільки вони в більшій чи меншій мірі ідуть слідом за европейськими системами права. З найбільш відомих курсів церковного права треба зазначити курси професора Демидівського Лицею в Ярославлі М. Суворова, людини великої ерудіції, але під сильними західними впливами; се пояснюється головне тим, що він порівнюючи мало студіював матеріял національного права — українського чи московського. В більшій мірі інтересувався джерелами національного права професор О. Павлов, що, крім курса (в рукопису, друкований вже по смерті), полишив кілька цінних монографій про памятки нашого старого права, головне про Номоканон. Наукову самостійність мають ще монографії професора Бенешевича про каноничні памятки („Древне-славянская кормчая"). Решта курсів церковного права—Соколова, Альбова, Лашкарева, Горчакова, Красножена, Берднікова — уявляють з себе лише більш чи менш вдатні спроби курсів. Зовсім осторонь стоїть наукова постать історика церкви проф. Є. Голубинського, людини глибокої ерудиції, з ясним критичним розумом; він дав кілька цінних росправ про наші старі церковні памятки та висвітлив де-які важливі з церковно-правного погляду факти нашої минувшини; але його висліди вимагають поважних поправок. Багато фактичного матеріялу знаходиться в „Исторіи русской церкви" митр. Макарія.

За досить слабого розроблення нашої дісціпліни в б. Росії ще менче можна було сподіватися тут розроблення українських її сторін. 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. О. Павлова „Славяно-русскій Номоканон“ та „Номоканон при Большом Требникѣ“. Крім того, до збірок памяток каноничного права, зредаґованих проф. О. Павловим („Русская историческая библіотека“, т. VI) та проф. В. Бенешевичем (т. XXXVI), заведено багато памяток каноничного права української церкви. Такі памятки заведено і до другої збірки В. Бенешевича „Сборник памятников по исторіи церковнаго права“.

Більше можна було б сподіватися розроблення цеї церковної дісціпліни від духовних академій. Але саме академії й що-до наукового духу взагалі і особливо що-до розроблення національних моментів в наукових дісціплінах перебували під спеціяльним доглядом уряду російської церкви. Особливою увагою з сього погляду користувалася академія на території України — київська. Сюди що-річно з росказу Синоду призначалися вихованці переважно з московських країв, а українців розсилали в більшості по московських академіях — в Москву, Петербург, Казань. Така сама тактика вавилонського перемішування язиків практикувалася і що-до професорського персоналу. В київській академії він був переважно московський і держався московського напрямку і що-до самого характера викладів, і що-до тем для наукових праць. Лише поодинокі професори московського чи білоруського походження вкорінялися на українському ґрунті, 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 Всеукраїнської Академії Наук), автор росправ про старі наші церковно-правні памятки переважно полємичної літератури; професор С. Терновський (після перенесений на Московщину), автор росправи про підпорядкування української церкви московському патріархові; професор В. Завітневич—автор монографії про „Палінодію“ З. Копистенського; професор І. Малишевський („Мелетій Пігас“—з уступами українського змісту).

Окремі монографії, належні до нашої дісціпліни, появлялися і в инших академіях: в петербурській — низка монографій проф П. Жуковича про правне становище української церкви в XVI—XVII ст., в казанській—праця проф. К. Харламповича про братські школи та про українські культурні впливи в церкві московській Взагалі ж офіціяльні представники академичної науки дуже неприхильно ставилися з засади до всього, що мало хоча б формально український характер, сипали репресії за єдине лише те, що наукова росправа появлялася в українських наукових виданнях, не пускали до академичних кафедр тих кандідатів, що були кваліфіковані як українці. Тому українські дісціпліни, так само і українські сторони нашої науки, розроблялися переважно по-за межами офіціальної науки, приватними зусиллями українських учених. Сюди в першу чергу треба залічити цінні видання „Архива Юго-Зап. Россіи“ (більшість томів части 1-ої сього „Архиву“), де містилися росправи 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 Наукового Т-ва ім. Шевченка“; „Записки Київського Наукового Товариства“. В публікаціях „Наукового Товариства ім. Шевченка“ появилися важливі для нашої дісціпліни памятки полємичної літератури під редакцією К. Студинського та з його монографичними передмовами („Памятки укр. мови і літератури“, т. V, „Пересторога“); сі публікації в певній мірі поповнюють досі ще небагатий друкований матеріял наших полємичних памяток (такі памятки раніше друкувалися в т. т. IV, VII та XIX „Русской Историч. Библіотеки“ та по окремих томах „Архива Юго-Зап. Россіи“, „Актів Зап. Рос.“ та ин.). Приватною ж ініціятивою 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), спеціальна монографія проф. В. Біднова про правне становище української церкви в литовсько-польській державі, ціла низка праць О. Левицького з поля родинного права на Україні. Досить повно оброблені де-які сторони церковно-правного життя нашої церкви в „Історії України-Руси“ проф. М. Грушевського.

Взагалі в дослідах над українськими джерелами церковного права належить використовувати праці істориків України та зокрема істориків української церкви, крім уже згаданих, М. Костомарова, М. Кояловича, І. Чистовича, М. Василенка, О. Єфименкової, В. Ейгорна, А. Криловського й ин. та історіографів — В. Іконникова, Д. Дорошенка.

Літературу, належну до предмету наших студій, буде подано у відповідних розділах росправи та в окремому показчикові. Проте, щоб не повторюватись часто, потрібно зазначити де-які основні твори окремих авторів та ті збірники джерел, що належать до більшості розділів нашої праці. Сюди в першу чергу належать: „Памятники древне-русскаго каноническаго права“ О. Павлова, „Памятники др.-рус. каноническаго права“ В. Бенешевича, „Сборник памятников по исторіи церковного права“ В. Бенешевича, „Історія України-Руси“ М. Грушевського, „Исторія русской церкви“ Є. Голубинського, „Исторія русской церкви“ митр. Макарія, „Очерки исторіи западно-русской церкви“ І. Чистовича, монографії М. Костомарова, „Исторія Россіи“ С. Соловєва, „Історія українського письменства“ С. Єфремова, „Історія української літератури“ М. Возняка.

КОНФЕСІЙНИЙ ОБСЯГ СТУДІЙ.

Обсяг своєї росправи обмежуємо джерелами права православної української церкви. Та не можна не взять на увагу, що хоч силою причин дуже глибокого значіння українська церква з кінця XVI ст. поділилася на дві окремі галузі, при чому одна залишилася при своїх східних догматах і обрядах, друга прийняла західно-католицьку догму, заховавши старий свій східний обряд, але до того поділу сі дві окремі частини творили одно суцільне церковне тіло, жили одним, спільним життям, підлягали одним каноничним нормам,—і джерела церковного права у них були ті самі. І в дальшому, в тій боротьбі, яка почалася між двома конфесійними частинами одного національного організму, вони все ж були звязані між собою спільністю не тільки тем, але й самих методів релігійної полємики, в якій моменти церковного права займали дуже поважне місце. Тому, трактуючи про джерела права української церкви православної, поруч з останніми, будемо для ясности й повноти викладу, зазначати і ті церковно-правні джерела уніятської церкви, що звязані з певними фактами життя церкви православної.

ДЖЕРЕЛА
ВНУТРІШНЬОГО ПРАВА ЦЕРКВИ.

I.

СВЯТЕ ПИСЬМО.

ЗНАЧІННЯ СВ. ПИСЬМА, ЯК ОСНОВНОГО ДЖЕРЕЛА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА.

Основне джерело церковного права—закон Божий, в святому Письмі поданий. Не треба тут шукати позитивних приписів юридичних, які були б практичним джерелом церковного права, що ними церква користувалася б безпосереднє для своєї церковно-правної практики, як готовим юридичним кодексом. Таких приписів з характером юридичних норм — у св. Письмі не багато, — подаються вони лише в окремих місцях св. Письма, напр., в кн. Левит про заборону шлюбів між рідними та свояками (гл. XVIII), в євангелії Матвія про шлюбну розлуку з причини любодійства (XIX, 9), в першому посланні ап. Павла до коринтян про дозвіл на другий шлюб удовця (VII, 39) та про умови додержання шлюбу між супругами, коли один з них приймає віру Христову, а другий залишається невірним (VII, 12—16). Значіння Біблії, як основного джерела церковного права, полягає не в цих юридичних приписах, а в тому, що, по перше, містяться тут первооснови позитивного церковного права,—подаються основні розуміння суті церкви та її призначіння; по друге, маємо тут ідеал християнського життя— закони не юридичні, а етичні, що перевершують всяке людське право, як результат людського правотворіння, і стають основою, провідною нормою для нього (Н. Суворов, „Курс церковного права“, 203). Коли, затим, говориться про св. Письмо, як джерело властивого права українського, то треба 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; далій, 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 тому маємо звернути увагу на ті своєрідні, що вживалися в нашій церковній минувшині, способи на-

ближення св. текста до живої народньої мови—„для ліпшого вирозуміння люду посполитого“,—на українську вимову славянського текста, на граматичну та лексичну його українізацію в письмі і друках та, головно, на ті численні у нас з давнього часу переклади св. Письма, що повстали з свідомого бажання самодіяльної участи нашої церковної громади в справах релігійних. Розгляд сих даних роскриває перед нами одну з найбільш інтересних та важливих сторінок нашої церковно-національної правосвідомости.

МОВА СВЯТОГО ПИСЬМА.

На питанню про мову св. Письма та й взагалі про мову всього нашого церковного обиходу треба нам спинитися ще зокрема й тому, що з часу підпорядкування нашої церкви московській церкві перервалася у нас старохристиянська традиція церковного вживання живої народньої мови. Всупереч і старохристиянським і всім своїм національно-історичним традиціям українська церква в межах Росії була на протязі більш двох століть позбавлена живої народньої мови, і та мова, з одного боку, стала обєктом порушення нашого права, тією цілью, на яку замірялася нівеляторська політика московської держави та московської церкви, а, з другого боку, була ціллю, якої досягти змагалося свідоме правне почуття української церковної громади. Ті безнастанні змагання до найбільшої зрозумілости мови, вживаної в церкві, складають, на ґрунті московських нівеляційних тенденцій, одну з характерних одмін релігійної психології українського народу од психології московської. Досить з сього погляду завважити на такі загально відомі факти. Переклади св. Письма на мову московську появляються лише в початку XIX ст., і самий факт появи сього перекладу, зустрівши рішучий прінціпіяльний опір з боку московської церковної адміністрації (митрополіт Філарет Амфітеатров*), не викликає особливого захоплення та не дає широкого

*) З приводу перекладу Біблії на російську мову митр. Філарет (Амфітеатров) писав до обер-прокурора Синоду гр. А. П. Толстого: „Еще прежде, во время пребыванія вашего сіятельства в Кіевѣ, в личной бесѣдѣ со мной, угодно было вам предложить мнѣ вопрос: „нужно ли и полезно ли перевести теперь св. Писаніе на русское нарѣчіе“. Что и как я отвѣчал вам тогда, тоже и также и теперь отвѣтствую. В настоящее время настоит у нас надобность не в переводѣ св. Библіи на русское нарѣчіе, а, напротив, в особенном, прилежном изученіи славянскаго языка во всѣх наших духовных и во всѣх свѣтских заведеніях и в повседневном прилежном чтеніи всѣми православными на этом языкѣ свящ. Писанія. Иначе, чего Боже сохрани, если, послѣ перевода Библіи, вздумают и начнут переводить на язык русскій и книги богослужебныя, составляющія главное послѣ Библіи и вѣрнѣйшее и полезнѣйшее средство для всѣх сынов российской православной церкви к назиданію их в вѣрѣ и благочестіи“. Після в офіціяльній відповіді своїй обер-прокуророві Синоду той самий видатний ієрарх російської церкви, повторюючи більш ґрунтовно свої думки, як ultima ratio проти російського перекладу Біблії, приводить такий резон: „и если переводить на русское нарѣчіе, то почему ж не перевесть потом на малороссійское, на бѣлорусское и проч.“

росповсюдження його і в церковній громаді російської церкви; низький тираж перекладів св. Письма на російську мову тим більшу звертає увагу, що тими перекладами фактично користувалися не тільки московська людність, але й певні поросійщені українські кола, особливо поки не появився в друку переклад св. Письма мовою українською. В порівнанню з тим перші спроби перекладу св. Письма на живу мову українського народу маємо ще з початку XVI ст. Спроби ті, не вважаючи на всі зверхні перешкоди з боку колишньої офіціяльної церкви російської, не перестають аж до початку XX ст., коли врешті завершилися вони перемогою церковно-національної засади і повели до широкого росповсюдження українського перекладу св. Письма в масі українського народу (синодальне видання українського перекладу Євангелія зразу ж видержало кілька накладів до 100 тис. примірників). Такий традиційний факт церковно-національної правосвідомости української церковної громади остільки характерний і важливий, що вимагає нашої пильнійшої уваги.

Сей факт корініться в старо-християнських традиціях, що зрозумілість слова Божого ставили одною з головнійших умов проповіди Христової віри, — тою умовою, що дозволяла не лише формально прийняти християнську науку, але й глибоко засвоїти її, перейнятися нею. Прінціп зрозумілости поставлено в основу проповіди Євангелія з самого початку тієї проповіди: „Ідіть, навчайте **всі народи,** хрестячи їх во імя Отця і Сина і Святого Духа“, — сказав Господь апостолам, посилаючи їх на проповідь (Матв., XXVIII, 19). „Ідіть **по всьому світу** та проповідуйте Євангеліє **усій тварі.** Хто увірує та охреститься, той спасеться... Ознаки ж віруючим такі будуть.... **мовами новими заговорять“** (Марк., XVI, 15—17). Проповідувати „по всьому світу“, „всім народам“, „усій тварі“ можна тільки при тій умові, яку становить Христос за ознаку істинности самої проповіди для віруючих: коли вживатиметься жива мова кожного народу. Засадниче та практичне обоснования необхідности живої мови в церкві подає ап. Павел: „Коли я не зрозумію значіння слів, то я буду чужинцем для того, хто говорить, і він так само буде для мене чужинцем... Хто говорить чужою мовою, нехай молиться, щоб міг пояснити, бо коли я молюся чужою для мене мовою, то хоч дух мій і молиться, проте розум мій залишається безплодним. Коли ти благословлятимеш духом, то той, що мови не розуміє, як скаже „амінь“ на твоє подякування? Бо ж він не розуміє, що ти говориш... Дякую Богові мойому, що я більше од усіх говорю мовами. В церкві краще сказати пять слів зрозумілих, аніж десять тисяч слів чужою мовою“ (I Коринт., XIV, 11. 13—16. 18—19).

Ся засада зрозумілости мови св. Письма для ширшого загалу церковної громади переводиться в життя на протязі всієї історії християнської церкви і найбільшого доконання осягає в церкві Східній. Дуже характерним виявом тої засади був переклад ще Старого Заповіту—переклад 70 толковників на тогочасну народню грецьку мову. Серед християнських громад ріжних народів по-

являються переклади на мови коптську, ефіопську, готську, вірменську, грузинську, арабську, а пізніше — на мови французьку, німецьку, англійську, ирландську, гишпанську, португальську та на ріжні славянські мови. Основи для сих останніх перекладів положено апостолами славянськими — св. братами Кирилом та Методієм. Нині св. Письмо читають усі народи на своїх мовах.

На Україну св. Письмо прийшло з Болгарії мовою староболгарською. На сій мові дістали ми й инші книжки, і вона стала у нас мовою освічених людей—книжною мовою. Але як мова та ріжнилася од живої мови народньої, то у рукописах св. Письма живі елементи народньої мови по волі й мимо волі списувачів втискалися в оріґінальний старо-болгарський текст і робили його більш близьким та приступним для розуміння українського читача.

РУКОПИСИ Й ДРУКИ СВ. ПИСЬМА.

В час приняття християнства у нас та у західних славян було два типи св. Письма: повний новозавітний кодекс, і коротший тип, прилажений до потреб служби Божої,—недільні Євангеліє та Апостол. З книг Старого Заповіту найбільше поширений був Псалтирь. Із старозавітних книг історичних, учительних та пророцьких робилися збірні витяги для потреб богослужбових; крім того, були відомі й окремі поодинокі книги Старого Заповіту і часткові збірки—Пятокнижіє (книги Моїсеєві), Восьмикнижіє (до перших пяти книг додавалося книги Суддів, Йова, Псалтирь), книги Пророчі, а також згадані збірні витяги для потреб богослужбових під назвою Паремійників. Цілої Біблії не було не тільки у нас, але й на цілій славянщині аж до виходу з друку Біблії К. Острожського.

Переписка книг св. Письма вважалася за дуже користну й поважну справу релігійного й культурно-національного значіння. Каштелян брацлавський Василь Загоровський в своїй духовниці призначає удержання дякові при церкві св. Ілії — не тільки для відправи служби Божої та науки дітей, але й щоб той дяк переписував книжки—по три зшитки кожного тижня,—„а списував би з добрих ізводів“. Над перепискою св. книг трудилися і люде високого стану,—напр., слуцький кн. Юрій Олелькович переписав власноручно напрестольне Євангеліє і пожертвував його до церкви слуцького манастиря.

До нашого часу заховалося досить старовинних рукописів св. Письма від перших часів у нас християнства. З таких рукописів треба зазначити т. зв. Остромирове Євангеліє, яке російські учені вважають за найстаршу новгородську памятку, але яке справді не виявляє прикмет новгородського говору і списане дияконом Григорієм правдоподібно у Київі. Хоч і не в самому Київі, але так само киянин писав Мстиславове Євангеліє 1115 р. Правдоподібно у Київі ж написане 1120 р. т. зв. Євангеліє Юрія з наказу князя Мстислава для його сина Всеволода. З давних часів

маємо ще Галицьке Євангеліє 1144 р., Кристиянопольський та Мануйлівський апостоли XII—XIII ст., Галицьке Євангеліє поповича Євсевія, Холмське Євангеліє пресвітера Юрія XIII ст., Бучацьке, Луцьке й Путенське Євангелія та Лицевий (з малюнками) Псалтирь XIV ст., й инші примірники, тим численнійші, чим вони пізнійші. З-посеред таких пізнійших списків особливої заслуговує уваги Пятокнижіє Моїсеєве, списане 1514 р. з дуже старого оригіналу, та Крехівський апостол 1560 р. Крім зближення самого тексту до народньої мови, для більшої зрозумілости текста був ще звичай подавати на крисах рукописів пояснення окремих незрозумілих слів живою мовою; з часом, при дальшому переписуванню, сі глоси в що-раз більшому числі заводилися до самого тексту, заміняючи там незрозумілі слова, і таким чином текст рукописів св. Письма все більше зближався до живої народньої мови.

Та тенденція зближення текста св. Письма до живої мови не тільки не перестає, але й приймає більш сталі форми з початком друків св. Письма. Перші такі друки появилися в кінці XV ст. не на українській землі, а в Кракові, де православні українці і білоруси мали тоді православну церкву і де виникла думка задовольнити потребу ширшого загалу української та білоруської пастви в друкованому слові для потреб релігійно-церковних. Тут, в Кракові, крім кількох богослужбових книг (Осьмогласник, Часословець—1491 р., дві Тріоди) появився Псалтирь у виданню Швайпольта Фіоля. Характер мови сих друків показує на призначення їх для вжитку в українських та білоруських церквах.

Ширше значіння мала видавнича праця Франциска Скорини. Першим друком Скорини був Псалтирь, виданий 1517 р. в Празі з метою дати „дітям малим початок усякої доброї науки“. В передмові видавець пояснює, що видає він книгу „рускыми словами, а словенскым языком.... к пожитку посполитого доброго, наиболѣе с тое причины, иже мя милостивый Бог с того языка на свѣт пустил“. В кінці передмови говорить він про доконане ним спопуляризованнє свого видання. „Положил есми на боцех нѣкоторыи слова для людей простых, не рушаючи самое псалтыри ни в чем же, яко суть: онагри и геродеево жилище и хлябие, и иные слова, которыи суть в псалтыри неразумныи простым людем, найдуть е на боцех руским языком, что которое слово знаменуеть“. Пояснення сі інтересні і влучні, напр.: хлябіи—продух, сляци—согни, потребятся — змажутся, ефіоплѣне — муриновѣ, тимпан — бубен, буии—дурныи, онагри—лоси, геродеево—соколово, скумни—львенята, утрѣневати—перед свитаніем вставати. І в тексті, „не рушаючи самое псалтыри“, видавець поробив де-які поправки в правопису та в переміні згуків відповідно українській вимові (напр., тобѣ—замість тебѣ, навчи—замість научи), в граматичних формах, в окремих словах і виразах, в заміні застарілих слів і виразів новійшими.

Крім Псалтира, Скориною видано ще й инші біблійні книги, окремими випусками, в Празі ж з 1517 р. по р. 1519 під загаль-

ною назвою „Бібліа Руска, выложена доктором в лекарских науках Франциском, сыном Скорининым, из славнаго града Полоцка, Богу ко чти и людем посполитым к доброму наученію“. Надруковано такі книги: книга Йова, Притчі, Премудрість Ісуса сина Сирахового — 1517 р., Еклезіяст, Пісня Пісень, Премудрість Соломона, чотири книги Царств, книга Ісуса Навина—1518 р., Юдиф, книга Суддів, Пятокнижа Моїсеєве, Руф, Есфирь, книги Єреміїй Даниїла — 1519 р. Таким чином, план видання цілої „руской Біблії“ не було сповнено.

Текст Біблії Скорини — новий його переклад з Вульгати, при чому для де-яких книг користувався він текстом грецьким, старославянськими перекладами та чеською Біблією видання 1506 р. Опіраючись на тих основах, Скорина дуже зближує мову перекладу до живої народньої мови.

В початку кожної книги подано передмову, в кінці — післямову. В передмовах висловлено ті народно-патріотичні мотиви, що кермували видавцем в його праці та й взагалі лежали в основі усіх аналоґичних праць тогочасних людей з церковно-національною свідомістю. Мотиви ті — любов до „посполитих людей“, до „отчини“ та загальне добро рідного народу. В передмові, напр., до Юдифі видавець пише, що як звірі, які ходять в пустелі, знають свої ями, пташки, що літають в повітрі, знають свої гнізда, бжоли боронять свої улики, так і люде мають велику любов до того місця, де зродилися й виховалися; він подає Юдиф за зразок для чоловіків, щоб вони „всякого тружания и скарбов для посполитого доброго и для отчины своея не лютовали“. Так само в передмові до Есфирі він зазначає, що „не тільки для самих себе ми народилися на світ, але ще більше на службу Богові та для загального добра“.

Оскільки видання Скорини мали значіння для свого та й для дальшого часу, видно з того, що до нас дійшло багато рукописних списків тих видань. З тих друків і списків церковна громада наша черпала основи своєї свідомости церковно-правної та церковно-національної за час аж до виходу Острожської Біблії.

Попереду видано було в Острозі 1580 р. „книгу новаго завѣта, в ней же напреди псалмы блаженнаго Давида пророка и царя“. Книга ся містить Псалтирь, чотири Євангелії, Діяння апостольські, Послання соборні й ап. Павла та Апокаліпсіс. Се видання Нового Заповіту стало прототипом дальших видань (а саме: десь коло 1600 р. у Вильні, 1611 р. — в Евю заходами Богдана Огінського, 1623 р.—у Вильні заходами Свято-Духівського братства, 1632 р.—в Кутеїнському манастирі, 1635 р.—в Евю, 1641 р.—у Вильні та инші).

Року 1580-го в Острозі вийшла і в дальшому 1581 році була поправлена повна славянська Біблія—перша серед усього православного славянського світу. Се була велика праця—перш за все наукова, що склала епоху в історії славянського біблійного тексту. Крім друків Скорини та великого числа славянських рукописів на

Україні, видавці здобули поправні грецькі тексти, які й положено в основу видання.

Досить прислужився при тім і рукописний кодекс, зібраний новгородським митрополітом Геннадієм, хоч він мав багато поважних хиб. Не було в нім єдности тексту що-до мови, — текст ріжних книг, в залежности од часу перекладу, був ріжний, одні з книг (напр., Пятокнижіє, Псалтирь, книги Пророчі) увійшли в текст в найстаршому перекладі,—можливо, навіть кирило-методієвському, инші ж—то в підновленому, а то, коли не знаходилося славянського оріґіналу, і в спеціально перкладеному чи з Вульґати, чи й з єврейського текста (напр., частина книги Есфирі). Як бачимо, на Московщині, де церква орудувала всіма зовнішними засобами підмоги, не було проте повного кодексу Біблії. Взагалі, варте подиву те, що народ, серед якого підіймалися цілі релігійні бурі з приводу чистих дрібниць текстуальних в богослужбових книгах, разом з тим байдуже обходився без повного та без поправного текста св. Письма. Культурну місію як в сій ділянці, так і в багатьох инших виконала Україна, хоч зовнішні обставини її життя були безмірно тяжчі.

Видавці Острожської Біблії критично поставилися до тексту: рівняли славянські списки тої самої книги, вибірали кращий з них, вивіряли його з грецьким текстом, поповнюючи пропуски, викидаючи вставки, виправляючи імена й назви та упорядковуючи поділ на розділи. В передмові до Біблії *) говориться в імени князя Константина Острожського про ті труднощі, яких вимагало видання. Попереду не було ні відповідних співробітників для редакції текста, ні навіть самого тексту.**) Всі ті труднощі було переборено, і видана в Острозі Біблія розійшлася скрізь по всьому славянскому світі і усюди мала велику пошану. Київський митрополіт Петро Могила збірав кошти для нового й поправнійшого видання Біблії, але обставини не дали йому доконати того наміру. Нове повне видання славянської Біблії спромоглися видрукувати вже в Москві — аж через 80 літ. Московське видання

---

*) Повна назва Острожської Біблії така: „Библіа сирѣч книгы ветхаго и новаго завѣта по языку словенску, от еврейска в еллиньскій язык седмидесят и двѣма богомудрыми преводники, прежде воплощеніа Господа І. Христа 350 лѣта, на желаемое повелѣніе Птоломея Филадельфа, царя Египетска, преведеннаго зводу с тщаніем и прилежаніем елико мощно помощію Божіею послѣдовася и исправися, в лѣто 1581“...

**) „Ни дѣла зачати, ниже дѣлателей, еже творити, на сіе изобрѣтохом: ибо и книг, глаголемых Вивліа, в звод сего дѣла начальством (в початку) не имѣхом... Сего ради посланьми и писаньми своими, много стран далеких вселенныя проходя, яко римскія предѣлы, тако и кандійскія островы, паче же много монастырей грецких, сербьских и болгарских, даже и до самого апостолом намѣстника и всея церкви Восточныа строенію чиноначальника, проистнаго Іеремія архіеп. Константина града, новаго Рима... доидох, требуя с тщаніем и моленіем прилежным: тако людій, наказаных в писаніях святых, еллинских и словенских, якоже и зводов добрѣ исправленых, и порока всякаго кромѣ свидѣтельствованых. И сицевым всесильный Бог... сподобитимися благоизволи: книг бо и книгочій настоящему дѣлу пресвятому по достоянію изобрѣтох... Нынѣ же... съвершеніе сподобихся видѣти“...

було власне передруком Острожського з де-якими лише редакційними змінами. В передмові до московського видання сказано, що царь Олексій Михайлович, бачучи „велій недостаток сих божественных книг в державѣ царствія своего (ниже бо рукописныя отнюд обрѣтахуся, в малѣ же и едва гдѣ уже печатным острозским обрѣстися, им же от многа времени оскудѣти“),... „повелѣ вскорѣ издати, с готоваго перевода, князя Константина Острозскаго печати, неизмѣнно, кромѣ орфографіи и нѣких вмалѣ имен и рѣченій нуждѣйшіх, явственных погрѣшеній, яже гдѣ, в сей книзѣ, исправися“. І поправки сі роблено в Москві головно українськими ж ученими силами. Дальше видання Біблії появилося в Москві аж через 90 літ—1751 р., при чому полягало воно в повторенню попереднього видання, себто властиво — видання Острожського, з новими поправками, що так само були доконані із значною участю українських сил. З видання 1751 р., з невеликими змінами, передруковувалися й дальші видання славянської Біблії.

Вихованець Київської академії Єпифаній Славинецький, перебуваючи в Москві, подавав думку московським миродайним кругам про новий переклад Біблії; він невідступно доводив про це цареві, владикам та боярам. „Ми, — говорив він, — не маємо бездоганно перекладеної Біблії; навіть в Євангелії єсть помилки; і ми за се матимем докір та велику ганьбу від чужоземних народів“. В 1674 р. московський Собор нарешті доручив Славинецькому зробити новий переклад Біблії; та він встиг перекласти тільки Новий Заповіт і Пятокнижіє,—смерть спинила його роботу.

ПЕРЕКЛАД СВ. ПИСЬМА НА УКРАЇНСЬКУ МОВУ.

Видання св. Письма славянською мовою не одкидали попередніх, дуже давніх і міцних, традицій, що змагалися до найбільшої зрозумілости текста і виявлялися в наближенню того тексту до живої народньої мови. Особливі обставини церковного і взагалі релігійно-національного життя на Україні повели до того, що від часткової українізації славянського текста св. Письма довелося перейти до спроб основного його перекладу на живу українську мову — „для ліпшого вирозуміння посполітого люду“.

Поставлений на межі двох культурних світів — Східнього й Західнього, — український народ вже самою долею покликаний був до того, щоб свідомо поставитися до тих світових культур, які тут сходилися, та певним способом, практично виявити своє до них відношення. Найперше та найгострійше довелося поставити собі таке завдання в сфері релігійно-національній. Потреба релігійно-національного самовизначення, що невідступно стала перед нашим народом, примусила в першу чергу вдатися до основного джерела релігійної думки—до св. Письма, а щоб воно найглибше дійшло до свідомости церковної громади, треба було по-

дати його в зрозумілій формі, найбільш близькій до живої матерньої мови народа. З часом, чим далій, все менче могли задовольняти в сім напрямі вже практиковані способи, що служили для того,— як наближення славянського текста до живої мови через часткову зміну його правописну й лєксичну (що бачимо вже в перших наших рукописах і друках) та через українську вимову славянського текста в процесі його вживання. Все більше почувалася потреба мати текст св. Письма цілком приступною і зрозумілою мовою. Се й було основною причиною появи у нас численних перекладів св. Письма на українську мову. Вже сама їх численна кількість при тій умові, що всі такі спроби не виходили з одної організованої ініціятиви, а провадилися паралєльно в ріжних місцях та за ріжних обставин, ясно свідчить про глибоку органичну потребу таких перекладів, що виходила з мотивів релігійно-національного самовизначення.

Тому сприяли ще й де-які особливі обставини того часу, головно ж умові тогочасні настрої, що спеціяльно спонукали до перекладу св. Письма. Перш за все треба завважити, що предки наші мали змогу зазнайомитися з тими культурно-релігійними надбаннями, яких досягли „чеські брати". Наочний приклад перекладу св. Письма на чеську мову позначився у нас вже в початку XVI ст. тою модіфікацією текста св. Письма, що була доконана Франциском Скориною в чеській Празі. Йдучи хронологично, дальший вплив в сьому напрямі мала реформація, що, могутним потоком розлившися по Західній Європі, ріжнородними та численними течіями вливалася в настрої тогочасного українського громадянства, особливо ж — через науку української молоді в західних школах. „Протестанти були чуткі й уважні до своєї національности й, дбаючи про популярізацію своїх релігійних поглядів, познайомлювали народні маси безпосередно з джерелами віри. А щоб свій виклад зробити для них зрозумілійшим і доступнійшим, вони зблизилися до світогляду народніх мас і їх мови. Такі погляди на справу перенесли протестанти до Польщі й на Україну, де місцеві умови приготовили ґрунт для їх приняття" (М. Возняк. Історія української літератури, II, 19—20). Таким чином, росповсюдження протестантських ідей та разом і боротьба з ними повинні були значно збільшити інтерес до питань релігійно-національного значіння, а разом спонукали наших предків до видавання св. Письма в рідній мові, щоб всі могли його розуміти. А належного розуміння тексту славянського вже не було та в тодішних обставинах і не могло бути. З розвитком самоуправління, з повстанням сеймів, з заведенням маґдебурського права покликано до участи в громадських справах світські елементи громадянства — шляхту та міщаньство, які славянської мови не знали і—річ натуральна—вдавалися до мови народньої. Тож не тільки для неосвічених мас, але й для верхів української нації користування народньою мовою було річью життьової необхідности. Тому й не дивно, що досить рано почалися у нас спроби перекладу і св. Письма на мову живу.

Перші спроби основної українізації текста св. Письма треба вбачати в т. зв. Учительних Євангеліях, що у великій кількості появляються у нас з XVI ст. В ріжних книгозбірнях маємо до півсотні ріжнородних рукописних примірників Учительних Євангелій; списування їх провадилося паралельно з друком, — відомо до 10 друкованих видань сеї книжки, починаючи з р. 1569-го.

Учительне Євангеліє — се переклад толкового Євангелія царгородського патр. Калиста. За текстом кожного денного Євангелія подається тут пояснення євангельського тексту в формі популярної проповіді. Зручність такої сістеми, що подавала текст разом з поясненнями, приступність викладу тих пояснень сприяли широкій популярности у нас сеї книжки. Книга ся призначалася власне для церковно-богослужбового вжитку,—слідом за текстом Євангелія на службі Божій виголошувалася й проповідь для пояснення текста; але фактично Учительні Євангелія вживалися ширше: вони були підручними євангеліями, найбільш приступними через загальну зрозумілість свого викладу. Дальшим натуральним кроком для ширшого практичного вживання Учительного Євангелія був переклад його на живу мову українську. Перекладчики Учительного Євангелія Калиста уважали за потрібне перекласти його на мову народню: „зась пре незнаемость и неумѣетность языка словенского многих, многим малопотребен и непожиточен ставшися, знову, переложеным его на наш язык простый, русскій, якобы з мертвых воскрешон“. І дійсно, бачимо, що після першого славянського видання Учительного Євангелія воно слідом за тим появляється в більш чи менш послідовно та чисто доконаних українських перекладах.

Перше у нас Учительне Євангеліє видано 1569 р. в Заблудові коштом Гр. Ходкевича, далій — у Вильні 1595 р., в Крилосі 1606 р., в Евю 1616 р. Завдяки своїй загальній приступности та зрозумілости, Учительні Євангелія широко виконували своє релігійно-просвітне завдання та в певній мірі сприяли й поширенню правосвідомости нашої церковної громади, подаючи чисту науку віри та в її світлі неґуючи „заразливу еретическу науку“. На таку ролю Учительних Євангелій певно вказує передмова до видання 1619 р., в Рохманові. „Нѣ що иное,—говориться в сій передмові,— тылко милость ближнего и збавеня людское, подвиже мя на то: ибо око мое видѣло, в родѣ моем, много таковых человѣков, обоих станув, свѣцкого так и духовных, которыи удалися за чужими науками и разными постилями, противных церкви Божей, за оріанскими, понурскими и калвенскими; и яко муха на сладости меда, так и они, на прелестных и спасенію шкодливых, утопали и ядом горести смертоносной душ своих и людских забивали“.

Дальшим кроком за українізацією св. текста, яку доконано в виданнях Фр. Скорини, та за українськими коментаріями українізованого тексту мав бути основний переклад св. Письма на українську мову. Українські переклади св. Письма вживаються власне паралельно з иншими його текстами, бо появляються ще з початку XVI ст.

З сього часу маємо такі переклади книг Старого Заповіту, як біблійний збірник 1569 р. Луки з Тернополя (заховується в бібліотеці Красинських, у Варшаві); біблійний збірник 1575—1577 рр. Димитрія із подільського містечка Зінькова (заховується в Онуфрієвському манастирі, у Львові); збірник, XVI-го ст., що в нім містяться книги: книга Йова, Руф, Псалтирь, Пісня Пісень, Еклезіяст, Притчі Соломонові, книги пророків Єремії й Даниїла, Есфирь (заховується у Віленській Публ. Бібліотеці); переклади Псалтиря, XVI ст. (заховувався у Моск. Публ. і Румянцівському Муз., в Москві № 335), та початку XVII ст. (ibid., №№ 1017, 2405 та в Збірці Толстого I № 158), „Мартина в градѣ Нѣженковичах", в Галичині (заховувався в Петерб. Дух. Академії); переклад Пісні Пісень, початку або середини XVI ст. (заховувався в Синодальній Бібліотеці, в Москві, № 558).

Численнійші та важливійші що-до характеру доконаної праці— старовинні переклади книг Нового Заповіту, власне — Євангелія. Головнійші з тих перекладів знаємо такі: 1) т. зв. Пересопнецьке Євангеліє, перекладене 1556 р. в м. Пересопниці на Волині (зберігалося в Полтавському Єпархіяльному Музеї, в Полтаві); 2) Волинське Євангеліє, перекладене 1571 р. у Володимирі Волинському на основі Пересопницького перекладу (зберігалося у Волинському Єпархіяльному Музеї, в Житомирі); 3) Євангеліє, перекладене й видруковане Василем Тяпинським, 1580 р.; 4) переклад Нового Заповіту Валєнтина Негалєвського, 1581 р. (зберігався в бібліотеці Михайловського манастиря, у Київі); 5) Літківське Євангеліє (власне частина Євангелія од Луки, зачало 4-46), зроблене десь на Волині, 1595 р. (зберігалося у м. Літки, на Чернигівщині).

Найдорогоціннійшою памяткою українського перекладу Євангелія треба вважати найстаршу з наведених памяток—**Пересопницьке Євангеліє.** „Из языка болгарскаго на мовоу роускоую", себ-то на українську, переклав його архимандрит Пересопницького манастиря (Луцького повіту на Волині) ієромонах Григорій. Почато переклад 1556 р. в манастирі Двірцях на Волині, закінчено 1561 р. в Пересопниці. Списав євангеліє „многогрешний слоуга або раб божій Михайло Василїєвичь син Протопопа Саноцького". Сей списувач додає про особу перекладчика, що Григорій мав замилування до св. Письма та день і ніч молився Богу: „Господи, дозволь мені бачити кінець цеї справи". Мета, яку поставив собі перекладчик, уявляє органичне продовження наших старовинних церковно-народних традицій, що виявлялися в наближенню св. текста до живої національної мови і що знайшли собі теоретичне обоснования в передмові до Скориненої Біблії: „а иже єсть перекладана таято святаа Євангелія из языка блъгарскаго на мовоу Роускоую, то для лепшого вырозумленя людоу христїанского посполитого". Призначено Євангеліє „для читаня церквей божіих, а для науки людоу христїанского".

Самий орігінал Пересопницького рукопису не заховався,—маємо лише список його. Список той зроблено на замовлення україн-

ського церковного жертводавця гетьмана Івана Мазепи, який пожертвував його на престол Переяславського кафедрального собору. Рукопис після передано до бібліотеки переяславської семинарії, а згодом—до Полтавського Єпархіяльного Музею, в Полтаві.

Пересопницький переклад мав певний вплив на появу инших перекладів Євангелія, що брали його за зразок. З таких перекладів маємо **списки Волинський та Літківський.** Останній властиво не увесь український, але має значну українську вставку— з ріжних уривків Євангелія.

В праці **Валєнтина Негалєвського** маємо повний переклад Нового Заповіту, довершений 1581 р. в с. Хорошеві на Волині. Переклад зроблено з польського перекладу соцініянина Мартина Чеховича, — се давало зовнішню підставу вважати Негалєвського за соцініянина; але певне соцініянське забарвлення в передмові та коментаріях пояснюється скорійше близкістю перекладу до оригіналу, ніж виявом власного конфесіонального світогляду. Ту близкість перекладу визнає сам перекладчик в своїй передмові, кажучи, що „не малая реч, же б с полского языка праве слово от слова на властную реч рускую переложити мел“. Переклад Негалєвського, як і инші українські переклади, виходив з ясної думки— дати загалу української церковної громади ґрунт для свідомого поступовання в релігійних справах. За працю свою він береться не лише з власної ініціятиви — „не сам з своєї власної хути“, — а „то учинил за намовою и напоминанем многих учоных, богобойных, а слово Божеє милуючих людей, которыє писма полского читати не умѣют, а языка словенского, читаючи писмом руским, выкладу з слов его не розумеют“. Як видно, необхідність розуміння св. Письма у викладі рідною мовою була загально-поширеною думкою—„многих учоных, богобойных, а слово Божеє милуючих людей“ того часу. Яснійше ту думку висловлює перекладчик, пояснюючи читачеві, що працю свою прийняв він „з великоє зычливости так проти тобе, як и против каждому побожному християнину, хотячи его участником властного вырозуменя слова Божого вчинити“.

Народньо-просвітні ідеї, викохані на грунті реформації, з особливою яскравістю висловлено перекладчиком Євангелія **Василєм Тяпинським,** що коло 1570 року видав два перші Євангелія та початок третього—паралєльно двома текстами: славянським та українсько-білоруським. Передмова Василя Тяпинського—то одно з важливійших свідоцтв тогочасної правосвідомости нашої громади в справах національно-церковних. В дуже сильних виразах перекладчик виливає свій гіркий жаль над занедбанням рідної мови й національної освіти та звертається до земляків-магнатів з побажанням, щоб вони своїми маєтками послужили ділу освіти і духовенство православне до того ж подвинули. „Хто богобоязливий вдержався б, хто не заплакав би, дивлячися на таку кару Божу, бачучи таких великих княжат, таких значних панів, стільки невинних дітей, мужей з жонами в такім славнім, а найважнійше—в та-

кому з давнього здібнім, ученім народі руськім таке занедбання свого славного язика,—просто зневагу до нього; через те їх ясна мудрість, що була у них просто прирожденною, відійшла од них, а на її місце прийшла тепер така оплакана невченість, що вже дехто встидається і письма свого, особливо в слові Божім. А що вже може бути жаліснійше, що гірше, як не те, що хто між ними називаються духовними й учителями, сміло скажу—найменче знають, найменче вміють розуміти її (славянської мови), а ні вчаться, а ні шкіл нігде не мають, щоб учитись її, а через те мимоволі мусять і самі звертатися до книжок польських та инших, і дітей своїх примушують — на великий встид, коли б се викрилося". Перекладчик звертається до високої ролі Руси серед славянства,— „а яке ж більш прирожденне славянство може бути, як не Русь"!,— зазначає той показний факт, що в справі перекладу св. Письма на живу мову славянство випередило всі инші народи Європи, і з огляду на се закликає сучасне громадянство до праці на користь свого народу. „Дав би то Бог, щоб ви, гідні панове, що зосталися немов би батьками сеї справи по таких достохвальних предках своїх, кожний од себе пішли слідом їх. Бо немає иншої ради в сій добі, як лише щоб ви помогли з любови до себе і батьківщини, своїм милосердним прикладом в тій потребі вашої батьківщини — в грубій простоті, через недостачу науки у братії вашої,—коли ще єсть якась братерська любов у вас. Для вічної нагороди од Бога, помагаючи тому народові вашому, що нерозумінням заведений та забитий, ведіть митрополіта вашого, владиків і учителів ваших до того своїми прошеннями, щоб пильнували не підкупів та обіцянок для захоплювання престолів одному перед другим, не маєтностів та привилеїв, одного над другий сильнійше забезпечених, а училися слова Божого самі й других учили. Щоб з маєтностів та маєтків наданих їм вашими предками не на марні трати, убори й таке инше, але для наук, хотіли вони й старалися школи заложити для науки не такої, як теперішня, що на вічний встид свій учаться тільки прочитати, та й то ледве, на своїй мові, не більше, — та подвигнути науку слова Божого, занедбану від спільних літ, для братії вашої. Сю останню з тою потребою нашої батьківщини я поручаю й полишаю вам — не кому одному, але всім—вашій богобоязливій пильності, діяльності й вірності, а сам прошу Бога, щоб дав мені згинути з нею (батьківщиною), коли вона має дорешти згинути, або, коли її буде вами врятовано, вибреги разом з вами і з нею" („абых был готов, если она (батьківщина) до конца згинет, з нею згинут, або если через вашь ретунок будет выдвигнена, з вами и з нею выбренуть").

Те сильне горожанське почуття, яким перейнята передмова, найкраще пояснює ті мотиви, що спонукали Василя Тяпинського взятися до його праці. Мотиви ті—релігійно-церковні та національно-патріотичні. „Рад покажу віру мою, котору маю, а злаща народу своєму рускому",—так починає він свою передмову. Указуючи на заслуги славянства, він гордий з того, що він—русин. Свій переклад роспочав він з прихильности до батьківщини та з бажання

допомогти рідному народові в тяжкім його релігійно-церковному становищі. Тому праця Василя Тяпинського стає для нас яскравою памяткою церковно-національної правосвідомости нашої церковної громади того часу.

За час московського церковно-національного гніту, в яке попала українська церква з кінцем XVII ст., уживання св. Письма українською мовою дуже утруднялося. Але старі церковно-народні традиції у нас не переривалися й жили твердо серед громадянства, що близько приймало до серця інтереси своєї нації й церкви. Сі поновлені та поглиблені тенденції особливо дають себе знати, коли українське живе народнє слово, що за несприятливих загальних політичних обставин в Росії та в Австрії жило тільки серед простого народу та духовенства, стає з початком XIX ст. могутним джерелом українського національного відродження. Поруч з загальним літературним відродженням відновлюється традиція перекладу св. Письма на українську мову. Майже одночасно Григорій Квітка в Харкові та Маркіян Шашкевич у Галичині починають перекладати окремі витяги із св. Письма. М. Шашкевич переклав I—V глави євангелія Матфія та ціле євангеліє Йоана. Року 1859 друкуються „Псалмы, переложенные на малорусское нарѣчіе“ проф. Михайлом Максимовичем. Переклади окремих псалмів бачимо й серед творів Шевченка; се не буквальний переклад, але надзвичайно влучна передача думки і настрою первотворів, що по силі вислову та високій поезії з ними дорівнюється. Український письменник Волод. Олександрів, навчившися єврейської мови вже 53-літньою людиною, перекладає з єврейської на українську мову книги Битія, Ісход, Йова, Товита та в поетичній формі перекладає Псалтирь; в друку з перекладів Олександріва появилася лише частина віршованого перекладу Псалтиря („Тихомовні співи на святі мотиви“, 1893 р.). Просвітний український гурток на чолі з М. Костомаровим, оголошуючи в „Основі“ (1862 р.) про збір грошей на видання українських книжок, повідомляє, що між иншими книжками „перекладається на нашу мову Євангеліє і пишеться священна та церковна історія“. Та всі сі уривчасті спроби перекладу св. Письма, так само як і инші основнійші праці в сім напрямі, знайшли для свого опублікування непобориму на довгий час перешкоду в тих репресіях, які зазнало українське слово від російського уряду—державного і церковного однаково. Але жива й тверда свідомість української церковної громади, яскраво виявилася, серед инших фактів, в непоборимих змаганнях до засвоєння в рідній формі слова Божого, як основного джерела церковно-національної свідомости.

Тому зовнішні заборони не могли припинити руху в напрямі націоналізації св. Письма; лише той рух, як і ранійше, приймав характер приватної ініціятиви та реально міг проявитися лише поза межами російської держави, поза межами впливу російського Синода. Український письменник Пантелеймон Куліш, православний, разом з українським ученим Іваном Полюєм, греко-католиком, доконують перекладу майже цілого кодексу Біблії спільними силами.

Кулішеві переклади св. Письма распочалися надрукованими 1868 р. у львівській „Правді“ віршованими перекладами Мойсеєвих пісень—„Над Червоним морем“ та „Передсмертна пісня“. До тих перекладів додано таку характерну провідну увагу: „Подаємо дві пісні з перекладу Біблії, зробленого на Вкраїні, щоб прислухатись, що казатимуть наші пан-отці священики: чи так, як отсе печатаємо, стихотворним складом, появити сі високі пісні в Біблії, печатавши її вповні, чи переложити її тодді прозою“. Як видно з сього, перекладчик вповні здавав собі справу усього великого значіння своєї праці і тому так обережно приступає до неї та випробовує попереду ґрунт, на якому мала вона провадитись. Мабудь, ті дані, які дістав перекладчик по видрукованню його перших спроб, одхилили його од думки віршованого перекладу усього біблійного кодекса. І дійсно, сей сміливий намір загрожував великими труднощами та небезпеками, бо, штучно додержуючи віршованої форми, можна було замість високо-поетичного твору подати саму лиш, більш-менш вдатну, версіфікацію великого біблійного оріґіналу. Про те П. Куліш не зрікся думки дати переклади, принаймні, окремих біблійних книг віршованою формою і переклав віршами Псалтирь та книгу Йова. Як справедливо завважує проф. М. Сагарда, значіння цих перекладів П. Куліша полягає не в наслідках його поетичних пориваннів в сьому напрямі, а в тому духовому настрою, що приводив П. Куліша до перекладів св. Письма; він наче б то завданням свого життя ставив — усе св. Письмо од книги Битія й до Апокаліпсиса подати на своїй рідній мові; навіть після великого нещастя—пожежі, що знищила його перший переклад, — він не впав в одчай і знову взявся за ту саму величезну справу спочатку і працював над нею до самої смерти. Навчившися спеціяльно для сього староєврейської мови, він спершу перекладає і друкує 1869 р. у Львові „Пять книг Мусієвих“, як початок повного перекладу Біблії. Року 1871 появляється в друку у Відні переклад чотирьох Євангелистів. Перекладчик заходиться оддати переклад Британському Біблійному Товариству, але, діставши відповідь, що товариство лише тоді прийме переклад Євангелія, коли він буде точною фотоґрафією ґрецького тексту, береться за працю вдруге разом з проф. Ів. Пулюєм. Переклад робився з ґрецького оріґіналу, при чому дбалося головне про ясність та точність мови, а потім переклад порівнювано з перекладами славянським, російським, польським, сербським, німецьким, французьким, англійським і латинським. Новий переклад надруковано двічі (в останнє 1881 р.), а 1885 р. Британське Біблійне Товариство здобуло його у свою повну власність. Тоді ж готовий був і переклад усього Старого Заповіту, але пожежа знищила разом з будинком та бібліотекою і рукопис сього перекладу. Взявшися з незламаною енерґією вдруге до тієї ж самої праці, П. Куліш все ж не встигає до своєї смерти (1897 р.) закінчити перекладу. Той переклад закінчено І. Пулюєм (Псалтирь) та письменником І. С. Левицьким (Руф, 1

і 2 книги Параліпоменон, Ездри, Неємії, Есфирі та книга прор. Даниїла). Переклад усього каноничного кодексу Біблії появився в друку 1903 р. у Відні у виданню Британського Біблійного Товариства.

На Україну всі ті видання заборонялося ввозити та не дозволялося друкувати й инших перекладів, хоч нові спроби в тім напрямі не припинялися і розважливі голоси не переставали доводити державній та церковній владам про всю велику шкоду тих репресій не лише для культури, але й зокрема для справ церковних.

Найвидатнійшою працею по перекладу св. Письма на Україні стає переклад Євангелія та Діянь Апостольських, доконаний інспектором ніженського ліцею кн. Безбородка Пилипом Морачевським, а найавторитетнійшим голосом в справі українського перекладу св. Письма був голос російської Академії Наук.

Року 1860 П. Морачевський, посилаючи петербурському митрополітові Ісидорові український переклад двох Євангелистів— Матвія та Йоана, писав йому між иншим: „на всіх мовах словом і письмом проповідується слово Боже; ті, що содержать віру в Христа Спасителя, мають Біблію на своїх мовах; отже Україна, мовою якої говорить коло, 12 міліонів православних християн, не має на своїй мові навіть Євангелія“. Церковно-славянська мова для них незрозуміла, тому потрібно їм дати слово Боже рідною мовою: „високі божественні істини, що їх зо всією простотою, ясністю та теплотою євангельської науки висловлено рідною, цілком зрозумілою для кожного мовою, з якою зливаються всі розуміння й думки народа, осяяли б темний розум ясним та спасенним світом віри та вплинули б на хистку моральність народню швидче, певнійше та глибше, ніж усі вчені пояснення“. Такі міркування й спонукали автора взятися до праці; він переклав Євангеліє на українську мову, порівнявши славянський текст з текстом російським, німецьким, французьким і польським. У відповідь на прохання перекладчика дати йому пораду й благословення на дальшу працю, митроп. Ісидор повідомив його (14 листопада 1860 р.): „по частном совѣщаніи с Святѣйшим Синодом, увѣдомляю вас, что перевод евангелій, **сдѣланный Вами или другим кѣм либо,** не может быть допущен к напечатанію“. Увага: „или другим кѣм либо“ свідчить, що се негативне рішення скеровано не на який будь окремий переклад, а **на всякий український переклад взагалі,** незалежно од його вартости.

Що-до вартости перекладу П. Морачевського, то російський Синод мав дуже авторитетну прихильну думку про сей переклад з боку вищої російської наукової установи—Академії Наук. Перекладчик просив Академію Наук розглянути його працю і, як що буде її ухвалено, здобути дозвіл на друк її. Академія Наук доручила розглянути його працю академикові Ізм. Срезневському. Сей великий авторитет з мовознавства подав широку записку до відповідного Одділу Академії Наук („Отдѣленіе русскаго языка и

словесности"), де завважав між иншим (8 лютого 1862 р.): 1) звістка про переклад Євангелія на мову українську викликала радість в Галичині та в Празі, — то ж повинно ще більш прихильно поставитись в межах Росії до доброго діла П. Морачевського, що дав українському письменству таку книгу, без якої жадне християнське письменство не оправдує свого значіння; 2) як що є на світі український народ і в того народу єсть своя мова і може бути письменство, то повинно бути у нього і своє Євангеліє; а про те, що український народ і українське письменство дійсно існують, ніхто сперечатися не може; коли навіть не міряти значіння українського письменства численністю українського народа, коли навіть не вважати існування його одним з визначних явищ в долі славянського племени, то все ж не можливо одкидати, як неіснуюче, те, що дійсно існує; 3) те, що єсть славянський переклад, який вживається в церкві, та російський, вживаний для домашнього читання, не виключає потреби в українському перекладі, бо літературна російська мова здається дуже простою тільки для того, хто звик до неї; для простого ж українця в ній знайдеться чимало такого, що спинить його і що він може зрозуміти не так, як треба, а щоб уникнути сих непорозумінь, повинно дати українцям такий переклад Євангелія, щоб був зрозумілий народові; 4) коли переклад потрібен буде бодай одній людині, то й сього досить, щоб йому бути; що ж до українського перекладу Євангелія, то тим менче можна йому противитися, що неперестаючи виготовляються та росповсюджуються переклади Євангелія на всі мови, навіть на мови таких дикунів, що не мають і слів для вислову де-яких розумінь та образів; 5) через те й до українського перекладу треба ставити не те питання, чи потрібний він, чи ні, а те, чи вірний він з оригіналом та чи відповідає гідністю мови величності змісту. Поділяючи сі засадничі думки акад. І. Срезневського, Одділ Академії доручив скласти доповідну записку трьом знавцям української мови — О. Х. Востокову, О. В. Никитенкові та І. І. Срезневському.

Всі три референти поставилися до праці П. Морачевського з однодушною прихильністю, визнавши її за факт видатний з погляду як науково-філологичного, так і релігійно-морального. Поставивши собі питання, чи здатна українська мова, на сучасному ступні її розвитку, для вислову найвищих істин Євангелія, вони констатують, що питання се розвязується перекладом Пилипа Морачевського як найдокладнійше: українська мова в сьому перекладі, — кажуть вони, — велично складає іспит та одкидає усі сумніви про те, чи нею можна висловити високі ідеї розуму й високі почування серця, не принижаючись до вульгарности. Переклад Морачевського цілком свідчить, що і характер термінів, і якість та складня українських слів нігде не зражують ні гідности, ні розуміння думок євангельських. Переклад Євангелія Морачевського має скласти епоху в літературному формуванню української мови. З релігійно-морального погляду ще менче стає сумніву що-до його значіння: коли племена напів-дикі або й зовсім дикі мають на

своїх мовах слово Боже, то чому ж українцям не бажати, щоб можна було мати освіту та навчання на своїй рідній мові. На сих основах академики приходять до висновку, що Євангеліє українською мовою багато спричинилося б до освіти українського народу, а тому вони й висловлюються за те, щоб подати переклад Морачевського, з ухвалою Академії, на увагу Синода та, по розгляду богословського, прохати у його дозволу друкувати той переклад.

Одділ Академії, поділяючи погляд референтів, додав у своїй постанові, що перекладчик виконав своє завдання з великим успіхом, переборюючи усі труднощі. Перекладчик здолав знайти для себе ґрунт в самій простоті величча божественних істин, а, крім того, як глибокий знавець української мови, він зумів знайти в ній такі вирази, що, хоч і загально вживані, про те цілком відповідають високому значінню думок євангельських. Певний в високій духовно-моральній користи свого перекладу для української людности, Одділ прохав свого президента клопотатись перед Синодом про дозвіл надруковати переклад Морачевського.

Переклад Морачевського й подано до св. Синоду з відповідною запискою Академії Наук. Синод доручив розглянути працю архиєп. калужському Григорію (в миру Микола Миткевич, родом з Чернигівщини), який подав найприхильнійшу оцінку сього перекладу. Крім того, подавали свою оцінку перекладу шеф жандармів кн. Долгоруков та київський ґенерал - ґубернатор Анненков. Притягнення до справи сих останніх рецензентів досить свідчить, що вища церковна установа стояла в цій справі на ґрунті не релігійно-моральних інтересів та взагалі не на церковно-правному ґрунті, а виключно лише на ґрунті політичному, підклоняючи релігійно-церковні та моральні інтереси церковної громади імперативам чужого, політичного порядку. Наслідком того Синод заборонив друкувати український переклад Євангелія. Факт сей, в згаданих обставинах, стає виразним свідоцтвом порушення російською церквою засадничих традицій, що жили в церкві Христовій ще з часів самого її заснування та так яскраво виявились в церкві українській, яка увесь час змагалася мати св. Письмо рідною мовою. Факт сей, крім того, був і остаточним порушенням тих формальних умов, що на них церква українська прилучилася до московської та що забезпечували їй недоторканність внутрішнього ладу її і в тім числі—найперше, основне її право що-до вживання слова Божого відповідно своїм істотним потребам.

Проте змагання української громади мати св. Письмо в живій народній мові не припиняються. Сам Морачевський, не зражаючись беззаконною забороною, виготовлює ще переклади Апокаліпсиса, Псалтиря, Діянь апостольських, і лише смерть не дала йому виконати свій намір що-до перекладу і Послань апостольських. Як вже згадувалося, невтомно працювали в сім напрямі П. Куліш, І. Пулюй, І. Левицький. Року 1903-го надсилає до

російської Академії Наук свій переклад Євангелія М. Лободовський. Але всі ті заходи залишаються марними аж до часу першої російської революції 1905 року, коли російський Синод змінив своє поступовання в сій справі знов таки — не з мотивів церковно-правних, а під тиском тогочасних течій політичних.

Заходами петербурської української колонії і головним чином старанням члена тієї колонії Петра Саладилова справу видання перекладу Морачевського знову було поновлено в самому початку XX-го ст. в Академії Наук. До справи поставилися з прінціпіяльною увагою головним чином академики Федір Корш та Олексій Шахматов; належно інформований ними, прийняв її близько до серця президент Академії вел. князь Константин Константинович, людина ґуманна, поступова, високо освічена. Але офіціяльні заходи Академії Наук перед Синодом і тепер не мали успіху, і Синод на позитивні пропозиції Академії одповів, як і ранійше, одмовою. Справа знову поновилася у вищих російських державних установах 1904 р.

Під тиском громадянських течій, що попережали першу російську революцію, установлено було особливу нараду Комітета Міністрів під головуванням С. Ю. Вітте для задоволення нагальнійших вимог, що висувалися з кол громадянських. В той Комітет подано головою „Благодійного Товариства видання дешевих і корисних книг“ письменником Данилом Мордовцем записку про знесення цензурних заборон з українського слова взагалі і зокрема що-до св. Письма. С. Ю. Вітте поставився до справи дуже уважливо. На спеціяльне засідання Комітета Міністрів запрошено було президента Академії Наук вел. кн. Константина Константиновича та первоприсутнього члена Синоду митр. петербурського Антонія. Першим подав думку вел. князь, рішучо висловившись за конечну потребу, в інтересах людської культури, видати св. Письмо українською мовою. Коли справу було так певно поставлено на ґрунт прінціпіяльний, то не одважився прилюдно зійти з того ґрунту й голова Синоду і, всупереч недавньому рішенню Синода, висловився, що церковна влада може стояти лише на тій основі, яку заповів церкві Христос, сказавши: „шедше, научите вся язики“. Таким чином, вимушений зовнішними обставинами, визнав нарешті російський Синод і „язик“ український за гідний для перекладу св. Письма. Але як видання св. Письма складало виключну привілеґію російського Синоду, то за видання українського перекладу взявся сам Синод. Редактором перекладу Синод обрав єп. Подольського Парфенія (в миру Памфила Левицького, українця, родом з Полтавщини), що користувався репутацією українолюба та українознавця. Для філологичної та правописної редакції перекладу утворено було комісію при Академії Наук, під головуванням академиків Ф. Є. Корша та О. О. Шах-

матова*). Крім того, над редакцією перекладу працювали запрошені до того особи в Київі**), Камянці Подільському***), в Петербурзі****) та в Москві*****). Академична Комісія працювала два роки і переглянула основно текст перекладу Євангелій Луки та Йоана; тексти Євангелій Матвія й Марка друковано (1906 р.) без попереднього перегляду академичної комісії; уваги свої на ті Євангелія Комісія подала вже пізнійше.

Після надрукування Євангелій академична комісія через архиєп. Парфенія пробувала звернутися до Синоду про дальший перегляд та друк Діянь апостольських. Але заходи сі не довели ні до чого, не вважаючи на новий спеціяльний лист президента Академії Наук вел. князя Константина Константиновича до обер-прокурора Синоду В. Саблєра. Більшість російських ієрархів синодальних, знайшовши для себе тверду опору в обер-прокуророві св. Синоду, рішуче заперечила видавати що инше, крім Євангелія. Та й видані Євангелія духова влада допускала лише для приватного вживання, не пускаючи їх до церкви; були випадки, що заборонялося читати українське Євангеліє навіть на Великдень, коли Євангеліє звичайно на всіх мовах читається. Після революції українське Євангеліє видано в Херсоні та 1920 р. у Камянці Кирило-Мефодієвське Братство видало великодні Євангеліє й Апостол.

В майбутніх умовах, коли перестануть нинішні зовнішні перешкоди що-до росповсюдження св. Письма в якій будь мові, справа українізації св. Письма матиме вже твердий, непохитний ґрунт під собою. Завдання відповідних чинників церковних полягатиме лише в тому, щоб дати найпевнійший текст перекладу, зревізовавши всі попередні тексти. Коли зважити, яке велике національне значіння мав у свій час перекладъ св. Письма на славянську мову, а в дальшому мали переклади на мови чеську, українську, польську та Лютерів переклад на мову німецьку, то легко зрозуміти, що широке росповсюдження св. Письма українською мовою і надалій, як і ранійше, зміцнило б не лише церковно-правні основи нашого життя, але й основи нашої національної культури.

---

*) В склад академичної комісії входили ще академики Ф. Ф. Фортунатов, П. К. Коковцев та члени української колонії в Петербурзі проф. Ф. К. Волков, О. І. Лотоцький, прот. А. К. Падалка, О. О. Русов, П. М. Саладилов, М. А. Славинський, П. Я. Стебницький.

**) П. І. Житецький та О. І. Левицький.

***) прот. Є. О. Сіцінський, прот. К. Старинкевич, А. З. Неселовський, М. П. Савкевич, М. І. Бичковський.

****) проф. М. І. Сагарда.

*****) Б. І. Комарницький.

II.

БОГОСЛУЖБОВІ КНИГИ.

Важливим по свойому значінню джерелом церковної правосвідомости були у нас богослужбові книги. В тій боротьбі, що відбувалася на конфесійному ґрунті, богослужбові книги ставали дуже важливою основою, на якій можна було оперти те чи инше твердження в інтересах православної віри, що тоді покривала собою й українську народність.

Богослужбове письменство здавна було в нашій літературі досить широке. Ще з кінця XI ст. зберіглися списки службової Минеї, себто збірника служб із вказанням їх порядку на увесь рік церковного календаря по місяцях. З часом круг богослужбових книг, потрібних для церковної практики та уживаних для домового читання, все поширювався. Оскільки широкий був у нас склад богослужбових книг, видно, напр., з того, що на 215 книг, скаталагованих в бібліотеці супрасльського манастиря в початку XVII ст., церковно-богослужбових книжок було 50,—себто, майже четверта частина.

Серед богослужбових книг найбільш уживані були—євангелії, апостоли, псалтирі, минеї, тріоди, часослови, октоїхи, акафистники, требники, служебники, чиновники.

СЛУЖЕБНИКИ.

Провідне між богослужбовими книгами значіння має Служебник. Ся книжка містить ті части одправ церковних, що належать до священика та диякона, головним чином одправу літургії (через що має також назву „літургіаріон"). В кінці Служебника міститься з Требника митроп. Петра Могили „Учительное извѣстіе"—наука дияконові та священикові на всякі несподівані випадки, що можуть повстати під час служби Божої.

Старі наші Служебники. Стрятинський Служебник єп. Гедеона Балабана.

За старше друковане видання славянського Служебника вважається видання 1519 року в Венеції—заходами воєводи Божидара Вуковича, що стало зразком для дальших венеціянських видань Служебника. Року 1583-го друкується Служебник у Вільні, на засоби Мамоничів, „ко очищенію и исправленію ненаученых и неискусных в разумѣ книгописец, дабы в церквах Божіих служащіи іереи по искусных и исправленых книгах служили и отправовали службы". Се видання було типовим для дальших видань Служеб-

ника, головно у Вільні (в кінці XVI ст., 1607 р., два видання 1617 р.) та у Київі (1620 р.). Найбільше провідне значіння для установлення нашого богослужбового обряду мали Служебники Стрятинський (1604 р.) єп. львівського Гедеона Балабана та Київський (1629 р.) митр. київського Петра Могили.

Стрятинський Служебник, як це зазначено в передмові, видано заходами єп. Гедеона Балабана та його родича Федора Балабана, що завели в Стрятині друкарню і ґімназію. За допомогою досвідчених богословів Служебник порівняно з грецьким текстом та з старими рукописними текстами („от древнѣйших опасно имѣющихся звод стяжавши, прилежно изслѣдивше и исправивше... согласнѣ с греческими изслѣдованми имѣющихся"). Текст починається наукою св. Василія Великого про те, „како достоит священнику со діяконом служити" (сю прекрасну науку було передруковано в московському виданню 1646 р., але після її виключено звідти). Далій уміщено кілька статтів, що пояснюють порядок і значіння служб церковних, і між ними — „Истолкованіе в кратцѣ о святѣй проскомидіи". В закінченню єп. Гедеон називає себе „исправителем священныя сея книги",— се пояснює його дійсну ролю в її редакції. Звертає на себе увагу послідовність українських наголосів в книжці, що свідчить про певну традицію української вимови церковно-славянського тексту вже на початку XVII ст.

Літурґіаріон митр. Петра Могили.

Епохальним виданням Служебника було видання митр. Петра Могили*). Се було видання що-до тексту не лише справне, але й найбільш повне. Крім самої техничної богослужбової сторони, порядка служб, єсть тут ціла низка трактатів, що мають на меті пояснити внутрішнє значіння обрядів та усвідомити їх виконавців. Для такого усвідомлення мається в Служебникові перш за все широкий трактат про літурґію („О тайнѣ тѣла и крове Христовы") Тарасія Земки. Трактат має церковно-історичний характер. Автор викладає загальні відомости про літурґію, її назви, складові части, історію її творіння і т. ин., цітує при тому багато святоотецьких творів, виявляючи в тім свою велику ерудицію. Крім того, в самому тексті Служебника подано основні пояснення і що-до самого порядку відправ, і про ріжні випадки, що могли при тому виникнути**).

---

*) „Литургіаріон, си есть служебник от литургій св. Василія Великаго, Іоанна Златоустаго и преждеосвященных, и служеній іерейских і діаконских повседневных, нощных же и дневных в себѣ содержимых, реченый".

**) Зміст Служебника, видання 1629 р., такий: 1) Передмова м. Петра Могили; 2) Соборна ухвала Служебника; 3) Герб П. Могили та вірші до герба; 4) Трактат Тарасія Земки; 5) „Послѣдованіе священнодіаконства, си есть, како служит діакон с іереем на великой вечерни, утрени же и литургіи; 6) „Устав бдѣнія"; 7) „Устав великія вечерни"; 8) „Послѣдованіе полунощницы недѣльныя и повседневныя"; 9) „Послѣдованіе утрени"; 10) „Чин благословити вино"; 11) Літурґії: Йоана Златоустого, Василія Великого та преждеосвященних дарів; 12) Одпусти повсякденні та святочні; 13) Молитва перед коливом; 14) Післямова.

За матеріял для Служебника стали грецькі орігінали, які порівняно із старими рукописними у нас зводами. Се була дуже поважна критично-наукова робота з метою дати бездоганний текст служби Божої. В передмові подаються де-які засадничі думки, що положено в основу тієї роботи; головнійша засада редактора— держатися грецького орігіналу, але корегувати його місцевою практикою*).

Але поруч з грецьким орігіналом приймаються і славянські тексти, бо маються тут такі уваги: „в еллинском зводѣ токмо положеннаа. В славянских же на божественной литургіи пред евангеліем сущая. Ты же чти аще хощеши“.

Служебник свій подав митр. Петро Могила на розгляд і ухвалу собора 1629 р., і собор однодушно ухвалив його: „Служебник сей, — говориться в соборному акті, — мы всѣ съепископы и весь събор духовний прежде прочтохом, и от всѣх пороков чист и свобод, паче же исправлен и съчинен обрѣтше, в типографію монастира Печерскаго благословихом, — нынѣ уже изображенный такожде съборне пріемлем, лобзаем и ἱραρχικῇ ἡμῶν ἀυθεντεία похваляем и утвръждаем, свѣдительство сіе рукама нашима подписавше: да коиждо же священник православныи себе его стяжавает завѣщаваем“.

Року 1639 митр. Петро Могила випустив нове видання Служебника, знову переглянувши його та порівнявши з тектом „правдивого кгрецкого и старожитных руских (українських) и московских служебников“; нове видання має багато відмін та значно доповнено: видавець умістив в кінці новоскладені ектенії та молитви на 27 окремих випадків („об обращеніи заблудших от истины“, „об искорененіи ересей и схизм“, „о разграбляющих церковныя имѣнія и озлобляющих служителей церковных“ и т. ин.).

Служебник митр. Петра Могили широко росповсюджено і по-за межами України та зокрема на Московщині. І нинішні Служебники російської церкви—се майже дословні передруки Служебника митр. Петра Могили, лише з більшими чи менчими скороченнями.

Праці Єпифанія Славинецького над богослужбовими книгами.

Взагалі, участь українських сил у фіксуванню богослужбового тексту в московській церкві була дуже велика. Найбільше поклав у тім праці вихованець київської академії Єпифаній Славинецький,

*) „Вѣдѣте сіе яко книга сія Служебник от еллинскаго зводу истиннаго, его же Въсточная наша церков госпожа учительница первѣйшаа употребляет, исправлен ест, не якоже нѣціи безумно глаголют, их же комуждо аз в время свое отвѣщаю, Бог же судити будет яко неблагодарных сынов и матереругателей. Аще бо не от того діалекту, имже от святых отец святаа литургіа написася и предадеся, исправляти будем, то не вѣм откуду; понеже вся книги славянскія от колико сот·лѣт переписуются невѣжами, токмо чернилом мажущими, ума же неимущими, языка не умѣющими, и силы словес не вѣдущими: словяном же никто же нам пріискрънним языком литургіи не написа и не предаде“.

що взяв на себе відповідальний обовязок поправи богослужбових книг на Московщині за допомогою земляків Арсенія Сатановського та Данила Птицького. Діставши із Сходу велику кількість грецьких та славянських рукописів (через спеціяльну місію Арсенія Суханова), він поправив та доглядів друку богослужбових книг, що й досі уживаються по церквах не лише цілої Московщини, а й взагалі по православних краях славянського світа. Крім Служебника з переднім словом Єпифанія Славинецького, серед тих книг були ще—Часослов, дві Тріоди—постна і цвітна, Слідований Псалтирь, Загальна Мінея, Ірмолог. До тої ж ділянки богослужбової літератури, як підручну книгу, можна ще залічити Нову Скрижаль, перекладену з грецького та видруковану 1656 р. В Новій Скрижалі пояснюється літургія й инші обряди Східньої церкви, подається історія поправи книжок на Московщині, причини, що спонукали до сього, події собору, що відбувся з того приводу в Москві, та обороняється поправа книжок проти нападів противників.*)

Українізація славянського тексту богослужбових книг.

Згадані друки наших богослужбових книг фіксували стійність нашого церковного обряду, як одну з характерних ознак нашої церковно-національної приналежности. Нерозривний звязок моментів національного й релігійного в життю української церковної громади взаїмно зміцнював обидва сі моменти; тому поруч з ясним конфесійним фіксуванням нашого богослужбового культа бачимо сталу тенденцію і до його націоналізації. Та тенденція пробивається в наближенню служби Божої, як і св. Письма, до живої народньої мови. Церковно-славянська мова богослужбових книг набрала в себе досить елементів живої народньої мови, а Євангеліє та Апостол читалися мовою українською; як зазначає перекладчик Пересопницького Євангелія, воно призначалося „для читання церквей Божіих“, і проти такої практики у свій час навіть протестували де-які церковні консерватори, що обороняли прерогативи славянської мови. Напр., відомий Іван Вишенський писав: „Євангелія и Апостола в церкви на литургіи простим языком не выворочайте, по литургіи же для выразумѣнья людского попросту толкуйте и выкладайте; книги церковныѣ всѣ и уставы славянским языком друкуйте“. З сього можна бачити, що дійсно по церквах практикувалося Євангеліє та Апостола читати україн-

*) „Богослужбову реформу,—каже М. Костомаров,—звичайно вважають за справу Никона, як загально приписують важні переміни, установи тим людям, що займали начальні уряди, коли тим часом дійсно всю роботу сповняли підлеглі їм спомагачі, іноді мало відомі й непомітні. Противники богослужбової реформи охрестили її прихильників іменем Никоніян. Та, коли й справедливо належиться вона патріархові Никону, що зрозумів вагу й конечність справи, то ще з більшим правом треба признати сю реформу ділом Славинецького і помічників, тим більше, що Никон, хоч і розумний чоловік, та мало вчений, на ділі був приневолений у всім здаватися на сумлінність і знання Єпифанія“.

ською мовою. Тією ж мовою виголошувалася й проповідь, як свідчать про се збірники проповідей, — напр., Йоаникія Галятовського, Антонія Радивиловського, Леонтія Карповича, Лазаря Барановича, св. Димитрія Туптала та ин. Така практика походила з певної свідомости церковної громади, що лише та відправа служби Божої може дати духовий пожиток, яка буде зрозуміла і для пасивних учасників відправи. Дуже характерні в сім напрямі погляди маємо в передмові решетилівського (на Полтавщині) священика Семена Могили до його рукопису (1670 року): „Наука християнская з Евангелія в коротцѣ зложоная, в кождую неделю и празники Господскія и Богоматерныя на увесь цѣлый рок, барзо простою мовою и діялектом, иж и найпростѣйшому человѣкови снадно понятая“. „Для того,—каже він,—коротко і мовою дуже простою се викладалося, щоб в церквій Божій усякий, навіть найпростійший, чоловік міг що-небудь, оскільки снаги його буде, тямити і Євангеліє, того дня читано, зрозуміти та для пожитку свого душевного слово Христове засягнути, не одходячи в-порожні од дому Божого“.

Перешкоди до націоналізації богослужбових книг та церковної служби.

Натуральні стремління української церковної громади до націоналізації богослужбових книг та церковної служби взагалі зустріли поважні перешкоди з часу підпорядкування української церкви московському патріархові. Перешкоди сі мали глибокі основи в самій псіхологичній ріжниці двох народів, яких доля примусово зводила до спільного церковного та державного життя. Та ріжниця особливо дала себе почути в церковно-національній сфері.

Вже на початку XVII ст. московське громадянство у великій мірі перейняте було релігійною самовпевненою виключністю, що виховалася не на релігійному, а на політичному ґрунті. Досить успішний зріст московської держави поруч з тяжкими політичними ударами, яких зазнав славетний колись Византійський Схід, навели Московську Русь на думку, що вона стала єдиною в світі носителькою православної християнської істини. Від сеї думки не трудно вже було прийти й до переконання, що християнство московське з усіма його місцевими властивостями — то єдине в світі істинне християнство та що другого чистого православія, крім московського, нігде більше немає. Так склався ідеал могутнього теократичного царства в архаїчному стилі, де зовнішний державний зріст не відповідав розвиткові внутрішньому. В Москві бачився третій Рим, що мав зайняти місце Византії, але для сього не ставало не лише широкого круговиду, але й просто освіти. Ідея вселенської церкви, замкнутої в тісні ґеоґрафічні межі одної місцевої церкви; вселенська християнська свідомість, обмежена вузьким круговидом певного місця та певного часу, мали своїм

наслідком те,—каже московський учений, проф. В. Ключевській,— що колишня московська церковна громада вважала себе за єдину правовірну в світі, своє розуміння Божества — вважала за єдино правильне, Творця світу уявляла за свого власного „русскаго Бога“, що нікому більше не належав та ніким більше не був знаний, свою місцеву церкву ставила на місце церкви вселенської. Самовпевнено спинившись на таких висновках, на Московщині вважали і свій місцевий обряд та звичай за недоторкану святиню. Коли при тім взяти на увагу низький рівень освіти на Московщині, то легко уявити, що така погордлива самовпевненість в собі та певність в недоторканій святості усіх своїх найдрібнійших церковних властивостей мали натурально вилитися в націоналістичну нетерпимість до всього чужого, що походило не з землі московської, що носило в собі ознаки звязку з усім иншим „бусурменським“ світом.

Звідси й походили дуже непоблажливі настрої Москви до українського релігійного світогляду, до української науки та до українців взагалі, як до людей, що побусурменились та занечистились своїми зносинами з єретицьким Заходом. Як велике було се упередження, можна наочно бачити, наприклад, з тих нагінок, яких зазнала на Московщині книга українського богослова Кирила Транквіліона-Ставровецького — „Учительное Евангеліе“ — типовий, дуже росповсюджений на Україні, зразок толкового Євангелія. З царського та патріаршого наказу оцінку сеї книжки доручено було двом московським книжникам — богоявленському ігуменові Іллі та соборному ключареві Іванові Шевелєву. Не знаючи мови, якою написаний був твір українського богослова, вони вбачали єретицьтво там, де були самі незрозумілі для них слова й граматичні форми слів. Наприклад, у Транквіліона про розпяття Христа було сказано, що його „пригвоздили до хреста“; московські ж книжки з обуренням добачали там єресь і говорили, що треба писать: „ко кресту“; так само, новітнє слово „рѣчь“ (в значінню латинського res) взяли вони в тім розумінню, як се слово вживалося на Московщині, і приписали авторові такі думки, яких він не мав. Отже не дивно, що через своє незнання й нерозуміння та через неоправдане підозріння знайшли в книжці Транквіліона великі „єреси“ та „блуженія“, з огляду на які послано 1627 року по всіх воєводствах московських наказ: „На Москвѣ и во всѣх городѣх, литовскія печати Учительныя Евангелья архим. Кирила Транквіліона-Ставровецкаго и иныя книги его Кирилова слогу собрати и на пожарѣх сжечь, чтобы та ересь и смута в мірѣ не была“. В дальшому 1628 році видавано накази і загальнійшого змісту, щоб одбірати взагалі книги „литовскія печати“ від церков, а про такі книжки у приватних особ скласти реєстри й ждати росказу, що з тими книжками робити. Що-правда книги „литовскія печати“ — українські та білоруські друки — ширилися на Московщині. Для своїх потреб тут мусили навіть передруковувати українські книги; навіть такі основи роскольничого старовірства, як **„Кирилова книга“** (1644 р.) та **„Книга о вѣрѣ“** (1648 р.),

були передруками українських видань. Та навіть так урочисто проскрібоване „Учит. Євангеліє“ Транквіліона знаходило собі тут попит та признання: орловський батюшка, автор „Статира“ (XVII ст.), називає сю книгу „світилником“, вивчив він її на память та додає, що знайшов її де-в-кого із своїх парафіян, і вона їм дуже вподобалась. Але, примушена фактично використовувати українське книжне надбання, Московщина проте не позбавлялася свого несприятливого відношення до українських друків. Як скоро Москва дістала можливість фактичного впливу на Україну, натурально було сподіватися, що аналогічну тактику що-до українських друків розвинуто буде й на терені самої України. Се й настало одночасно з тим, як, слідом за Переяславською умовою, українську церкву було підпорядковано московському патріархові в кінці XVII ст. З того часу й починається нівеляційна політика московського уряду — духовного й державного — що-до мови й правопису в церковних друках на Україні.

Техничний апарат для тих друків був, на тодішні обставини, широкий. Україна та Білорусь, звязані одною державною приналежністю й тісними культурними взаєминами, особливо спільністю тодішньої книжної мови українсько-білоруської, що була мовою державною, натурально провадили і книжний друк спільними силами—однаково на території України і Білорусі. На білоруській території бачимо друкарні в Заблудові, в Несвіжі, в Евю, в Могилеві, в Кутеїні, в Буйничах, в Супраслі. В третій четвертині XVI ст. друкарство твердо осідає на Західній частині української землі: закладаються друкарні у Львові та в Острозі, де, як згадувалося, в р. 1580-1 надруковано перший у славянському світі кодекс славянської Біблії. Після того друкарні на Україні зростають у великому числі. В Галичині, крім головного міста Львова, де була знаменита друкарня Ставропігійського Братства та менчі друкарні Михайла Сльозки, єп. Арсенія Желіборського, єп. Йосифа Шумлянського, бачимо ще цілу низку друкарень в провінції—в Стрятині, в Крилосі, Угорцях, Уніві, Перемишлі. На Волині, крім згаданої Острожської друкарні, існували ще друкарні в Дермані, Константинові, Почаїві, Рохманові, Четвертні, Луцьку, в Чорні, Кремянці, Житомирі. На Поділлю було сім друкарень. В Чернигівській землі найбільша друкарня була в Чернигові при єпископській кафедрі. В Київській землі було дві друкарні на провінції (в Фастові і Бердичові) та три у самому Київі, в тім числі знаменита, найбільша на Україні, друкарня Київо-Печерської Лаври.

Ся остання друкарня була головним огнищем нашого церковного друкарства. Перший широко розвинув тут друкарську справу архимандрит Єлисей Плетеницький, купивши коло 1615 р. друкарню в Стрятині у спадкоємців Федора Балабана та перевізши її до Лаври. Видавництво тут було поставлено на широких основах. Було споружено папірову фабрику в манастирському маєтку в Радомислі „коштом немалим“. Для друкарської та редакторської справи запрошено до Лаври освічених людей, в друкарській справі добре досвідчених. Серед тих людей в самому по-

чатку бачимо: Захарія Копистенського, автора знаменитої „Палінодії“, „мужа словесна и премудра в богословії“; Памву Беринду, „ученого мужа“, що був відомий своїми філологичними працями; його родича Степана Беринду,—вони обидва були добре ознайомлені з друкарською справою; Тарасія Земку, „мужа досвідченого в мовах грецькій, латинській, славянській і руській“ та доброго друкаря; Лаврентія Зізанія Тустановського, „ісповідника та проповідника, мужа благоговійного, дадскала і вітію, знавця грецької мови“; Йосипа Кириловича, те ж доброго знавця грецької мови; Гавриїла Дорофеєвича, перекладчика писань святоотецьких; Філофея Кізаревича, Олександра Мишуру, Тимофія Вербицького, Тимофія Петровича, Андрія Миколаєвича, Андрія Наумовича та инших, що, як казав З. Копистенський, „бувши згромажені на святоє місце“ (до Київ. Лаври), приймали близшу участь в друкарській справі. Серед тих особ був і „муж учительний і достовірний в божественних писаніях“ Йов Борецький, після—знаменитий митр. Київський. Ще більш поширено було лаврську друкарню та коло її співробітників за митроп. Петра Могили. Тож не дивно, що з широким техничним апаратом та за такого складу культурних робітників київська лаврська друкарня випускає в світ — лише за перших 15 літ — до 40 видань, серед яких були монументальні книги по півторитисячі сторін,—з поля богослужбового, святоотецької літератури, релігійно-полємичного та з поля церковного права; до останніх належать: Номоканон (три видання 1620, 1624 та 1629 р.р.), Требник, Служебник, книги о вірі, „Аполія апології“.

Продуктивно й широко працювали українські друкарні і серед них найголовнійше Київо-Печерська, аж поки підпорядкування української церкви московській церкві поволі не припинило їх корисну роботу. Хоч в основній царській грамоті про права української церкви було сказано, що „печатаніе книг невозбранно повелѣваем“, але на ділі перешкоди в сім напрямі почалися дуже скоро. Головний натиск зроблено на друкарню Київської Лаври і кріпко наказано їй питатися дозволу патріаршого на друкування книжок. Коли Лавра не звернула уваги на такий наказ, що ламав старожитні права її, та видруковала 1689 р. перший том „Четьих—Миней“ св. Димитрія Туптала, то московський патр. Йоаким суворо вимовив за се Лаврі. Він доводив, що слід було, „списав прислати к нам ваше преписаніе, и нам было то ваше преписаніе, в царствующем градѣ Москвѣ, соборнѣ свидѣтельствовав, исправити, аще что гдѣ достойная исправленія обрящется, и тогда, по разсмотрѣнію и сужденію соборному, дати нам и благословеніе, еже и типографским тисненіем издати... и мы ожидахом от вас премногое время преписанія онаго вашего на прочитаніе и сужденіе. Ваше же преподобіе, пренебрегше архипастерское наше повелѣніе, книги сами типом издаете... И сіе ваша велія неправда“. Тому патріарх наказує, щоб „в пред бы вам каковы книги, малы или великія, новосочиненныя случится печатати, первѣе к нам, святѣйшему патріарху, объявити и на-

писав присылати, и мы, разсмотря, и благословеніе подадим на подобающая; а необъявя и к нам первѣе ие прислав, отнюдь бы вам не дерзати таковых книг новослагаемых печатати, да не казни церковнѣй, запрещеніем, яко преслушницы, подпадете". Лаврський архимандрит Варлаам Ясинський відписував московському патріархові, що „сіе дѣло есть нам трудно и не вмѣстительно, того ради о крайнее разсужденіе и благословеніе челом бьем"; з нагоди ж великої потреби в Псалтирях архимандрит писав: „Усумнѣваемся, како здѣ, в Малой Россіи, печатати, по коему зводу. Ибо аще по Московску, то не обыкоша сіи людіе (себто—українці) тако читати и не имут куповати". Бачучи таку твердість з українського боку, московський патріарх навіть просить патріарха царьгородського, щоб він наказав українцям, „да имут покореніе и послушаніе святѣйшему нашему престолу Московскому, и да не имут волю и власть, в жесточайших запрещеній,—ни по единому образу, ниже книги какія печатати, ниже ино что творити без нашего соборнаго разсмотрѣнія". Коли й потому Київська Лавра 1692 р. видрукувала чин литургії без порозуміння з Москвою, патр. Адріян ще в більш різких виразах дорікав за се лаврському архимандритові: „А тако бы не подобало творити... Точію за твоим повелѣніем книги издаются, еже весьма непристойно и дерзновенно. Еще же предь сего к вам в монастирь,—чтобы без вѣдома каковых церковных книг не печатати,—писано... Како же у вас таковое презорство содѣяся в сицевом, в благословеніе и прощеніе ваше нам возвѣстите". В своїй відповіді архимандрит Мелетій Вуяхевич покликається на стародавнє право Лаври друкувати книжки безборонно: „Сіе же всѣм бысть извѣстно, яко по сіе время без препятія невозбранно было всякіе книги по нашему малороссійскому обыкновенію печатать, нынѣже в велицем недоумѣніи суще, ужасе бо нас ваш архипастырскій милостивый отеческій указ, яко ни малой какой книжицы без вашего архипастырскаго милостиваго указу не печатать"; тому просить, щоб і надалій „по прежнему в святой обители нашей книги печатать невозбранно, по нашему обыкновенію". Московський патріарх погодився лише на компроміс, що мав тимчасове значіння: „Не возбраняем же вам,—відповідав він 1693 р.,—в типографіи вашей кіево-печерской обычных книг в чинѣ церковном печатати, еже бы было в ползу, аще и по тоя страны нарѣчію. А которые имате печатати большія книги... на таковыя книги и благословеніе от нас пріимати и присылати к нам должно, да во извѣстіи имѣем, ради общаго согласія без всякаго усумнѣнія и прекословія". Але вже 1720 р. видано царський наказ, щоб „в кіево-печерской и черниговской типографіях вновь книг никаких, кромѣ церковных прежних изданій, не печатать, да и оныя церковныя старыя книги для совершеннаго согласія с великороссійскими такими ж церковными книгами справливать прежде печати, дабы никакой розни и особливаго нарѣчія во оных не было; других же никаких книг ни прежних ни новых изданій, не обявя об оных в Духовной Коллегіи и не взяв от оной позволенія, не печатать, дабы

не могло в таких книгах никакой церкве восточной противности и с великороссійскою печатію несогласія произойти". За порушення сього наказу київську та чернигівську друкарні карано штрафами по тисячі карбованців, а врешті чернигівську друкарню до Москви забрано. Дозволялося ж друкувати книжки лише з умовою перекладу на „великоросійское нарѣчіе". Коли Лавра 1769 р. просила дозволу видрукувати українські букварі, бо московських люде не розуміють та не хотять куповати, то Синод не тільки не дозволив, але й наказав одібрати назад ті букварі, що були вже на руках. Було навіть наказано одбірати по церквах старі українські книжки та міняти їх на московські. Такі накази що-до друку книжок лише „с апробаціи св. Синода" не переставали, при чому остро завважалося, аби в друкованих на Україні книжках, в порівнанню з московськими, „никакой розни и прибавки и в слогѣ рѣчей перемѣны отнюдь не было". На самому переломі XVIII - XIX ст., 1800 р., Синод ствердив київо-печерській лаврській друкарні попередні укази 1720 та 1766 р.р.: „церковныя старыя книги прежних изданій для совершеннаго согласія с великороссійскими такими церковными книгами справливать прежде, дабы никакой розни и особливаго нарѣчія в них не было"; знов потвержувалося оддавати нові книжки на розгляд московської цензури, „дабы не могло в таковых книгах... с россійскою печатью несогласія произойти".

Переклади богослужбових книг на українську мову.

Всі ті укази, час од часу повторювані та послідовно доконувані, набірали на протязі XIX ст. все більшої чинности, і обмосковлення церковної служби на Україні провадилося хоч і повільним, та певним ходом. Та, не вважаючи на всі нівеляційні заходи російського духовного й світського уряду, йому не вдалося викорінити самої засадничої думки про українізацію служби Божої; тенденція зближення богослужбової мови до мови живої не викорінялася з свідомости нашої церковної громади, як не викорінялася думка про переклад св. Письма на живу мову*). Але фактично доконати цю думку можна було лише після того, як українська церква увільнилася з свого полону і перемінилися умови, що перешкоджали їй задовольнити стої властиві церковно-національні стремління.

Основне стремління в тому напрямі полягало в тім, щоб досягти приступности та зрозумілости св. Письма та служб церков-

*) Хоч і дуже нерішуче, але така думка прокидалася і в церкві московській. В момент першого подуву церковної свободи в Росії, після першої революції, на т. зв. Предсоборному Присутствіи 1906 р. окремі ієрархи (архиєп. Ярославський Яків) піднімали питання про переклад служби Божої на московську мову; але така думка не зустріла співчуття. Той консерватизм російської ієрархії вже яскраво виявився на Київському т. зв. всеукраїнському церковному соборі 1918 р., на якому та ієрархія ще одігравала провідну ролю.

них, наблизити їх до народньої свідомости, поширити та поглибити їх вплив на життя народнє через живу народню мову. Велике прінціпіяльне і практичне значіння в сім напрямі має діяльність Всеукраїнської Церковної Ради, що взяла в свої руки провід церковним життям на Україні. Церковна Рада зустріла при тім перешкоди з боку московської ієрархії, що, користуючись політичними обставинами, фактично не одмовлялася од своїх прав і після закона про автокефалію української церкви та провадилася в своїй діяльності постановами т. зв. всеукраїнського церковного собора 1918 р.*). Але ці перешкоди не завадили подуктивній праці Церковної Ради в напрямі перекладу богослужбових книг. Появилися в друку Чин Божественної Літургії св. Йоанна Златоустого, Вечерня й Рання, перекладено часи, шестопсалміє, послідовання таїнств, а після й другі церковні служби.

Робота в цім напрямі продовжується й нині. Проф. І. Огієнкові належать праці: Свята служба Божа св. отця нашого Іоанна Златоустого, Свята великодня відправа, Свята відправа на Зелені Свята та Свята відправа вечірня й рання. В додатку до своєї праці автор умістив „Методи перекладу богослужбових книг на українську мову“, де подано засади, якими він керувався в своїх перекладах, з огляду на те, що „праці по перекладах церковних книг для потреб відновленої української церкви ще дуже багато, а між тим не маємо усталених, міцних і певних методів цеї роботи“. „Святу службу Божу св. отця нашого Василія Великого“ переклав на українську мову свящ. П. Табінський. Переклад цей зроблено з грецького тексту в його сучасній редакції за допомогою перекладів славянського та російського (проф. Ловягина); крім того, автор мав на увазі українські переклади служби Божої Золотоустівської, які він кореґує на основі грецького тексту.

ТРЕБНИКИ.

Важливе джерело права маємо в дуже цінній і багатій у нас катеґорії памяток каноничного права—в т. зв. Требниках. Требником називається богослужбова книга, що містить в собі молитви

*) О-скільки увесь напрям цього собору перечив стародавним церковно-національним традиціям українським, можна бачити з такої постанови його про богослужбову мову: „Обсудив вопрос об языкѣ богослуженія в православной церкви на Украинѣ и имѣя в виду: а) свыше тисячелѣтнюю древность ц.-славянскаго языка, б) его богатство и пригодность для выраженія самых высоких истин вѣры Христовой, в) душевную потребность всѣх народов молиться не на обыденном, будничном разговорном языкѣ, г) общее и единодушное желаніе всего украинскаго населенія, выраженное им чрез своих представителей на епархіальных съѣздах в 1918 г., а также д) то, что ц.-славянскій язык от дней блаженной памяти св. и равноапостольных братьев Мефодія и Кирилла, первоучителей словенских, объединяет всѣ славянскіе церкви и народы, украинскій церковный собор опредѣляет: богослужебным языком в православной церкви на Украинѣ оставить попрежнему язык ц.-славянскій“.

і служби, означені іменем „треб“,—звідки й сама назва — „Требник“. Назва треб найбільше належить таїнствам, але прикладається взагалі до молитов, що обіймають усе життя члена церковної громади од народження його до смерти. Тому Требник на Сході має назву—Евхологій або молитовник.

Перші требники рукописні й друковані.

Перший Требник, перекладений св. Кирилом та Мефодієм, перейшов до нас з болгарської церкви. Перший друкований славянський Требник появився в кінці XV стол. В Публичній Бібліотеці в Петербурзі заховувалися уривки Требника, про який гадають, що його друковано у Цетіні в 1493-95 роках; на думку Шафарика, се видання стало за зразок для дальших видань Требника, що друкувалися в Венеції.

На Україні друковані Требники вперше маємо од 1606 р., коли одночасно появилися два Требники—в Острозі („Требник, имѣяй в себѣ церковная разная послѣдованія, іереом подобающая“) та в Стрятині („Молитвъник или требник, из греческаго языка на словенскій переведенный и изслѣдованный“). Після того Требник кілька разів видавано, з більшими чи меншими змінами, у Вільні (1617, 1618, 1622, 1624 і дальших років), в Евю (1638), в Київі, де 1646 р. було видано знаменний Требник митр. Петра Могили („Евхологіон, альбо молитвослов, или требник, имѣяй в себѣ церковная различная послѣдованія, іереом подобающая. От святых Апостол прежде, потом же от святых и богоносных отец в различных временах преданная“). Найбільше значіння, з погляду впливу на фіксацію нашого богослужбового обряду, мали Требники єп. львівського Гедеона Балабана (1606 р.) та митр. Петра Могили (1646 р.).

Требник єп. Гедеона Балабана.

Требник єп. Гедеона Балабана видруковано в Стрятині, де друковано було і Служебник. В передмові до Требника видавець оповідає, що ще задовго до того („множає десяти лѣт“) на одному з єпископських соборів (правдоподібно, на соборі 1591 р.) обговорювано справу „о великом разногласіи дѣйствій церковных“, особливо ж „о требнику“, і тоді доручено було йому „всяко попеченіе и тщаніе сотворити о исправленіи книги тоя, реченнаго требника“, а також служебника. Взявшися до діла, єп. Гедеон зібрав багато списків Требників та Служебників як на Україні, так і в Волощині, Молдовії, Сербії та, крім того, звернувся за порадою та допомогою до патр. александрійського Мелетія Піґаса. Патріарх поставився з великою увагою до сього прохання і прислав Требник, „добрѣ исправленый по древних Святыя Горы требниках“ з власноручним потверженням та благословенням на друк. Як уже згадувалося, єп. Гедеон оддав переклад сього Требника на розгляд собору досвідчених священиків, і собор уважав за

потрібне доповнити текст Требника материялом із „давніх славянських“ списків,—материялом, що був принятий в богослужбовій практиці нашої церкви; було в сей Требник перенесено де-які чини з старих рукописних Требників, хоч тих чинів не було в патріаршому спискові,—напр., чин, як приймати од єресів, „чин освященія мира“ та инші. Заховано в Требникові єп. Гедеона звичаї та молитви, яких не має в Требниках грецьких (напр., молитви препод. Феодосія печерського та Іларіона, митр. київського). Коли українська практика церковна одступала от практики грецької, уложеної в Требникові патр. Мелетія, то Требник єп. Гедеона не забороняє української практики, оддаючи справу її уживання на волю виконавців. Напр., в чині посвячення води на Водохреща, перед молитвою: „Тройце пресущественная“ уміщено увагу: „вѣдати оодобает, яко настоящая молитва чтется убо в нѣких. Ты же, аще хощеши ю чести, по скончаніи вышеписанныя молитвы, глаголи велегласно“,—і затим наведено саму молитву*). Для нас в даному випадку велике мають значіння сі зміни й додатки, якими Требник відріжняється від грецького оріґіналу і в яких зафіксовано обряди української церковної практики.

Крім матерьялу власне богослужбовою, єсть у Требникові єп. Гедеона і частина церковно-правна—„От правил св. Апостол и богоносных св. отец заповѣди различны“ **).

В полємичній українській літературі Требник єп. Гедеона став улюбленою книгою, на яку покликалися свої й чужі. До видання Требника м. Петра Могили він був зразком, за яким слідували Требники инших видавців. Взагалі єп. Гедеон був ініціятором в справі поправлення й видання богослужбових книг—попередником митр. Петра Могили.

Требник митр. Петра Могили.

Найповнійшим Требником для дальших часів став Требник митр. Петра Могили. В передмові до його видавець

---

*) „Гедеон Балабан, внося в свой Требник тѣ или другіе чины и послѣдованія, давая им такой или иной состав, сообразовался с практикою греческой церкви, ея Требниками и Служебниками, и в то же время не отвергал тѣх религіозных обычаев, обрядов и молитв, которые существовали в его время в южнорусской церкви, но не были занесены в Требник патр. Мелетія. Одни из них были еще в первыя времена русской церкви;... другіе явились впослѣдствіи... Всѣ эти молитвы, обряды и обычаи приняты были в общем мнѣніи православнаго населенія югозападной Руси и не противорѣчили греческим религіозным обычаям, а потому принял их и Балабан, исключив прочее, не подходившее под эту мѣру“ („Собраніе сочиненій Е. М. Крыжаноскаго, т. I, 75).

**) Напр., „О дѣланіих человѣческих“, „О іереях“, „О приношеніи церковнѣм“, „Паки ины заповѣди от законных книг о сродствіих“, „О възбраненых брацѣх“, „О степенех“, „А се о брачных рожакох“, „О духовном отци“, „Степени сродством и о различіи сродства“, „О іереох заповѣди“, „О восхищающих на брак жены“, „О памяти умръших“ та ин.

пише*), що все життя серце його боліло, коли бачив він, як противники та фальшиві браття православія кривдять православних, безсоромно називаючи наших духовних неуками, грубіянами в богослужбових справах; закидають православним українцям, що вони поєретичіли, не знають числа, форми, матерії, інтенції і наслідків тайн та ріжно їх одправляють; видавець і має збити всі неслушні закиди своїм Требником. Помилки в старих Требниках були, але ті помилки не шкодять спасінню**). Читаючи сю книгу,— каже видавець,—легко зрозуміти, що спосіб відправи св. тайн у нас одностайний,—досить порівняти наш Евхологіон з грецьким. Коли в Требниках, виданих в Острозі, Львові, Стрятині, Вільні трапляються похибки писарські й помилки, то вони не зміняють самої істоти тайн; вийшли вони з простоти й нерозсудку коректорів, з необережности писарів або появилися в той час, коли не було православної ієрархії і коли ті, що важилися такі книги цензуровати та їх на світ видавати, не багато розумілися в таких справах й мало уважали на те, що було у тайнах матерією або формою, більше дбаючи про свою користь; тому багато потрібних річей пропущено, а непотрібних пододавано.

Таким чином, метою Требника м. Петра Могили було довести до одностайности церковну практику та обряди. В сім не можна було покористуватися материялом сусідньої московської церкви— через неповноту та несправність її Требників. Не могли служити для сеї цілі і самі лише грецькі Требники, незалежно од їх справ-

---

*) „По вся дни житія моего сердцем болѣзновалем..., вѣдячи то уставичне, иж противници наши и лжебратіа православіа святаго суть барзо, тяжкими и насилствуючими православным, розными досадами и обидами, безвстыдне называючи духовных наших неуками, грубіянами, в шафованю и одправованю божественных таин и иншого набоженства; волаючи, иж Русь православная згеретичала, личбы, формы, матеріи, интенціи и скутков таин божественных не знает, о оных справы дати не умѣет и розного способу в одправованю божественных таин заживает: о укрѣпляющем мя Іисусѣ, ведлуг сил моих потрудившися, пред себе взяхом одняти так тяжкое поношеніе противников от освященного православного причту“.

**) „Нехай хто хочет, зносит грецкіи рукописаныи Евхологія и наши рускіи, знайдет неомылне в оных единоистную згоду, о дѣйствіи и уживаню божественных седми таин церковных. А гды кто, з загнѣваных противников, несогласіе якое с требников, в Львовѣ, в Стрятинѣ, в Острогу и Вильнѣ друкованых, захочет продуковати, такому отповѣдь снадная подается, иж если суть яковые погрѣшенія, албо помылки, в тых требниках, тые спасенію нашому нѣчого не шкодят: поневаж личбы, моци, матеріи, формы и скутков св. таин не зносят; але нѣщось о одправованю церемонеалном не согласуют, держачися снать в том своих старых звычаев, леч лацно старыи звычаи ведлуг новых напростовати, новыи зась и неслыханыи вымыслы, в одправованю таин божественных, в церков святую въпроважати, дерзновеніе ест, анафемѣ подлегаючіе. До того помылки, в тых требниках предиреченных, выныкнули, частю с простоты и нерозсудку корректоров, частю теж з неосторожности писаров, а особливе под небытность пастыров православных в церкви руской, в который час тыи, которыи таковые книги ценсуровати и оные на свѣт выдавати важилися, не много вѣдомости около таковых рѣчій мѣли й мало уважали, щоб в сакраментах матеріею, албо формою было, постерегаючи барзѣй пожитку своего: для того много рѣчів потребных опустили, а непотребних придали“.

ности, бо українська церковна практика виробила багато оригінальных особливостей, котрі треба було заховати, очистивши їх на основі старих джерел Східньої церкви. Тому поруч з оригіналами грецькими широко використані в могилянському Требникові старі рукописні Требники.

В передмові Требника подано, що складено його на основі грецьких евхологіїв та старих рукописних славянських Требників. Отже—се не переклад з грецького і не проста збірка славянських рукописів та друків, — се праця самостійна, для якої грецькі та славянські редакції Требника стали простим материялом. В складі Требника Петра Могили єсть 37 чинів, яких не було та в більшості не має й нині в грецьких Требниках, як, з другого боку, не має таких, що здавна були там. Зокрема те саме сказати треба і що-до окремих обрядів. До Требника заведено нові звичаї церковні, що, очевидно, держалися в старій традиції української церкви або на тій традиції були оперті. Напр., в основу нової церкви ставилося хрестовидний камінь; осіб, що брали шлюб, запитувано про добру їх волю до того; рівночасно виключено з Требника старі звичаї грецької практики,—напр., причастя молодих, під час тайни шлюбу, вином, бо се на ділі провадило до певних непорядків; де-які грецькі звичаї змінено,—напр., замість помазування образів маслом під час посвячення уживано окроплення їх водою.

Для того всього митр. Петро Могила мав підстави в старих писаних чи неписаних традиціях української церкви. Як бачимо з „Ліфоса“, другого великого твору Могилиного, в рукописних українських Требниках були вже ті чини посвячення церковних апаратів, що їх уважають за новотвір латинського походження в Требникові м. Петра Могили. Так само давні та глибокі побутові традиції—і не лише на Україні, але й у Византії—правдоподібно мав чин „об освобожденіи в работѣ и плѣненіи агарянском сущим“. До „Молитви первобрачной невѣстѣ, хотящей ввестися по брацѣ в церковь и пріяти благословеніе первому покровенію главѣ“, додано увагу, що „не всюды сей обычай съдержится, но точію в нѣкіих церквах; тѣм же убо каяждо церковь в сем свой древній обычай да содержит“. Про чин „Погребенія мірских человѣк“ пояснюється, що складено його „по уставу и древнему обычаю, иже содержат святая великая церковь святой Софіи кіевская и святая великая Лавра печерская“. Сама мова—дуже старовинні вирази — де-яких молитов Требника м. Петра Могили („Господи Боже спасенія... на херувимѣх яждяй“... та ин.) свідчить про старовинне походження тих богослужебних чинів, які увів м. Могила до свого Требника без зазначення джерела їх.

Крім грецьких та старославянських, в тім числі українських, Требників, митр. Петро Могила користувався і відповідними молитвословами латинськими. З сих останніх взято де-які статті пояснюючого значіння, як статті про тайни охрещення, миропомазання, покаяння, про відвідування хворих, „указ о еже кого не достоит церковнаго христіанскаго погребенія сподобити“. На основі відповідних розділів з того ж джерела взято статті про тайну маслосвяття, перший розділ про

тайну шлюбу, „устав како вскорѣ причастити больнаго“, „указ о чинном погребеніи тѣл правовѣрных христіан“, „чин в самом исходѣ души от тѣла“ та ин. Відповідними чинами з латинського Требника викликано чини в Требникові Петра Могили про освячення шат церковних, сосудів церковних, хреста й образів. Розуміється, матеріял той пристосовано до провідних ідей православної науки*).

Требник м. Петра Могили складається з трьох частин. В першій міститься богослужбовий порядок (чин) усіх семи тайн з додатком де-яких суголосних чинів; напр., з чинами хрещення й миропомазання сполучено чини про прийняття до церкви юдеїв, поганів, єретиків, одступників та роскольників, з чином маслосвяття—чини молебнів за болящих, на ісход душі, чини похорону мирян та священиків і ин. Ся частина містить 42 статті. В другій частині уміщено 60 ріжних чинів, а саме посвячень річей церковного та домашнього вжитку, напр., посвячення води, церков та церковних річей—образів, апаратів церковних то-що. Де-які з сих чинів Требник уперше вводить в практику Східньої церкви. В третій частині подано чини, числом 24, молебнів та молитв на ріжні випадки: на Зелені Свята, під час посухи, голоду, пошести і т. ин.**).

---

*) „Могила каждый чин сличал с чинами римскаго требника и заимствовал из него все, что показалось ему необходимым в церкви, но чего не было в обрядности церкви южнорусской. Однако это заимствованіе не было дѣлом слѣпого подражанія... Многія молитвы, явившись еще в отдаленныя времена полнаго мира церкви и будучи равно приняты на востокѣ и западѣ, с теченіем времени, особенно на западѣ во время полнаго господства схоластицизма и окончательнаго устройства римскаго требника, измѣнились не только во внѣшнем видѣ, но и в характерѣ... Далѣе — нельзя представлять самаго заимствованія в смыслѣ перевода начал римской обрядности в обрядность восточную или же введенія в нее чего либо новаго. Если сличить чины Могилина Требника: „освященіе покров божественных таин, освященіе одежд священнических, индитій, креста“—с чинами римскаго требника, по которым они составлены, то общим в них окажется только мысль о значеніи сих предметов в церковном богослуженіи, но развитіе этой мысли, характер молитв и всей формы их вовсе различны. Но это же самое значеніе усвояет им и церковь восточная... Из всего, сказаннаго об отношеніи Требника Могилы к требнику римскому, слѣдует, что послѣдній служил для перваго только внѣшним возбужденіем к полнѣйшему развитію обычаев Восточной церкви и матеріалом для установленія формы сих обычаев“ (Собраніе сочиненій Е. М. Крыжановскаго, т. I, 138—145).

**) Ось перелік головнійших статтів Требника Петра Могили.

Частина перша.

„О тайнах и вещах, яже в служеніи, и о дѣйствіи тайн. О чинном послѣдованіи тайны св. крещенія. О матеріи или вещи св. крещенія. О формѣ или совершеніи св. крещенія. О служители тайны св. крещенія. О крещеніи младенец. О крещеніи дивов или чуд родящихся. О воспреемниках или кмотрах. О времени и мѣстѣ совершенія тайны св. крещенія. О крещеніи возраст имущих. О крещеніи єретиков. О св. мирѣ, о елеи и о иных к святому крещенію прислушающих вещех“. Далій містяться чини, що належать до тайни хрещення, а по них канони (правила) св. апостолів і св. отців про хрещення, за тим знову порядок служб охрещення. В звязку з тайною хрещення подано далій „указ о еже как пріймати от еретик приходящих к святѣй Божіей апостольстѣй церкви“, самі чини такого приймання, „указ вторий, како прій-

В кінці Требника уміщено „Сборник дванадесяти мѣсяцем“ та форми метричних книг (в церкві московській метричні книги заведено пізнійше, — постановою собору 1666 р.) Увесь Требник обіймає 1529 сторін.

Як видно із змісту Требника, м. Петро Могила не обмежився самим викладом молитов та обрядів, а додав до того цілі трактати пояснень по суті церковних служб та науку на ріжні випадки церковної практики — не тільки літургічні, але й каноничні. „Ти маєш тепер, — звертається видавець до читача, — дуже потрібну тобі книгу. Знайдеш в ній чинну одправу св. семи тайн церковних, що складена мною по грецьких евхологіях та старих рукописних славянських Требниках. Маєш в ній і певну науку про те,

---

мати еретики или отступники и церкви святой совокупляти их“, та знову чини до того.

„О пресвятой тайнѣ тѣла и крове Господней. О правильном или законном служители Божественной тайны тѣла и крове Господней. О времени служенія. О вещех, яже к самому служенію приступая, и о тѣх, яже в самом служеніи хранити достоит. О матеріи, сіеесть, вещи тайнѣ тѣла и крове Христовой. О вещи тайнѣ самого тѣла Христова. О матеріи сіеесть вещи крове Христовой. О формѣ, сіеесть образѣ, или совершеніи тѣла и крове Христовой. О случаях, в служеніи Божеств. литургіи приключитися могущих“. Далій подано ще 8 трактатів про тайну євхаристії, а після чини и послідовання.

Трактат „О тайнѣ св. покаянія“ та чин і устав сеї тайни.

„О тайнѣ супружества, сіеесть законнаго брака. Сродство в пятеро раздѣляется. Главизна о сродствѣ яже от двоюродных, сіеесть, исходящая от родства муже и от родства жены. О сродствѣ, от трех родствах исходящем. О сродствѣ еже от св. крещенія. О усыновленіи. О братотвореніи. О супружествѣ обще“. А далій—чини та молитви що-до сеї тайни.

„О тайнѣ Елеосвященія. Вослѣдованіе освященія елея“. Вослідовання та молитви похоронні, а серед того—„указ, о еже кого не достоит церковнаго христіанскаго погребенія сподобити. Указ о крещенных и некрещенных младенцах умирающих и о погребеніи их. О младенцах без крещенія умирающих. Наказаніе о власти архіереами от Христа Бога о еже вязати и рѣшати данной. Наказаніе о памятех усопших. Указ о парастасѣ, о панихидѣ. Заповѣдь св. Апостол о еже неупиватися на памятѣх усопших. Указ како пѣти парастас“.

В кінці першої частини уміщені: „Предмова до крещення. Напомненіе от духовнаго по исповѣди и по прощенію. Предмова хотящим причаститися Бож. тайн. Предмова до шлюбу. Предмова при шлюбѣ. Казанье погребное в посполитости над умершим“.

Друга частина.

Чини та молитви посвячення ріжних річей, в тім числі: „Чин благословенія воднаго судна ратнаго, на сопротивныя отпущаемаго, единаго или многих. Чин освященія воинскаго знаменія, еже есть хоругви и воем благословеніе на брань. Чин благословенія воинских оружей. Чин благословенія отроков, в училище учитися священным писаніям идущим“. Після того: „Наказаніе о Богоявленской священной водѣ, яко есть от Бога данное, общее и явственное истинныя церкви знаменіе. Указ о литіи бываемой к рѣцѣ в день св. Богоявленій и водном освященіи“.

Третя частина.

„Указ о еже чесо ради абіе по Божественной литургіи вечерня непосредственнѣ совершается во св. недѣлю пятидесятую. Вослѣдованіе колѣнопреклоненных молитв, совершаемых в день св. пятидесятницы. Вослѣдованіе лѣтняго обхожденія освященія церкве. Чин лѣтопровожденія“.

що таке тайна, в чому сила та чинність кожної тайни, як маєш приготовуватись до виконання тайн, як уважно та благоговійно маєш одправляти їх та подавати вірним, як научати народ Божий, щоб приступав до тайн та відповідно поводився в ріжних випадках, що при тім можуть нагодитися. Маєш в сій книзі живий чин і порядок ріжних посвячень та ріжних молитов і молебнів... Маєш певну науку про весь церковний порядок". Таким чином, Требник став для церковних особ підручною книгою не лише техничнобогослужбового, але й провідного церковно-правного значіння. У провідних статтях Требник містить вказівки для священика, як він має готовим бути до виконання богослужби, зокрема тайни, та в чому саме те виконання тайни полягає. Доконуючи тайну, додержувати треба матерії, форми та інтенції, себто умового наміру що-до своєї чинности.

Порівнюючи Требник м. Петра Могили з попередніми требниками, знаходимо в нім значні зміни. Де-які чини, молитви та обряди, що бачимо в попередних Требниках, він не прийняв у свій Требник *), инші скоротив **), де-які поширив та додав ***), а всі уважно переглянув та зредаґував. Маємо, крім того, у Требникові біля 37 нових чинів, яких не має в попередних требниках; де-які з тих чинів, як вже згадувалося, складено по зразках однородних чинів латинського требника (про посвячення церковних апаратів— одягу, образів, хреста, дзвонів та ин.); але й по-за тим маємо ще біля 20 чинів, яких не бачимо в друкованих грецьких та славянських Требниках і які м. Петро Могила міг або взяти із старих рукописів або з сучасної йому практики української церкви. Що-до самого викладу Требник містить не буквальний переклад молитв, але зміняє їх форму, заховуючи основну думку первотвору; часом, взявши думку одної якої молитви, Требник подає з неї кілька молитов, прикладаючи їх до кількох окремих випадків.

Молитви й служби уложено мовою церковно-славянською, а в поясненнях та науках бере перевагу тодішня українська книжна мова. З погляду мови Требник м. Петра Могили заслуговує великої уваги не лише філоґів, але й богословів. Тут маємо багату богословську термінолоґію, доконану видатними науковими силами того часу і в більшості придатну і для часу нашого, чи як цілком готові терміни, чи основний матеріял для філолоґичного перетравлення відповідно нинішним вимогам язикової науки.

Требник м. Петра Могили був уже готовий, принаймній, в головних своїх частинах, ще 1640 р. і, як свідчить Йоаниній Голя-

---

*) Возслідовання „о пріобщеніи води св. Богоявленій", молитву над тими, що самі себе закляли, взаїмне помазання священників за тайною маслосвяття, вживання вина та обходження навкруги налоя під час шлюбу, ходіння „посолонь" і т. ин.

**) Чин сповіди, молитву „Отче святий, врачю душ і тѣлес"...

***) Возслідовання „о избавленіи недугующаго от обуреванія и насилія духов нечистых", чини: „на отверзеніе и очищеніе церкве оскверненной", „на злоключеніе людей", „в нашествіе ратник" та ин.

товський, того року ухвалений на київському церковному соборі („апробован от синоду кіевского"). Коли на сьому соборі і не увесь Требник розглядався, то, в усякому разі, де-які його частини*). Але думають (митр. Макарій Булгаков), що Требник доповнювано і після собору 1640 р. аж до видання Требника в 1646 р.; напр., бачимо тут казання м. Петра Могили, що виголосив він 1645 р.; бачимо тут також і такі чини (для посвячення церковних апаратів), що за відсутність їх у православних докоряв їм Касіян Сакович в своїй „Перспективі" 1642 року. Але можливо, що м. Петро Могила, виголошуючи казання 1645 р., скористувався притім уже готовим та ще не оголошеним матеріялом з Требника; так само могли бути вже складені та лише невідомі Саковичеві і чини на посвячення церковних апаратів, і, таким чином, наведені уваги не поборюють думки, що Требник міг бути і в цілості апробований собором 1640 року.

Величезна праця, доконана м. Петром Могилою, не могла бути вільною від вад, що походили головно од перегинання певних негативних явищ що-до української обрядовости церковної в другий бік. Стремління упорядкувати де-які несталі форми того обряду приводило до надмірного формалізму приписів зовнішнього і внутрішнього порядку. Усталення обряду та вияснення певних догматичних позицій православія в умовах конфесіональної боротьби та гострої полємики літературної викликало де-які крайности, що вимагали в дальшому спростовання**). Але всі такі огріхи, зрозумілі на тлі тодішних обставин, не зменшують величезного позитивного значіння богослужбового твору м. Петра Могили.

Требник м. Петра Могили мав значіння історичне в церковному праві. Се найбільш повний і систематичний із усіх Требників православних, і він став основою для видання Требників надалій—у нас, на Україні, та на Московщині.

---

*) Наприклад: „Канон 26-й собору кіевского, бывшаго року 1640, о погребной процессіи и о литіи около церкве", а саме щоб священик в похоронній процесії йшов перед тілом небіщика, а не позаду його, та щоб, правлячи літію навкруги церкви, ішов від заходу на схід—проти сонця, а не від сходу на захід — не по сонцю; „канон 66-й собору кіевского, бывшаго в лѣто 1640, о погребѣ священническом и о памятях по нем". Крім того, маємо в Требникові постанови в справах, що розглядалися на сім соборі,—напр., про те, щоб не запрошувати в куми ченців та черниць, іновірців та єретиків, щоб під час переносу св. дарів на великому вході не творити їм земного поклона, щоб на випадок, коли залишиться єлей від маслосвяття, вдруге його не святити та не зберігати для дальшого вжитку.

**) „Стараясь опредѣлить каждый обряд до конца, он (м. Петро Могила) часто впадает в схоластическій формализм. Это особенно рѣзко высказалось в его понятіях о формѣ, матеріи и интенціи в таинствах: всесвободная, непостижимая благодать поставляется им в формальную зависимость от личности священника. Такою же крайностію являются его рѣшенія: о времени пресуществленія св. Даров, о наказаніи за грѣхи, как стихіи покаянія и спасенія. С другой стороны, стараясь до конца развить мысль об истинѣ Восточной церкви, он утверждает, что всѣ христіане, не принадлежащіе к церкви Восточной, погибнут на вѣки" (Собр. соч. Е. М. Крыжановскаго, т. I, 154).

Окремі статті Требника м. Петра Могили увійшли у книжки російської церкви, — напр., „Извѣстіе учительное“ в російському Служебникові, „Чин присоединенія иновѣрцев“, „Книга молебных пѣній“, „Дополнительный Требник“ та ин. І тепер доводиться вдаватися до Требника м. Петра Могили, коли правляться служби, яких у російських Требниках немає (напр., чин на заснования манастиря, чин „на обрѣтеніе мощей“ та ин.). Розділ Требника про шлюбні справи перенесено в Кормчу книгу російської церкви („О тайнѣ супружества“, „О сродствах в тайнѣ супружества“). Основою для сих трактатів, як згадувалося, послужили, крім джерел східних, джерела латинської церкви, основно перероблені відповідно конфесіональній ідеології церкви православної. Ся оригінальна комбінація джерел Східної та Західної церков стала в російській (і українській) церкві провідною каноничною нормою в шлюбних справах.

На Україні в XVII ст. Требник видавано багато раз. За життя митр. Могили видано шість раз — до появи могилянського Требника, і по видрукованню останнього десять раз. Серед тих видань, крім уже згадуваного стрятинського, видатнійшим було львівське видання (1615 р.) єп. Арсенія Желиборського. З дальших видань Требника (в Київі, у Львові, в Стрятині, у Вильні) слід згадати видання 1653 р. київо-печерської Лаври, за архимандрита Йосифа Тризни. Тут бачимо де-які чини, що їх виключив м. Петро Могила з свого Требника, — така, напр.,, молитва про тих, „иже сами себе закляша“. Таке відновлення певних чинів і не в приватному виданню, а хранителькою традицій Лаврою київською, може свідчити, що м. Петро Могила, поставивши собі за ціль поправу обряду церковного, одкидав у свойому Требникові, з властивою йому рішучістью, де-які обряди і звичаї церковні, що мали поважну традицію в українській церкві, але могли видатися йому за неоправдані та неслушні. Тому инші Требники, використовуючи класичний твір Могили для виправлення блудів, що вдерлися в богослужбову практику та в друковані перед тим книги богослужбові, заховують в певній мірі оригінальність що-до форм, які усталилися в українському церковному обряді.

ЧИНОВНИКИ.

Східний з требниками характер мають каноничні збірки, що трактують порядок певного устрою церковного, подаючи чини обрання та поставлення на церковні посади.

З фактичним, а врешті й з формальним поділом церков української та московської формація церковного обряду в тій і другій пішла своїми національними шляхами. Обидві церкви природно допустилися властивих змін в церковному обряді і витворили зокрема ріжні церковні чини поставлення на степені церковні (чини хиротесій) та ієрархичні (чини хиротоній).

Чини хиротесій.

В українській церкві що-до поставлення в клир була одна орігінальна особливість, якої не заховалося в церкві московській. Перед посвяченням в церковно-ієрархичні степені практикувалося постриження в клирики. Се не було поставленням в якусь степінь клира, — постриження значило лише те, що пострижений переходить з світського стану в духовний і визнається за правоздатного до церковної посади.

До сього часу ще не знайдено богослужбової памятки грецької церкви, де був би чин, подібний до тих чинів постриження в клирики, які маємо в старих наших архиєрейських чиновниках*). Але такий звичай в грецькій церкві, безперечно, був; особи, що належали до клира, в одміну од світських людей, стригли волосся на голові кружком, вистригаючи його трохи на тімю. Таке пострижене волося нагадувало вінець, що так і називалося—στεφάνη, у латинян tonsura.

Чи слідом за постриженням в клирики, чи згодом, визнаний за гідного клирик висвячувався на першу церковну степінь—у

---

*) Дуже багатий материял що-до посвячення на степені церковні та ієрархичні малося в рукописах бібліотеки Київо-софійського собору. В опису Н. Петрова подано такі, найбільш важливі для нас, рукописи тої бібліотеки:

№ 60. „Служебник и требник архіерейскій“, що належав м. Петру Могилі.

№ 61. „Чиновник архіерейскій“—кінця XVII, початку XVIII ст.—містить в собі чини поставлення „клирика или причетника, вратара церковнаго, екзорцисты или заклинателя, аколита или свѣщеносца, четца и пѣвца, поддіакона, діакона и призвитера“.

№ 62. „Чиновник архіерейскій о поставленіи причетников“ другої половини XVIII ст. (з написом: „сей Чиновник есть митрополитанскій кіевскій“).

№ 62. „Сія книжица ризническая от тетрад“, 1730 р., містить чини поставлення четця й співця та іподіякона.

№ 64. „Чиновник рукописный или архіерейских рукоположеній книга“, кінця першої половини XVII ст., писаний за єп. Сильвестра (Косова), містить чини „благословити клирика сирѣч причетника“, „Чин благословити дверника церковнаго“, „Рукоположеніе или благословеніе екзакисты или заклинателя“, „Чин рукоположенія свѣщеносца“, „устав поставленія четца или пѣвца“, „оустав бываемы на поставленіе поддіакона“, „оустав бываемый на поставленіе діакона“, „Чин поставленія в призвитеры“, „Изверженіе из священства законопреступнаго и непокориваго священника“.

№ 65. „Чиновник архіерейскій“, писаний з наказу єп. холмського Дионисія Балабана 1650 р., містить чини благословення клирика чи причетника, вратаря, екзорцисти чи заклинателя, поставлення свіщеносця, четця й співця, іподиякона, диякона, пресвитера, архимандрита, игумена, благословення ректора й учителів, поставлення єпископа. Міститься тут і „чин изверженія из священства“.

В бібліотеці волинської духовної семинарії мався цінний з нашого погляду рукопис XVI ст.—„Освященник святительский“ (по каталогу ч. 62). Заслуговує уваги каноничний твір архиєп. Чернигівського Лазаря Барановича „О хиротоніи“, виданий 1676 р. в Новг.-Сіверскому.

вратаря чи **остіарія.** У грецькій церкві сей чин так само, як і попередній, не удержався, хоч і був він тут у давні часи; удержався він в церкві Західній, де чин посвячення в остіарії як був давнійше, так заховався й до сього часу. Се дає де-яким літургістам привід для твердження, що сей чин появився у нас від церкви латинської. Треба взагалі сказати, що як в сім випадку, так і в багатьох інших, спокуслива легкість таких здогадів пояснюється певною твердою традицією російських учених од подобенства та аналогій приходити до установлення ґенези ріжних наших церковних звичаїв від римської церкви, особливо коли ті звичаї не заховалися в церкві московській. Такі твердження звичайно мали і дуже реальні наслідки що-до церковної практики,— приводили до скасовання наших питомих, стародавніх звичаїв церковних на тій основі, що їх прищеплено нам з джерела латинського. А між тим твердження сі, взагалі кажучи, занадто поверхові та неслушні, особливо в тих випадках, коли такий обряд чи звичай церковний практикувався в церкві стародавній грецькій. В церкві українській він міг появитися від свого початкового джерела старо-християнського; і коли удержанню його сприяла практика сусідньої латинської церкви, що теж затримувала в тім старо-християнську традицію, то це цілком натурально. Головна річ—перше джерело того чи іншого звичаю чи обряду. От же й тут чин посвячення вратаря походить від найстарших християнських традицій, як се видно з тієї науки, яку подає вратареві при посвяченню єпископ. Даючи йому ключі, єпископ поучає, що вратарь має в уставлений час одчиняти двері вірним, а перед невірними зачиняти. В старовину і був такий звичай, коли в певний час одчиняли й зачиняли церковні двері, наглядаючи, щоб до храму не зайшли ті, хто не мав на те права; а як одпіраються та запіраються двері ключами, то остіаріям і давалися при посвяченню ключі, як знак їх обовязків.

Більше має рації твердження про засвоєння нашою церквою від латинської чина посвячення **екзорцисти** чи **заклинателя.** Важнійший акт сього чина полягає в тому, що особі, яка посвячується в екзорцисти, дається книга з заклинальними молитвами.

Треба завважити, що вже в початку XVII ст. вживання чинів вратаря та екзорцисти вийшли з ужитку. Автор полємичного твору „Гармонія альбо согласіе вѣры“ (видано 1608 р.) свідчить: „сакрамент шостий есть чин, которих церков наша восточная мает тепер толко пять у уживанню, а меновите—тие ж, што и в рымлянов с таковыми ж повинностями и услугованьем их: свѣщоносец, чтец, поддіякон, діякон, презвитер. Било іх первѣй и болій, яко суть: одверниє, заклинателіе, што бисы з людей опутаных изганяли, о которых светий Ігнатей Богоносец и мученик великій пишет и выличает их. Але тепер церков наша, опроч тых пяти, не мает в звычаю, которых сам епископ мает власть ставити водлуг чинов описаных“.

Що-до посвячення на степінь **свіщеносця** чи **аколуфа,** то хоч де-які літургісти вважають його за наслідок латинського

впливу, але з сим трудно погодитись, бо в грецькій церкві згадки про аколуфів подибаємо ще в перші століття християнської доби (ἀχολούθος). Схожість чинів українського й латинського можна пояснити спільністю їх джерела, яке для церкви московської могло затратитися (взагалі ж до нас не дійшло ні одної памятки, де були б чини посвячень за час приняття Русью християнства).

Чинів посвячення в **четця** й **співця** та в іподиякона мається кілька, і всі вони, чим далій, все більше одходять од попередніх.

Чини хиротоній.

Чини хиротоній в українській церкві, так само як і чини хиротесій, мають ріжниці і від практики церкви московської і між собою. Маємо по кілька редакцій тої самої хиротонії,—знак, що практика не стояла нерухомо, а змінялася відповідно потребам бурхливого життя нашої церкви.

Крім згаданих рукописів бібліотеки Київо-софійського собору, дуже цінний матеріял що-до практики поставлення на ієрархичні степені маємо в рукописові Чиновника, що належить митр. Андреєві Шептицькому. Рукопис той частинно описано каноником А. Петрушевичем (з назвою Архіератикона) та проф. Ф. Титовим. Містить він устави „како подобает избирати годных на священство і ставити у ієрейскый чин, и діяконский чин“, „како достоит избирати епископа“, чини поставлення в иконома і панамаря, протодиякона, протопопа, игумена, духовника, архимандрита, а також „чин, пѣваемый на обновленіе освящаемаго храма“. Сей рукопис написано, правдоподібно, скоро після 1585 р. в Луцькій єпископії, і після того заховувався він в Добромильському манастирі перемишльської єпархії. Чини, що містяться в йому, дуже стародавні,—напр., чин обрання на єпископа складено ще десь в половині XIV ст.

На основі цеї дуже цінної памятки нашого каноничного права, яку в додатку подаємо в оріґінальному тексті, порядок обрання й посвячення кандидатів дияконства й священства та порядок обрання й іменування єпископа в українській церкві в XIV — XVI ст. був такий.

Кандидати дияконства і священства обіралися переважно (і майже виключно) з дяків. Дяк, що бажав священства, приходив до єпископа уперше в понеділок. Після поклону й благословення од єпископа „архидіакон, или ин от коих священик“ питав кандидата, „како ест имя ему и чій сын, откуду прійде и чого желает“. Кандидат дияконства чи священства мав відповідати на всі ті запитання „пред святителем“ і так говорити: „прійдох к господарю и пастырю нашему, преосвященному епископу имя рек, желаніе имѣя его святельства рукоположенія, хотя быти совершен, в освященную ієрейскую службу“. Єпископ відповідав: „доброе желаніе имѣя, пришол еси, сину, хотя послужити Господеви, еже ти исполни

Христос Бог наш по глаголу Его святому и по достоинству обѣщанія твоего". Єпископ, благословивши кандидата, відпускав його, архидиякон при тому наказував йому ще двічі прийти до єпископа—в середу і пятницю. В пятницю, після поновленого іспиту, єпископ посилав кандидата до „на то уставленнаго врядника своего", щоб той роспитав у родичів та сусідів кандидата, чи законний він син та чи добрих батьків, чи не має за собою вини якої, що перешкоджала б йому висвятитися,—„будет ли не тать, не душегубец, не разбойник. Після того, як „окрест сущіи его, православныи христіане" дадуть добре посвідчення про його, „врядник святительскый", діставши відомости про життя кандидата, йде разом з ним до єпископа та росповідає „вся, яже о нем испытал". В тих випадках, коли кандидат приходив здалеку і не було його рідні чи знайомих у кафедральному місті, він повинен був мати з собою „грамоты поручальныи" од своїх родичів та сусідів про те, що він законний син своїх батьків та не має за собою такої вади, щоб не можна було йому бути дияконом чи священиком. Після сих формальностей єпископ наказував кандидатові готуватися „к совершенію" і найперше посилав його до особо „уставленого врядника „що мав" осмотрѣвати дьяков, годных священству и умѣющих грамотѣ". Сей архиєрейський урядовець робив йому іспит „у святом писаніи" і, коли визнавав його не досить підготовленим, то єпископ одсилав його з наказом доучитися, призначивши й термин для того; коли ж екзаменатор визнавав, що кандидат знає досить, щоб бути дияконом чи священиком, то повинен був прийти разом з ним до єпископа й сказати: „сесь дяк на имя імярек умѣет грамотѣ горазд". Тоді архиєрей наказував кандидатові „еще пред собою" читати псалтир, апостол і євангеліє та, коли задовольнявся тим іспитом, посилав його до духовника. Духовник сповідав ставленика і, визнавши його після сповіди гідним священства, писав „лист свой поручальний" такого змісту: „се я, игумен, або поп, имя рек, уставленный от господаря моего владыки, имя рек, отцем быти духовным новопоставляемых у священическій чин, поручаюся господарю моему епископу, имярек, по сем дяцѣ не имя, имя рек, што ж он достоин священства по его исповѣди, не холоп, не тать, не разбойник, не измѣник, не душегуб, не двоженец и не должен никому". Єпископ, діставши сей „лист поручальний", передавав його для заховання в ризниці, а кандидатові наказував готуватися до поставлення. В день висвячення, „во время божественныя службы, прежде начатія литургіи" кандидат священства ставав перед єпископом, який, стоячи на свойому місці, наказував принести з ризниці „лист поручальний" та передати його духовникові. Духовник, з наказу архиєрея, прочитував свій „лист поручальний" перед тими священиками, які служили в той день з єпископом та імена яких писарь вносив у той лист „для свѣдоцтва". По прочитанню листа єпископ звертався до духовника й питав його, чи кандидат гідний священства. Духовник відповідав: „владыко святый, по его исповѣди, достоин священству". Єпископ вдруге запитував

духовника: „достоин ли священству, поручаеши ли ся по нем“. Духовник відповідає: „по его исповѣди поручаюся по нем, достоин священству“. Тоді єпископ казав: „по слюбу и по порученію твоему, отца его духовнаго, свершаем его у священство, а на то свѣдители тые священници“. Писарь все те записував у реєстр, і тоді ставленика висвячувано на диякона чи священика.

В акті посвячення, крім самої сакраментальної частини тайни священства, дуже урочистий момент складала обітниця ставленика. Ті обітниці не мають незмінної стереотипної форми, а зміняються відповідно умовам церковного життя та вимогам часу. В старих обітницях часу XVI—XVII ст., з огляду на тодішні обставини та через підупад дисціпліни церковної, треба було натискати на момент визнання „святої православної, істинно кафоличеської віри так, яку отсе тепер визнав і як учита правдива східня церковь, матка нашь“, та на момент „пристойного і належного і повинного послушенства“ єпископові.

Нововисвячений мав служити у великій соборній церкві шість тижнів і завше під час літургії читати євангеліє („гораздо просмотрѣвши, абы чол не спѣшно, жебы знал статіи и возгласы“), а на ранніх та вечірнях читав псалми і канони, учився кадити і взагалі усьому „священническому дѣйствію“,—„абы умѣл горазд“.

Наука на протязі шости тижнів „божественное службѣ и всему церковному правилу“ провадилася під доглядом та проводом „от святителя на то уставленных“ диякона чи священика відповідно тому, хто учився. Ставленик платив свойому „уставленному“ учителеві за науку „куницу“ (данину) в кількості „дванадесяти грошей“. Брати більше, „посулы“ (хабарі), „кромѣ своего врока“, заборонялося, бо, завважалося, „многокротные учители тое чинят: поучивши новоставленнаго спол недели, а в силах з неделю, для своих посулов, отпускают“. Се заборонялося під загрозою „каранія святительскою казнію“. По шости тижнях науки учитель разом з ставлеником приходили до єпископа, і вчитель говорив: „владыко святый, сесь новопоставленный весь ряд церковный и священническое дѣйство горазд умѣет“. Єпископ казав: „положили есмо тое дѣло на твоей души, вѣрячи тебѣ, ты за то сам отвѣт даси, если будеш его добре учил, а он все горазд умѣет“, та казав писареві завести ті його слова до реєстру. Одпускаючи потому ставленика, єпископ наказував йому, щоб той „иншим потребным нужным поповским вещем“ учився сам у своїй церкві під проводом „иного священника, добре умѣющаго священническое дѣло, ряд и правило церковное“; всьому тому висвячений повинен навчитися до близшого єпархіяльного собору, на якому сам єпископ знову мав робити йому іспит—під загрозою позбавлення посади, коли б той виявився непідготовленим. Єпископ давав ставленикові „от руки своее херотонію свиток, почему он мает учитися исправляти ряд церковний“. Про все те складався „реестр“, до якого записувалося, коли кого висвячено на священика чи диякона та коли одпущено до своєї церкви.

Під час єпархіяльного собору писарь подавав єпископові всі ті реєстри, і єпископ робив іспит всім новопосвяченим. Хто знав не досить, того єпископ карав та до його приділяв досвідченого священика, „который живет с ним близько его церкви, для его науки, и для людских покаяній, и дѣтинных крещеній, и родильницам молитв чистих и новороженным младенцем имена нарещи, немощным святых таин причащеніе дати“.

„Устав избранія и поставленія во пресвитера и діакона“ відповідальність за висвячення „без осмотренія и без науки недостоиных священству, накладає на єпископа, що має дати за те відповідь „в день судный, на судищи Христові“.

Коли б єпископ дістав після відомости, що закидали б йому з новопосвячених такий злочин, за який не можна висвячувати на диякона або священика, то наказує принести собі той реєстр, де записано поставлення відповідного кандидата, а також поручальну грамоту духовника про нього, та, покликавши духовника й клирошан, в присутности яких сталося висвячення, казав духовникові: „ты по том дьяцѣ мнѣ поручился, твоя грамота поручальная, и твоя братія крилошане на то свѣдки, што ж ты повѣдал мнѣ того дьяка достойнаго священству“. Духовник відповідав: „Господине владыко святый! Тот дьяк тых неподобных вещей мнѣ не повѣдал богомольцу твоему, тое свое дѣло от мене утаил, ино святитель вѣдает, як маеш такого судити духовным судом и карати водле правил, што ся не исповѣдал по истинѣ“.

В архиєрейському „Чиновникові“ 1650 р., писаному з наказу єп. Холмського Дионисія Балабана, міститься між иншими архиєрейськими службами „Чин изверженія из священства законопреступнаго и непокорливаго священника“ (по опису М. Петрова— № 65). Сей чин складає властивість української церкви і в друкованих архієрейських Чиновниках російської доби не містився*).

---

*) Порядок изверженія з сана був такий.

Єпископ у всіх шатах архиєрейських та з жезлом в руках сідав у олтарі перед престолом, де сидів звичайно при висвяченню священика чи диякона. „Достойный же изверженія“ приводився дияконом перед царські врата у всіх священичих шатах, з чашою і діскосом в руках і ставав перед царськими вратами на коліна. Єпископ, „сѣдя на мѣсцѣ своем, возвѣстити имать, во всеуслышаніе всѣм вину, ея же ради изверзает пресвитера, и по сем чтет осужденіе его“, а саме: „мы (имя рек) Божією милостію архіепископ (имя рек), понеже по извѣстном и опасном испытаніи, от неложных свидѣтелей, судом нашим обрѣтохом пресвитера (имя рек) законопреступника и сана пресвитерска недостойна, беззаконій его ради, зѣло тяжких и Бога раздражающих и людей соблазняющих, тѣм же властію Бога всемогущаго осудивши его по правилам святых апостол и святых богоносных отец, из святительскаго сана его извергаем во вѣки, и от священнодѣйства церковнаго отлучаем его, и яко непотребна раба от престола и олтаря Божія жезлом нашим пастырським его отриноваем и отмѣтаем; и сіе не точію словом но и дѣлом творим“. Вставши та сказавши „изверзаемому“ також встати, єпископ брав з його рук потір з діскосом, кажучи: „отыймую от тебе власть приношенія пречистыя жертви к Богу о живых и умерших, понеже недостоин еси явился к нему приносити ея“. Далій, здіймаючи з нього ризи, єпи-

Характерно між іншим, що практика української церкви не обмежує посвячувати в сан диякона та священика яку будь кількість особ за одною літургією, як це обмежено в церкві московській. Такого правила вселенських чи помістних соборів, щоб узаконяло прийняту московською церквою практику, не має, проте москалі дуже осуджували українську практику, і між иншим відомий Арсеній Суханов писав про практику київського митрополіта, що „на одной обѣдни ставил ставлеников 20 или 30 попов и дьяконов, колико их случится, всѣх ставил вмѣстѣ и говорил: то все одно, якоже крестить многих можно, тако и в попы ставить, то есть едино от седми таин церковных“. Такою практикою блазнившись, Арсеній Суханов звернувся за поясненням до патр. александрійського Йоаникія. Той відповів, що за одною літургією не можна ставити багатьох попів і дияконів. Коли ж Суханов покликався на приклад київського митрополіта, бажаючи викликати патріарха на обосновану відповідь, то той тільки й міг сказати, що у них, у греків,—„у всіх того не повелось“,—се б то каноничної основи для такої практики не навів. Не подає тої основи і московський собор 1667 р., що з приводу звичаю української церкви ставити за одною літургією по кілька священиків і дияконів висловився так: „и то есть пребеззаконно и неправильно; зане такого устава нѣсть и не обрѣтается, и во святой Восточной церкви такой чин и обычай не бывает, и сіе преданіе не есть от св. отцев“.

Чин церковного обрання та поставлення єпископа докладно уложено в Архиєратиконі. Коли єпархія залишалася без єпископа, то митрополіт скликав усіх єпископів, що були „под ним во всем предѣлѣ его“. Зібраних єпископів, в присутності парафіян, митроліт повідомляв про вакантну катедру та подавав їм науку, „яко потребно есть избрати такова, иже достоин и приличен таковому дѣлу“, після чого єпископи ішли в призначене місце (звичайно в

трахиль, поручі, єпископ проказував кожен раз: „анаксіос“; здіймаючи стихарь, промовляв: „совлекаю с тебе всю одежду пресвитерскую, в ней же предстояти Господеви, ради лукавых твоих дѣл, ктому недостоин еси“. Після того єпископ творив обряд розстриження з словами: „и исполнися лице его безчестія, яко бо сый не разумѣ“; решту волося остригав диякон під спів стихири: „Днесь Іуда оставляет учителя и пріемлет діавола“. Під спів стихири: „Днесь ученик Христов отчуждается чести его к благодати“ з ростриженого здіймали побутову священичу одежу та одягали його в мирську одежу, проказуючи: „да облечешися во срам, и да одеждешися, яко одеждою, студом своим“.

„Сія вся содѣявши“, єпископ знову сідав на свое місце в царських вратах та, держачи в руках жезл, промовляв: „понеже не достоин явился еси степени пресвитерскаго, ни предстояти жертвеннику Божію, ниже священнодѣйствовати слова Его истины и приносити ему дары же и жертвы и ино что священнодѣйствовати можеши к тому, вин ради нанесенных на тя лукавством твоим, сего ради аз властію от Христа Бога мнѣ данною, яко неключимаго тя раба, от святаго престола и олтаря Господня отлучаю, отметаю и до конца сим жезлом пастырским вовѣки отрѣваю“. І з сим словом— „отринет его жезлом от царских врат“.

притвор церковний) „и с ними книгохранитель, или нѣкій от больших клирик и писатель митрополич“. Помолившись, всі сідали, і старший єпископ, а за ним по черзі і всі інші називали імена кандидатів на катедру, з тих кандидатів вибірали трьох, яких книгохранитель велів писареві записати в свиток. Той свиток з іменами трьох кандидатів запечатували, оддавали книгохранителєві, а той односив його митрополітові. Митрополіт, „вшед в обычное мѣсто, идѣже молитву дѣет, и свиток убо запечатлѣн пред Спасовым образом положит, или пред Богородичным, сам же довольнѣ помолится с прилежаніем, паче ж и с слезами, затворився сам сый един. Потом же пріем свиток, распечатав, отверзает и, тако смотрив имена написаная три, едино от них изберет, еже аще хочет“.

Після відбувалося „благовѣстіе“ в одній з церков катедрального міста. На тому благовісті посланець митрополичий, ставши на місці, де читається апостол, та звертаючись до кандидата на єпископство, казав: „преосвященный наш господин владыка, митрополит Кіевскій и всеа Руси (имя рек), иже о нем божественный священный собор, призывает твоея святины на епископство богоспасаемаго града (имя рек)“. „Хотяй ставитися“ одповідає на се благовістя: „понеже преосвященный наш господин и владыка, митрополит Кіевскій и всея Руси (имя рек), иж о нем божественный священный собор, судиша и мене достойна быти в такову службу, благодарю и пріймаю и ни мала впреки глаголю“.

В той самий день, що й благовістя, „или наутріе, или когда повелит митрополит“, відбувався обряд т. зв. „цѣлованія“: до митрополіта та єпископів, що сиділи у притворі церковному чи „на катихуменох, еже есть полаты“, на особливих „сѣдалищах“, підходив „нареченый епископ“, кланявся „до полу“ тричі митрополітові, „сѣдящу и посох в лѣвой руцѣ держащу, десную руку простерту ниц на правом колѣни имущу“, цілував праве коліно митрополіта і руку, що на коліні лежала, і щоку, а після цілувався з усіма єпископами, що сиділи з обох боків митрополіта, після чого сам сідав низше єпископів на „особном столци“.

За обрядом цілування відбувалося „малое знаменіе“—о другій годині в день, „котрый разсудит и повелит митрополит“. В церкві, проти амвона, уряжалась „всходница“ — облачальний поміст, укритий килимами, на ній ставили митрополичий стіл та „узголовіе служебное“. На всходницю вели три ступні. З правого боку митрополичої всходниці ставили „княж столец перед исходницей нижей степеней онѣх“. По боках ставилося ще дві лавки так задовгі, щоб на них могли уміститися всі єпископи, що обірали та висвячували кандидата. Перед архиєрейськими місцями на помості церковному писав „кто умѣет“ орла „единоглавна, крила имѣя простерты, право стоящи на ногах, под ногами ж его града написати и с заборолы и столпы, орлу ж крѣпко наступившу ногами на столпех онѣх, и тако стерегут, чтоб не уступити никому ж нань“.

Коли все те було готове, уходив до церкви митрополіт з почетом крилошан, сідав на свойому престолі; „ударяли у звоны“, священики й диякони облачалися — священики в олтарі, диякони „ту долѣ“. Єпископи входили у олтарь і там покладали на себе „верх мантѣй своих фелоны бѣлы без омофоров и тамо пожидают“. Митрополіт, облачившися посеред церкви на свойому престолі у „всю свою одежду святительскую“, казав свойому архидияконові та „иному с ним“ іти до олтаря та запросити єпископів. Єпископи виходили, за тими посланцями, з олтаря по два в-ряд, підходили до місця, де було нарисовано орла, вклонялися митрополітові „до половины“ та йшли на свої місця — один по один, другий по другий бік — і сідали. Митрополіт посилав архидиякона „с иными діаконы“ в олтарь, де сидів „хотяй поставитися, одѣян во всю одежу священническую“; кандидата виводили з олтаря, і він ставав біля орла. Тут давали йому ісповідання, „писано на листех, и он же, поклонся мало против митрополита, сѣдящу ему на своем, якоже преди писахом, и князю с десныя ему страны, и епископам такожде на своих мѣстах“, прочитував те ісповідання.

Святительські ісповідання, так само, як і ієрейські, одбивали в собі умови часу. З огляду на тодішнє правне становище церкви влада церковна особливо дбала про заховання внутрішньої дисціпліни відносин ієрархичних і в першу чергу — відносин між митрополітом та єпископами. Сі останні відносини і реґулюються єпископськими обітницями XVI—XVII ст. Дуже характерна т. зв. „присяжна грамота“ єп. львовського Макарія Тучапського, що він виголосив на соборі єпископів 1640 р. Призначений на відновлену львівську катедру, єп. Макарій дає за себе й за своїх наступників обіцянку свято виконувати свої обовязки, правити єпархією згідно з преданням та правилами св. отців, в послушенстві свойому митрополітові, не вважати галицької митрополії за свою власність, не посягати на одділення її од митрополіта київського і навіть антимінси підписувати од його імени.

---

*) Ось де-які уступи з одної такої обітниці: „К сим же исповѣдаю и сохраняю и обѣщаюся и всегда послѣдствую и повинуюся господину и владыцѣ моему преосвященному, имя рек, митрополиту Киевскому и всея Руси чисто и право и послушливо, и гдѣ ми повелит господин и владыка мой святый митрополит имярек киевскій и всея Руси быти к собѣ и мнѣся его не ослушати, ехати ми кнему безь всякого перевода, а чрез мою епископію ставлениковь ми не ставити, ни діакона, ни попа, ни протопопа, ни игумена, ни архимандрита, ни антиминсовь не давати, или святительское что сътворити в чюжой епископьи и в всѣх властѣх их, ни в моего господина владыки імярек митрополита киевскаго и всея Руси повѣтѣ, ни инаа дѣла церковнаа дѣлати ми, кромѣ епископіи, данной ми господиномь и владыкою моимь імя рек митрополитом киевьским и вся Руси, или отшедшу ми в которую страну чужюю не пѣти ми обѣдни безь поведеніа митрополича, в чиемь ни прѣдѣлѣ буду. К симже исповѣдаю, не оставити ми во всемь моем предѣлѣ ни единого же от нашей православной вѣры к арменом свадбы чинити, и кумовства и братства, и иных еретиков, которых же вселеньских съборь прокляли. Аще же который поп моего повѣта утай мене сътворить, мнѣ повѣдати господину и владыцѣ моему, святому митрополиту“.

Київські рукописи подають дальші, в процесі єпископського поставлення, характерні властивости нашого церковного чину. Перед хиротонією, на передодні, творилося „великое извѣщеніе“ з церемоніялом, що одбиває в собі умови життя української церкви—з виборами, депутаціями і т. ин. „В вечер перед уреченим днем рукоположенія“ для обряду „великаго извѣщенія“ споружалося „горнее мѣсто“. Коли архиєреї, що рукополагали в сан, займали там свої місця, протопоп чи який інший „изряднѣйшій священник или іеромонах“ катедральної церкви тієї єпархії, куди ставився єпископ, з другим священиком тієї ж єпархії виходили, одягнуті в ризи, з вівтаря, а з ними й інші священики тієї ж єпархії, коли вони тут були. Депутація підходила до горнього місця, і архиєрей-рукоположитель, після благословенства, запитував депутатів: „Что желаете, чада?“ Протопоп одповідав: „Да Господь и ваше святительство подаст нам пастыра“. Архиєрей питав вдруге: „Есть ли православнія восточнія вѣры истинный содержатель и святѣйшаго константинопольскаго престола послушник и искусній инок?“ На се протопоп відповідав: „Есть, владыко святый, истинный исповѣдник и содержитель правія вѣры, благочестія же рачитель и искусный инок“. „Что вам зрится о нем благоугодно?“— знову питав єпископ, на що протопоп відповідав: „Кротость, смиреніе, терпѣніе и иныя добродѣтели, ими же от Бога почтен есть“. Тоді єпископ запитував в останнє: „Имате ли нань духовнаго собора согласное избраніе, рукописаніем и печатми утвержденное? Такожде и мірскаго сословія?“ І діставши від протопопа відповідь: „Имам“, наказував: „Да прочтено будет“. Тоді один з священиків прочитував акт обрання єпископа, а після вже відбувалася хиротонія єпископа.

Були в нашій церкві і инші, близькі по характеру до хиротесій та хиротоній, чини поставлення на спеціяльні церковні посади. Такий, напр., „чин благословенія ректора на игумена училищныя обители и учителей в ней, в училища отсылаемых“. З усього видно, що се був чин традиційний, давнійший часу (половини XVII ст.) написання „Чиновника“, в якому його уміщено (ч. 64 по Каталогу Київо-соф. бібліотеки); уживався він на Україні до кінця XVIII ст. Особливою властивістю сього чину були спеціяльні додатки до ектеній та спеціяльні молитви, в яких просилося послати на діячів просвіти „духа премудрости, разума, совѣта и страха, подати им силу к зачатію и совершенію добраго их намѣренія на пользу православной церкви“, щоб серед них пановало „согласное единомысліе и единосовѣтіе, кромѣ всякаго раздѣленія“, щоб вони научали „отроков всѣм добрым ученіям и благим нравам в терпѣніи и любовно“.

III.

СИМВОЛИЧНІ КНИГИ.

За св. Письмом одно з основніших джерел нашої віри та нашого церковного права—символичні книги, що систематично викладають та точно формулюють основи нашої віри, в тім числі і основи церковні. З цього погляду символичні книги мали задовольняти дуже пекучим потребам нашого церковного життя. Життя української церкви з другої половини XIV ст. провадиться в дуже напружених конфесійних відносинах, які утворилися на терені тодішньої Польщі. Православіє, унія, протестантство, католицтво перебували у відносинах постійної боротьби, а се викликало потребу в точному формулованню та в систематичному викладі віри. До того ж потрібно було мати виклад не лише загально-християнських догматів, що визнані всіма конфесіями, але й ті властивості (головно в науці про церкву), якими одна конфесія ріжниться од іншої і які стають основою церковного права кожної окремої церкви. Відсутність катехизиса дуже утрудняла становище православних полємистів та бувала причиною неодностайного вирішення питань богословських, а се давало привід до глузування з боку антагоністів та докорів, що православні не знають своєї власної віри.

На грецькому Сході ще в кінці VIII ст. св. Йоан Дамаскин зложив „точний виклад православної віри“, де викладалася наука про Бога, Христа, тайну викуплення, взагалі формулювалися догмати, роскриті старими вселенськими соборами; але тут не малося на увази тих контроверсів в науці про церкву, їєрархію, таїнства, що виникли пизніше між католиками та протестантами.

З кінця XIV ст. почииаються на Україні спроби утворення катехизиса. Перший православний катехизис появився року 1595-го, коли Степан Зізаній видав у Вільні невеличкий катехизис, що до нашого часу не заховався. Про цей катехизис знаємо з польської брошюри Фелікса Жебровського — „Кукіль, який розсіває Степанець Зізанія в руських церквах“ (Зізаній — це грецький переклад слова „кукіль“); можна думати, що катехизис сей мав характер полємичний, звернений проти католицтва. Року 1610-го надруковано у Вільні, а р. 1511-го в Евю — „Катехизис албо визнанє віри святоє, соборноє, апостолскоє, въсходнеє церкви“, що до нас теж не дійшов у друкованому примірникові; але рукописний примірник, мабуть, сього катехизиса мався в бібліотеці Київо-Софійського собора (№ 46), і видано його проф. Ст. Голубєвим (в „Чтеніяхъ О-ва Лѣтописца Нестора“, кн. III). Автором сього катехизиса правдоподібно можна вважати Лаврентія Зізанія. Се власне не повний катехизис, а лише збірка певних трактатів, широко розроблених (особливо подробно викладено науку про Бога, єдиного по суті, та потрійного в особах). Очевидно, катехизис задоволь-

няв більше полємичним потребам і був витягом курса полємичної догматики, що читався тоді у Віленській брацькій школі, де провадилася в той час жива полємика з протестантами і особливо антитринітарами (що їх називали аріянами). Там таки у Вільні, десь коло 1602 р., видано трактати догматичного характеру проти антитринітарів — „Об образіх“ та „О Пресвятой Тройці“.

Систематичний та широкий по змісту катехизис належить українському богословові Лаврентію Зізанієві. Сей останній 1626 р. прибув до Москви і подав патріархові Филаретові свій катехизис, писаний тодішньою українською літературною мовою. Патріарх звелів той рукопис перекласти та відповідно виправити московському ігуменові Іллі та книжному справщикові Григорієві. По тих виправах рукопис видруковано (1627 р.), і тоді патріарх сказав справщикам дати книжку авторові, „поговорити с ним любовным обычаем и смиреніем нрава“ про зміни в книжці. Не знаючи мови оригіналу, справщики допускалися таких недокладностей, що автор не пізнав свого твору, коли почав читати. З сього приводу у Лаврентія Зізанія відбулося три „собесѣдованія“ з московськими критиками, і се дало зміст для „Пренія“, що дійшло до нас у списках XVII—XVIII ст. і добре малює ріжниці у поглядах українського автора та його московських опонентів. Се були два ріжні світогляди, виховані на ріжних культурних основах, і примирення між ними досягти було неможливо. В тім „Пренії“ учений богослов, тратячи надію переконати своїх малоосвічених та впертих опонентів, часто виходив із становища простою заявою про свою „простоту“ та невченість*).

---

*) Ось кілька зразків „Пренія“. У Зізанія було написано, що можна хрестити чоловіка і не в посвяченій воді. Ігумен Ілля одповів: „у нас про такое дѣло в правилах не обрѣтается и, по милости Божіей, вездѣ в русской землѣ крестят в освященной водѣ“. Зізаній завважив: „та у вас грецьких правил немає“. Тоді опонент одповів йому: „всѣх греческих старых переводов правила у нас есть, а новых переводов греческаго языка и всяких книг не пріемлем, потому что греки нынѣ живут в тѣснотах великих между невѣрными и по своїх волях печатати им книг своих не умѣть, и для того вводят иныя вѣры в переводы греческаго языка, что хотят. И нам таких новых переводов греческаго языка не надобно“. Опоненти, далі, зазначили: „мы перемѣнили написанное у тебя: можно крестить, во обстояніи, и діакону, и клирику, и иноку, и мірянину, если гдѣ попа не будет“. Лаврентій завважив: „я написав те не від себе; до мене то написано в правилах Августина епископа та Никифора патріарха царьгородського“. Опоненти на се відповіли йому: „правила Никифора патріарха цареградскаго мы знаем, а того правила в них нѣт. Знаем и Августина, но его правил и прочих писаній в греческих переводах нѣт, потому что его писанія искажены от латинских мудрецов на их еретическій обычай. И у нас писаній Августина нѣт, а если бы гдѣ и нашлись, мы их не принимаем, потому что ученія его латинскаго обычая. Есть у латынян и другой толковник, Іероним; но и его писаній мы не принимаем потому же“. На увагу автора, що з його твору багато чого пропущено, справщики відповідали: „мы пропустили, что велѣл нам святѣйшій патріарх, что было написано у тебя о кругах небесных и о планетах, и о зодіакѣ, и о затменіи солнца, о громѣ и молніи, о Перунѣ, о кометах и прочих звѣздах, потому что тѣ статьи из книги астрологіи; а книга астрологія взята от волхвов еллинских и от идолослужителей, и с правовѣріем нашим не сходна“.

Проте книжка, хоч і друкована, світа не побачила. Лише невелика кількість примірників її врятувалася від загибелі, і частина їх переховується нині в книгозбірнях (напр., в Московському Румянцівському Музеї), частина ж, попавши до роскольників, здобула собі тут авторитет надзвичайний (роскольники після передруковували катехизис Лаврентія Зізанія кілька разів — 1783, 1787, 1788 і останній раз 1874 р.р.) Як бачимо, московська церква, що переймала на себе ролю єдиної носительки православної науки, ролю „третього Риму", не спромоглася й на точний виклад тієї науки й не важилася випустити в світ православний катехизис. Історик російської церкви і богослов, митр. Макарій (Булгаков) висловлюється, що, здається, в Москві не розуміли тоді в належній мірі високого провідного значіння сеї книги. Дійсно, московська самовпевненість конфесійна вважала зайвим рахуватися з іншими конфесіями і тому не почувала потреби в формулованню своєї, і тим менше — чужої віри; певні наміри в сім напрямі могли виходити лише з персональнаго бажання окремих осіб чи груп *).

Обставини, за яких появився і пробував знайти ґрунт для себе катехизис Лаврентія Зізанія, ясно свідчили, що православна Україна найменше могла покористуватися в катехитичній справі від своєї православної сусідки. Дуже низький там стан усякої, а в тім числі і богословської, освіти, перевага інтересу до питань не принципіяльного, доґматичного, а обрядового, текстуального характеру—все це не давало на Московщині ґрунту для фіксації і формулювання доґматичної сторони віри. Українська православна церква мала задовольняти сю потребу своїми власними силами. Для сього вона мала більше внутрішніх та зовнішніх імпульсів, і ясно, що звідси повинна була вийти формуліровка православної конфесії.

Конечна потреба української церкви мати катехизис спонукала взятися до сеї праці одного з видатніших церковних діячів Мелетія Смотрицького. Працював він над сим з р. 1621 до 1623-го, досліджуючи ті спірні точки, що ділили нашу церкву з західними конфесіями. Але праця ся найменше надавалася до вдачі сього талановитого діяча і письменника, що був одною із сумних жертв тогочасних обставин. Коли одні з православних завоювали собі із західньої науки лише твердіший ґрунт для свого питомого світогляду, то інші, з більш хисткою вдачею, не мали сили противитися чужим конфесіональним впливам і не визначалися твердими й сталими поглядами. До сеї останньої катеґорії тодішніх цер-

---

*) Той самий російський учений каже: „Катехизис, напечатанный Филаретом, как в то время не мог быть назван выраженіем вѣрованія всей русской церкви и служить символическою книгою для всѣх ея чад, так и нынѣ не может считаться свидѣтелем о тогдашнем вѣрованіи всей нашей церкви. Это—не болѣе как сочиненіе одного литовскаго протопопа, исправленное двумя московскими грамотѣями и одобренное одним московским патріархом: в строгом смыслѣ оно может служить свидѣтельством только об их вѣрованіи" (Макарій. Исторія русск. церкви. XI, 59).

ковних людей належав і Мелетій Смотрицький, що виховувався в школах ріжних конфесій: в православній острожській, в єзуїтській віленській та в протестантських німецьких школах. Для людини з таким хистким світоглядом найменше пасувало дати катехизис з певною та ясною формуліровкою конфесіональної науки. Очевидно, се добре розумів і сам автор, і тому р. 1624 вдався він у подорож на Схід, щоб перевірити там свій катехизис та дістати для нього ухвалу східніх патріархів,—„довідатися, чи пємо ми ту саму духовну воду, яку пили наші прадіди, основники й будівничі української церкви“, — так формулував цілі своєї подорожі сам Смотрицький. Але не знайшов він на Сході, чого шукав, і лише міг константувати, що катехизис царьгородського патріарха Кирила Лукариса, даний йому для прочитання, був повний протестантських ідей. Розчарований у своїй подорожі ще й з инших причин, Смотрицький, вернувшися додому, викликав своїм проєктом катехизиса заворушення в церкві, і спроба його не дійшла до доброго кінця. Становище ще погіршилося, коли появився з друку, спершу в Женеві, а після і в Царьгороді (1633 р.) катехизис Кирила Лукариса—в певному кальвинському напрямі; сей катехизис бувшого царьгородського патріарха та колишнього церковного діяча на Україні не тільки не на користь був, але й на велику шкоду для української церкви, подаючи привід до ущипливих закидів з боку чужовірних опонентів *).

Року 1637 з друкарні кутеїнського манастиря вийшов катехитичний трактат еп. могилівського Сильвестра Косова — Дідаскалія („Дідаскаліа альбо наука, которая ся первѣй из уст священником подавала о седми сакраментах алболи тайнах“). Сей катехизис був потім кілька раз передрукований.

В другій половині XVII ст. складено в Київській академії, на основі праці католицького богослова Белярміна, короткий шкільний катехизис латинською мовою, і його скоро переклали на тодішню нашу книжну мову. Сей катехизис уживано не лише в самій академії, але й широко по-за її стінами в дяківських школах, а в першій половині XVIII ст. він був підручником для єпархіяльних екзаменаторів та місіонерів скрізь по Росії.

1685 р. видруковано в Уніві „Катехизис альбо науку христіанскую, в коротцѣ з розных авторов зобранную, в дієцезіи перемыской“.

Після всіх згаданих приватних спроб формулювання догматичних конфесіональних доктрин нарешті доконано у нас соборного формулювання православної науки віри—на київському соборі 1640 року. Тодішній голова української церкви митр. Петро Могила подав на розгляд сього собору катехизис, складений з його доручення ученим богословом ігуменом Ісаією Трохимовичем

---

*) Так само не міг служити для цілей православної церкви і „Катехизис... для простых людей языка руского в пытаніях и отказѣх“, написаний протестантом Симоном Будним і призначений для ширення протестантських ідей серед членів української православної церкви.

Козловським. Розглядові сього катехизису собор присвятив 6 днів із 10 днів своїх засідань, і катехизис врешті було ухвалено. Для більшої авторитетности катехизис переслано ще, для перегляду і ухвали, царьгородському патріархові Парфенієві, а сей, з огляду на важливість катехизиса не лише для української, але й взагалі для східньої церкви, передав його на розгляд соборові в Ясах 1643 р. (сей собор скликано з ініціятиви волоського господаря Василя Лупула для розгляду кальвинського катехизиса, який кальвини засвоювали патр. Кирилові Лукарису). Перевірений на яському соборі, катехизис Петра Могили ухвалили після царьгородський та інші східні патріархи. Головним чином через внутрішні заворушення в царьгородському патріархаті книгу видано аж 1663 р. в Амстердамі грецькою мовою, під назвою: „Ὀρθοδόξος ὁμολογία τῆς πίστεως τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς“. Після того сей катехизис чи Ісповідання віри Петра Могили ще зокрема ухвалено ієрусалимським патріархом Нектарієм, який спеціяльною грамотою рекомендував його всьому східньому християнству, а також постановами патріарших синодів — царьгородського та ієрусалимського 1672 р. Між тим у Київ своєчасно не було переслано рукопису ухваленого патріархами „Ісповідання віри“, і тому тут 1645 р. надруковано скорочений катехизис спершу польською мовою і того ж 1645 р. — тодішньою літературною українською під назвою „Собраніе короткои науки о артикулах вѣры православно-кафолическои христіянськои“. Способом свого викладу катехизис сей послужив взірцем для усіх катехизисів дальшого часу. Викладено його в питаннях („питанє“) та відповідях („одповѣдь“); складається він з трьох частин: в першій розглядається символ віри, в другій—молитва Господня, в третій—заповіді.

В „Предмові до чительника“ пояснюється, через що саме попереду видано катехизис мовою польською. Головною з „певных и поважных причин“ до того була та, „абы уста невстыдливых помовцов затамованы были. Которые, будучи неприятелми головными Церкви Всходней, діалектом полским, смѣли и важилися, розными герезіами Церков Православнокафолическую мажучи, свѣту огижати. Абы таким же діалектом... зражены и поганбены вѣчне зоставали“. Вдруге та сама книжка „на нѣкоторых мѣстцех троха обширне исправлена“, видається „діалектом руским“ для самих православних „в тот цель и конец, абы нетылко самые іереи, в парафѣях своих,... певным и уторованым способом подавали на кождый день, а найбарзѣй еднак в неделю и в дни святые; леч абы теж и свѣцкіе православные умѣючіи читати неумѣючим и простѣйшим, с повинности христіанскои єднаковым способом науку преподаючи, заправовали. А найбарзѣй родичѣ дѣтей своих. Панове челядь. Преложоные собѣ подлеглых. Особлившим єднак способом абы по школах всѣ дидаскалове яко найпилнѣй своих учнев заправовали, приказуючи и того на память учитися, што в той книжицѣ ест написано и выражено“. Для тих, хто не задовольнявся б тим коротким викладом віри та вимагав би „большей вѣдомости з писма святого, з

святых соборов и з богоносных отцев“, обіцяється „найгрунтовнѣйшую и найлатвѣйшую обширнѣй през друк науку прудко подати“,—мається на увазі повний текст „Ісповідання віри“, ухвалений східними патріархами*).

Українське видання катехизиса — се буквальний переклад з польського видання. Зміни мають характер редакційний.

Ще до появи обіцяного повного видання „Ісповідання віри“ видруковано у Львові в друкарні єп. Арсенія Желіборського нове видання скороченого могилянського катехизиса („Зобранє короткои науки о артикулах вѣры православнокатолицкои христіанскои“)—„не в иншій цель и конец: єно абысмы всѣ, единодушне, единомыслне и единогласне славячи Бога в Троици єдиного, могли и оумѣли дати справу вшелякому любопытному, а особливе иновѣрцеви, о вызнаню и сталости вѣры нашеи православнои“.

Року 1649-го катехизис митр. Петра Могили видруковано у Москві в перекладі на мову славянську („Собраніе краткія науки о артикулах вѣры, сирѣчь о догматѣх или о преданіях вѣры православно каѳолическія, христіанскія: артикул бо по словенску преданіе или собраніе толкуется). В сім виданню маються, попереду Могилянського катехизиса, де-які додатки (символ патр. Афанасія александрійського, короткі катехизичні виклади Анастасія антіохійського, Кирила александрійського та інш.). Переклад досить близький до оригіналу,—ріжниці повстають головно там, де вини-

---

*) Для прикладу подаємо кілька витягів з артикулу про церкву: „Пытанє: Который єст девятый артикул? Отповѣдь: В єдину святую Соборную Апостолскую Церков. — Питанє: Много речій научает тот артикул? Отповѣдь: Чотирох. Напрод, иж Єдина святая Соборная Апостолская Церков облюбеницею Христовою єст, о чом так мовит апостол: Богом вас пошлюбил, чистую Панну ставити, Єдному мужу Христови. При том єдна єст вѣра, єдино крещеніе, єдин Бог, а за тым и єдина єст правдивая церков. — Питанє: Што єст церков? Отповѣдь: Церков єст собранє вѣрных Божіих, в имя Іисуса Христа згодных в вызнаню вѣры, и науцѣ апостолской по всем свѣтѣ, яко члонков в єдином Тѣлѣ Христовом, под Єдиною Головою самого Господа нашего Іисус Христа и в послушенствѣ належном найдуючих ся. — Пытанє: Чого по вторе тот артикул научает? Отповѣдь: Научает, иж тая церков соборная от жадного з людей не мает мѣти назвиска своего толко от самого Христа, который еи кровію своею найдорожшею сам откупил и вѣчнє собѣ пошлюбил, и сам головою єи яко власного Тѣла єст. — Чого потретє научает тот артикул? Научает, иж фундаментом и головою никт иншій єст церкви святой, толко Христос Господь, яко писмо святое учит: албовѣм фундаменту иншого никт заложити не может, окром того, который заложеный єст, который єст Іисус Христос. На иншом мѣстцу: все поддал под ноги Єго, а Єго дал головою над всею церквою, которая єст тѣлом єго. На иншом мѣстци: он єст головою тѣла церковного, который єст початком первородным з мертвых, абы он межи всѣми продковал. И на иншом мѣстци: Албовѣм муж єст головою женѣ, яко и Христос єст головою церкви. — Пытанє: Чого четвертаго научает тот артикул? Отповѣдь: Учит того, абысмо церкви святой, яко матцѣ нашей, вшелякое послушенство отдавали, ведлуг росказаня Христового, гды мовит: а если бы их неуслухал, повѣж церкви, а єсли бы церкви неуслухал, нехай ти будет яко поганин и мытник. Мает церков тую повагу не тылко простых людей и клириков, але єпископов и архієпископов найболших на Соборѣ Вселенском ведлуг выступков их карати и деградовати, будучи сама филяром и утверженєм правды. Также писмо святое выкладати и учители аппробовати“.

кає справа ріжниці двох світоглядів, українського й московського, на обряд церковний. Напр., на запитання: „Коим образом знаменіе святаго креста на себе полагати?“ відповідь в українському катехизисі дається коротка, обмежуючись зазначенням самої форми хреста, в московському ж катехизисі викладається подробно внутрішнє значіння ріжних рухів, якими покладаємо хрест на себе; очевидно, та більша докладність викликалася актуальністю сього питання на Московщині, змаганням про „двоєперстіє“ та „троєперстіє“. Єсть ріжниці і в самій формі хреста: український катехизис наказує класти пальці на чоло, на плечі та „на перси“ (на груди), а московський — на чоло, на плечі та на живіт („потом кладем руку на живот, исповѣдующе снитіе Его (Христа) на землю, и еже в пречистѣм чревѣ Богоматери безсѣменное его зачатіе, той бо пройде утробу ея яко солнце стекло, невредив ключа дѣвы рожеством своим“). У відповіді на питання про порядок обряду в тайні хрещення наказується в українському катехизисі промовляти хрещальні слова „с трояким ораз погруженєм, або поливанєм“; в московському катехизисі коротко зазначено, що „тая бо словеса с трема погруженіи совершают крещеніе“,— се-б то спосіб охрещення через поливання тут одкидається. В іншому переклад московський має в собі досить недокладностей, що походять через незрозуміння перекладчиком української мови. Напр., слова українського оригіналу: „Господа Бога просити за всѣ преложоные, за короля, за сенат и за всю Речпосполитую“ (се-б то за польську державу) перекладено так: „Господа Бога просити и молити за вся иже во власти суть, за царя же и за синклит, и за всю общую вещь“.

Коли врешті появилося амстердамське, грецькою мовою, видання „Православного Ісповідання“ Петра Могили, то з наказу московського патр. Йоакима 1685 р. перекладено його на мову славянську.

„Православне Ісповідання“ Петра Могили залишається досі символичною книгою православної церкви. Проте вже скоро по смерті Могили де-які латинські письменники (напр., єзуїт Феофіл Рутка, Суша, Стебельський), а після й де-які московські ортодокси накидали йому католицький характер поглядів і взагалі і що-до „Ісповідання віри“ зокрема. Закиди сі не мають підстави. Проти них говорять все життя й діяльність митр. Петра Могили. Все життя приймав він найгарячішу участь в боротьбі за православну віру, — і літературною працею, і своїми політичними виступами в оборону віри, коли їздив у Варшаву на сойм та виявляв там енергійну акцію в православному напрямі. Привід до старих та нових сумнівів що-до православія П. Могили подав його метод боротьби з чужими конфесіями — боротьби їх власною зброєю, на підставі джерел латинських. Митр. П. Могила широко користувався західними джерелами, як разом з ним користувалися тим і інші письменники тогочасні, які не викликають сумнівів що-до певности своїх православних поглядів. Як справедливо визнає біограф митр.

П. Могили проф. Степан Голубєв, факт такого користування чужовірними джерелами пояснюється натурально умовами тодішнього релігійного життя. В той час Захід значно випередив східні сторони розвитком духового життя. Широкий розвиток освіти (школи та университети) мав натуральним наслідком розвиток церковно-богословської літератури, що зокрема розвивалася і в напрямі систематизації догматичних вірувань (катехизиси) і обряду (бревіарії, ритуали). Православним українцям зручно і потрібно було використати сю наукову зброю. Для сього багато з них добували освіту в закордонних колеґіях та университетах, а повернувшися додому, використували закордонну науку в інтересах православної віри, головним чином в полємічних своїх творах. Таке уживання західних наукових засобів для потреб українського православія було зручне і слушне через те, що де-якими точками православна наука схожа з католицтвом (напр., що-до визнання образів, мощів та инш.), иншими ж — з протестантством (неґація папського першенства); тому, полємизуючи з протестантами, православні церковні письменники користувалися ученими працями католиків і, навпаки, коли їм треба було звертати свою полємику проти католиків, вони користувалися працями протестантів. Петро Могила, ставши на чолі української церкви в час напруженої боротьби православія з нападами чужовірних конфесій і добре розуміючи силу наукових засобів в тій боротьбі, широко використовував здобутки західньої науки в інтересах православія. Але то було користуванним чужими формами, слушними чужовірними засобами, а не самим змістом конфесійної науки. Своїм змістом церковні твори митр. Петра Могили суто православні і зокрема його „Ісповідання віри“ авторитетними голосами східних патріархів визнане за символичну книгу для всієї Східньої Церкви.

„Ісповідання віри“ митр. Петра Могили було символичною книгою для російської церкви та залишилось в такім значінню і для церкви української. До 1867 р. „Ісповідання віри“ було одним з обовязкових предметів у російських духовних школах. З сього ж часу російська православна церква фактично користувалася катехизисом московського митр. Филарета (Дроздова), і сей катехизис власне й став для російської церкви символичною книгою, що замінила собою „Ісповідання віри“ митр. Петра Могили.

IV.

КАНОНИЧНІ КОДЕКСИ.

Церква руська, ставши органичною частиною церкви вселенської, натурально мала прийняти всі загальні церковні закони, що були чинні в церкві вселенській. В час охрещення Руси законодавство вселенської церкви завершило свій зріст в головнійших основах, прийняло вже певні кодифікаційні форми, і зміст його було вже освітлено та поглублено шляхом коментаріїв.

Номоканони — Кормчі книги.

Законодавчих кодексів вселенської церкви було в сей час вже два — грецькою мовою: Номоканон Йоана Схоластика та т. зв. Номоканон Фотія. Номоканон Йоана Схоластика, адвоката антіохійського, а після—патр. константинопольського (665—578 р.р.), складається з двох частин. Перша частина—се збірка правил апостольських, чотирьох вселенських та шости місцевих соборів і св. Василія Великого. Канони сі уложено систематично з поділом, по змісту, на 50 титулів (одділів). Друга частина сього Номоканона складається з новел імпер. Юстиніяна в справах церковних, і їх поділено на 87 титулів. Збірку з назвою Номоканона патр. Фотія уложено невідомим автором ще в половині VI в., доповнювано після ріжними авторами та остаточно доповнено й зредаґовано р. 883 правдоподібно патр. константинопольським Фотієм. Номоканон Фотія складається так само з двох частин. Перша частина хоча властиво й називається номоканоном, але канони тут не наводяться текстуально, а лише вказуються,—се власне систематичний показчик до другої частини, що містить самий текст правил у хронологичоому порядку і називається—Сінтагма (Σύνταγμα). Номоканон патр. Фотія містить правила всіх соборів і всіх отців і уявляє з себе повний каноничний кодекс вселенської церкви, як він склався до кінця IX-го століття.

Сі каноничні збірки появляються у нас скоро по охрещенню Руси — і в оригіналах грецьких, бо серед нашої ієрархії було багато елємента грецького, і в славянських перекладах. В найдавнійший час сі збірки не мали у нас певної назви; в початку рукопису звичайно писалася перша стаття без заголовку для цілої книги. Назва — Номоканон — появилася вже, мабуть, у монгольську добу; більш уживаною стала назва — Кормча книга або Кормчі книги (по славянському „кормило“ значить — стерно). Походження сеї назви пояснюється тим, що св. отці (Василь Вел., Йоан Золотоустий та інші) в своїх писаннях рівняють церкву з кораблем на хвилях житейського моря, а правила християнського життя стають її за спасенне стерно (кормило); часом в початку старих

Кормчих малювали корабель на морі, а біля стерна стоїть Спаситель. Звичайно назва писалася ток: „Книга, глаголемая кормчая, рекше правило закону, грецким языком номоканон“.

На мову славянську східний каноничний кодекс перекладено в перші ж часи, коли славяне почали приймати християнську віру. В паннонському житті св. Мефодія говориться, що наприкінці свого життя († 885 р.) він переклав, разом з Біблією та деякими творами св. отців, і „номоканон, рекше закону правило“. За оригінал того перекладу певнійше можна вважати Номоканон Йоана Схоластика. Не кажучи вже про те, що авторитет імени патр. Фотія надано Номоканонові в XIV титулів вже аж перед самою смертью св. Мефодія, саме те імя було досить дражливим на Заході, де власне й працював серед славян св. Мефодій; в Фотієвому Номоканоні містилися правила і трульського собору, що його на заході не визнавали. Се мало схилити св. Мефодія дати перевагу Номоканонові Схоластика, тим більш, що сей Номоканон був коротший і тим самим для перекладу, особливо на ті часи, зручніший.

У нас каноничні кодекси в перекладах з грецької мови появляються ще на зорі християнства. На жаль, рукописи каноничних збірок того часу не дійшли до нас з причини тяжких лихоліть, які переживала Україна від найдавнійших часів. Як інші наші памятки письменні (літописи, слово о полку Ігоревім) заховалися в пізнійших списках та в північній московській стороні, так само в пізнійших списках і також на півночі заховалися й перші наші Номоканони. Але маємо відомости, що вони існували ранійше, ще за перших наших християнських князів. Новгородський чернець Зіновій, ученик Максима Грека, в XVI ст. свідчив, що йому доводилось бачити два списки Номоканона, з яких один написано в Новгороді за кн. Ярослава, сина Володимира В., а другий —за Ярославового сина Ізяслава („Истины показанія“, 995, 993). І дійсно, новгородський чернець Кирик, що в першій половині XII в. звертався з каноничним запитанням до свого єпископа, наводить кілька витягів з Номоканона в повному й точному славянському перекладі. Значить, славянський переклад Номоканона вже тоді уживано. Факт сей пітвержується складеним р. 1142-го описом майна одного афонського манастиря (Ксілурґу), до якого опису заведено кілька руських книг, в тім числі один Номоканон, —очевидно, занесений на Афон ченцями з Руси ще до часу монгольського.

До нас дійшли славянські списки Номоканона вже пізнійшого, та все ж досить давнього, часу. Такий список Номоканона Схоластика в Московському Румянцівському Музеї по опису № 230. Конець рукопису, де звичайно буває дата написання, не заховався. Характер письма дає підстави однести рукопис до XIII в., а мова та зміст свідчать про значно давнійше походження оригінала сього списку і дозволяють вважати за первісний оригінал його — переклад св. Мефодія, первоучителя славянського. Що оригінал вийшов з Болгарії, про те свідчать додаткові статті в руко-

пису, — статті безперечно болгарського походження. Тут, напр., уміщено болгарську компіляцію „Еклоги“ імператорів Льва і Константина — т. зв. „Закон Судный людем“, уривки з твору болгарського пресвітера Козьми (X ст.) проти болгарських єретиків богомилів та інші дрібні статті правдоподібно болгарського походження.

Найстарший список Фотієвого Номоканона заховувався в московській синодальній бібліотеці (№ 227) і подробно описаний проф. А. Павловим в його монографії „Первоначальный славяно-рускій Номоканон“ (р. 1869). Сей Номоканон перекладено з оригінала ще до-Фотієвої редакції, бо тут ще не має ні правил двох константинопольських соборів, що відбулися по справі Фотія, ні передмови Фотія, що міститься в Номоканоні його редакції. Проф. Павлов вважає, що переклад Фотієвого Номоканона виконано за вел. князя Ярослава — „книголюбця“, про якого літопис свідчить, що він перекладав з грецької мови багато потрібних книг. Але такий здогад ледве чи можна вважати за певний з огляду на те, що коли б сей Номоканон перекладався на Русі за часів кн. Ярослава, себ-то більш як через сто літ по смерті патр. Фотія, то за оригінал для перекладу, безперечно, було б взято вже останню, Фотієву, редакцію, яка за той час стала вже офіціяльним каноничним кодексом східньої церкви. Проф. Є. Голубинський слушно вважає, що переклад Номоканона в XIV титулів зроблено ранійше і саме — в Болгарії; через те, що Номоканон Схоластика містив церковні канони не в повному їх складі, болгари, бажаючи мати повний каноничний кодекс, натурально, подбали про переклад повнійшого оригіналу, яким був Номоканон XIV титулів; охрестились болгари 864—865 року, зредаговано Номоканон Фотієм 883 р.,—таким чином, коли в Болгарії Номоканон XIV титулів перекладався до р. 883-го, то за оригінал мали взяти не остаточну редакцію, якої ще не було, або вона ще не була росповсюджена, а попередню, — саме ту, яку маємо у спискові московської синодальної бібліотеки.

Цілком ясно, що руська церква бажала користуватись повним каноничним кодексом вселенської церкви, а також і тими коментаріями на канони, що появилися в XII в. та мали дуже велике практичне значіння. Все те й дістала вона в другій половині XIII ст. Митр. київський Кирил III, довідавшись, що в Сербії появився новий переклад номоканона з коментаріями, доконаний першим автокефальним архиєпископом сербським св. Савою, та що сей переклад прийнято і в Болгарії, звернувся до одного болгарського деспота (удільного князя) Якова Святислава з проханням прислати йому на Русь список сього перекладу. Святислав вволив се прохання митрополита і прислав йому Номоканон, списаний з примірника болгарської патріархії. Новий номоканон містив у собі такі джерела церковнаго права, яких ще не було у нас, а саме: правила двох константинопольських соборів (861 та 879 р.р.), що були за патріарха Фотія, постанови константинопольського патріаршого синоду — в більшості по шлюбних спра-

вах, новели імп. Олексія Комнена та каноничні трактати де-яких авторитетних грецьких ієрархів. Митр. Кирил ознайомив з сею книгою собор єпископів 1274 р. В своїй промові на сьому соборі митрополіт, зазначаючи „неустроенія в церквах“, „несогласія многа и грубости“, пояснював, що те все походить „от неразумных (себ-то незрозумілих) правил церковных, помрачени бо бѣаху прежде сего облаком премудрости іелиньского языка, нынѣ же облисташа, рекше истолковані быша, и благодатью Божіею ясно сіяют, невѣдѣнія тьму отгоняюще и все просвѣщающе свѣтом разумным и от грѣх избавляюще“. Слова сі де-хто з учених канонистів поясняли в тім розумінню, що доки не дістав митр. Кирил III славянського Номоканона з Болгарії, не було на Русі славянського перекладу канонів, які приступні були в грецькому оригіналі лише для ієрархів з роду греків, а для решти населення тубольного вони „помрачени бѣаху облаком мудрости іеллинскаго языка“. Але, як справедливо завважив проф. А. Павлов, таке розуміння сих слів — не слушне. Митр. Кирил III лише буквально повторив на соборі ті слова, які ужив сам перекладчик архиєп. Сава в кінці (в післямові) свого перекладу. Архиєп. Сава в початку XIII ст. вже знав славянський переклад Номоканона, доконаний ще 200 літ тому славянським первоучителем св. Мефодієм; тому в устах його слова сі треба розуміти так, що для славян тоді взагалі трудно було розуміти канони; перекладені буквально і через те не зовсім ясно з грецької мови та невитолкувані відповідними коментаріями, сі канони справді були для славян „потьмарені хмарою мудрости грецької мови“, — се й спонукало архиєп. Саву взятися до яснійшого перекладу та ще й з коментаріями до його. Він дійсно й переклав Номоканон з коментаріями Аристина (подекуди — Зонари). Очевидно, те саме значіння надавав тим словам і митр. Кирил III, коли повторив їх, діставши каноничний кодекс в новому перекладі та з коментаріями; в його словах не можна добачати свідоцтва, що у нас до того часу не було славянського перекладу Номоканона: з них видно лише те, що той Номоканон творив певні труднощі для зрозуміння і головно тому, що він не мав коментаріїв.

Номоканон в перекладі св. Сави став основою, з якої почали свій родовід дві дальших редакції чи — чи як їх називають — фамілії Кормчих. Один список з сього перекладу зроблено 1284 р. для рязанського митр. Йосифа і положено в рязанському кафедральному соборі „на увѣдѣніе разуму и на послушаніе вѣрным и послушающим“; другий список зроблено між 1294 та 1299 р.р. по волі Новгородського князя Дмитрія для новгородського архиєп. Климента та положено в софійській церкві „на почитаніе священником и на послушаніе крестьяном“. Перший тип — точна копія сербської Кормчої, без усяких місцевих додатків. Другий тип — софійська кормча — уявляє вже досить самостійну композіцію сербського оригіналу з тим „Фотієвим“ Номоканоном, що був у нас до кирилового часу, і має свої оригінальні властивости. Порівнюючи з сербською Кормчою, яка має скорочений текст правил,

уложений та витолкуваний Аристином, софійська Кормча заховує повний текст правил, як у „фотієвому“ Номоканоні, що був у нас до митр. Кирила, з тією лише одміною, що конець правил звичайно одкидався і до такого урізаного тексту приписувалося коментарії з нової, сербської Кормчої. Друга особливість „софійської“ фамілії полягає в тому, що вона містить місцеві — руські каноничні памятки, яких не має в списках сербської фамілії. З сих двох прототипів робилися в дальший час списки з більшими чи меншими варіяціями, але з захованням основного типу своєї фамілії.

Сінтаґма Властаря.

Українська церква мала фактичну можливість вживати дуже зручний для користування каноничний кодекс з алфавитним показчиком (по славянському алфавиту) — Сінтаґму солунського ченця Матвія Властаря (XIV ст.). Сей збірник містить алфавитним порядком всі предмети, які єсть в церковних правилах та законах державних, що торкаються церкви. Відповідно кількості букв грецького алфавиту, збірник має 24 розділи, означені по порядку грецькими буквами од „α“ до „ω“, — з якої літери грецькою мовою починається назва даного предмету, під такою в розділі буквою він міститься.

На мову славянську Сінтаґма перекладається, принаймій — в часті, ще в XV ст. і повніще — в XVI. Але, перекладена дослівно з грецької мови та з росподілом матеріялу в порядку не славянського, а грецького алфавиту, Сінтаґма славянська не була таким зручним номоканоничним словником, яким була Сінтаґма грецька. Тому повстала спроба реформувати славянський переклад. Московський царь Іван Грозний, прочувши, що такий кодекс виготовлюється на Молдавщині, звернувся 1556 р. до молдавського господаря Олександра (1522—1568) з проханням, чи не міг би він розшукати й прислати йому список з такої Сінтаґми. Господар доручив ту справу єп. романському Макарієві, і р. 1561 вислано було список Сінтаґми до Москви, але він до Москви не дійшов і задержався у львівському Онуфрієвому манастирі. Як видно з передмов до Київского Номоканона (з початку XVII ст.), списки Властарової Сінтаґми були у нас популярні. Кандидатам не лише єпископства, але й священства ставилося в обовязок мати у себе серед інших каноничних книг і Сінтаґму Властаря. В передмові до другого видання (Захарії Копистенського) Київського Номоканона читаємо: „и да не поставляется епископ или же іерей, паче же духовный отец, аще сих книг (серед яких згадано, як „зѣло потребную“, Сінтаґму Властаря) не стяжет, и от них уразумлен не обрѣтается“.

Каноничні кодекси Никона Чорногорця.

Крім збірників з церковними законами в повному складі, вживалися ще й такі збірки, в яких були не всі, а лише де-які

церковні закони, що вписувалися сюди частинно, в уривках, без певного порядку й звязку. Такі були збірки (XIII—XIV ст.) Никона Чорногорця — Пандекти і Тактикон, що містять в собі багато правил та законів в ріжних справах церковного, здебільше чернечого, життя.

Елементи світського права в Кормчих: Еклоґа, Прохирон, Закон судний людем, Руська Правда.

Славянські Кормчі, як і грецькі Номоканони, містили в собі, крім правил церковних, ще й витяги з цівільних законів, перш за все ті, що були в грецьких Номоканонах, — витяги з новел Юстиніянових, що належали до справ церковних. Ориґінальну властивість Кормчих славянських складала присутність в них збірок державних законів самого цівільного змісту. Бачимо тут **„Закон судний людем“** — болгарську компіляцію з византійських джерел цівільного права. Міститься тут переклад **„Еклоґи“** імпер. Льва Ісаврянина й Константина Копронима під загол.: „Леона царя премудраго и Константина... главизны о совѣщаніи обрученія и о брацѣх и о иных различных винах“ (ориґінал, складений 741 р., містить в собі постанови цівільного права — про шлюб, опіку, спадкоємство та карного права — про злочини, кари), переклад **„Прохирона“** імпер. Василя Македонянина, під загол.: „Закона гражданскаго главы различны“ (ориґінал 870 р. імператора Василя Македонянина для доповнення „Еклоги“), переклади новел імпер. Олексія Комнена та інші. Особливою популярністю користувалася юридична памятка під назвою „Закон судный людем“ — компіляція, невідомо ким і коли складена для болгар на основі „Еклоґи“; се так само не церковний, а карний устав (переробка одного з розділів грецьких державних законів), що має назву „Судебника царя Константина“ (себ-то імпер. Константина Великого). Сі збірки цівільних законів увійшли в Кормчі з огляду на особливі відносини церкви до цівільної громади в новоохрещених країнах. Церква приносила сюди не лише віру, але й певні форми горожанського життя і на те життя впливала. Напр., царьгородський патр. Фотій в свойому посланні до болгарського царя Михаїла подавав йому не лише науку віри, але й поради державно-адміністративного характеру. Грецькі єпископи дають поради вел. кн. Володимирові в справах суто-цівільних,—напр., радять йому карати рвзбійників, і провадяться при тому грецькими цівільними законами (статтями Прохирона). То ж натурально, що витяги з тих законів попадали до наших Кормчих в додаток до законів церковних та церковно-цівільних. Слідом за збірниками византійського церковного права містилися в Кормчих і національні цівільні закони, що належали в певній мірі до справ церковних, — як Церковний Устав кн. Володимира, Церковний Устав кн. Ярослава, устави удільних князів, або й зовсім світські, як Руська Прав-

да та інші. Як не всі, що містилися в Кормчих, закони грецьких імператорів могли вживатися в обставинах нашого життя, дуже відмінного від грецьких обставин, то стали появлятися, здебільшого на Московщині, спеціяльні збірки з іменем „Мірила Праведного“, де містилося лиш де-що з грецьких царських законів, лише витяги з них. Сі збірки складалися переважно для суду і мали значіння практичне, — сама назва вказує на їх призначіння для суду; між заголовком та самим збірником містилася спеціяльна наука для суддів з витягами із св. Письма, соборних правил, творів св. отців і ін.

Характер впливів византійського права.

Ширення византійських юридичних норм мало велике значіння для правосвідомости стародавньої Руси. Нові юридичні норми виявляли певний вплив на тогочасні погляди правні, і під тим впливом вироблялися свої, національні норми законодатні. Основуючись на византійських державних законах, тодішня ієрархія (переважно грецька та болгарська), як видно із вище наведеного прикладу, захожувалася схилити князів до зміни тубольних постанов і звичаїв, що не відповідали церковним правилам та законам византійських імператорів.

Не можна сказати, що той вплив византійського законодавства на християнізоване громадянство приймався цілком пасивно. З того ж самого історичоого прикладу — спроби нової ієрархії вплинути на кн. Володимира в справі кар на розбійників — видно, що моральне чуття українського князя обурювалося проти заміни звичайної „віри“ (штрафу) карою на горло, — і князь відповідав єпископам, що він „боїться гріха“; але єпископи покликалися на божественне значіння византійського кодекса.

Найбільш характерна риса визаитійського законодавства полягала в органичному сполученню прав світської і духовної влади. На протязі всієї византійської історії світське і духовне право зрослися і утворили одно спільне законодавство, типовим виразом якого і був византійський Номоканон. В цім сполученню основ світського і духовного права і лежить зерно тієї церковно-державної сістеми, що підклонює церкву до службової ролі на користь державній, політичній владі. Ся система, що створила в Византії єдність спільного церковно-державного орґанізму, в повній мірі позначилася після на Московщині, а саме в формі московського самодержавія, що не лише підклонило собі церкву, а й поглинуло її собі на користь — виключно й безмежно. Але треба сказати, що в тім було не стільки натурального впливу византійського права, скільки зловживання тим правом. Коли б на московському національному грунті не було сприятливих елементів для певної ґіпертрофії византійської державної системи, то й наслідки безперечного византійського впливу не прийняли б та-

кого характеру та таких розмірів. Що-до церкви української, то доля судила їй довший час перебути в межах держави з чужовірною владою та підлягати чинности іншого державного права, і се вже само по собі виключало безпосередню правотворність чужовірного права у внутрішних відносинах церкви. Тому церква українська не зазнала до самого краю того негативного впливу византійської державно-правної системи. Лише за останні два століття, в добу політичної й церковної неволі України, виявила свій роскладовий вплив на життя української церкви система московського цезаропапізма; але негативні наслідки того впливу не мали значіння органичного, а лише зовнішнє, поверхове: вони не викорінили питомих церковно-національних традицій та не перетворили свідомости церковної громади української.

Український тип Кормчих.

З бігом часу, в міру того, як на півночі формувалися московська народність та московська державність, і єдина руська церква, що була під проводом митрополіта київського, ділилася фактично і формально на дві окремі церкви, поруч з тим набірало місцевого національного значіння і церковне законодавство та відповідно модифікувався склад Кормчих — ріжно на Україні та на Московщині. На Україні появляються Кормчі місцевого походження, які, побіч з загальним каноничним кодексом, містили статті, що належали виключно до української церкви. З українських Кормчих чотири характерних списки XVI ст. переховувалися в Московському Румянцівському Музеї, і з них особливо звертає на себе увагу Кормча, списана з примірника, виготованого р. 1286-го для Володимира Васильковича, що княжив у Володимирі на Волині і помер 1289 р. Кормча XV в. єсть в Нац. Музею у Львові і Кормча XVI в. — у Львові ж, в університетській бібліотеці. В цих Кормчих, крім загального каноничного матеріялу, містяться памятки що-до правного становища української церкви; між тими памятками найбільш звичайні: послання 1415 р. українських єпископів до митрополіта Фотія, де вони зрікаються підлягати його юрисдікції; соборна грамота, того ж року, українських єпископів про вибір та посвячення Григорія Цамблака на митрополіта київського; окружна грамота, того ж року, вел. кн. Олександра-Витовта про одділення київської митрополії од московсьної; грамота короля польського Казимира IV литовському, руському і жмудському духовенству та іншим станам держави; Судебник того ж короля, 1468 р., даний Литві й Русі; устави про права православного духовенства на Литві й т. ін. Як видно звідси, українські Кормчі мали характер ріжнородних юридичних збірників, де поруч з законами церковними, містилися й державні закони не тільки про справи церковні, але й загального правного змісту (напр., Судебник короля Казимира IV).

Значіння Кормчої книги.

Кормчі книги стають для нас важливим джерелом церковного права. В судах церковних Кормча книга була практичним кодексом як для духовенства, що той суд творило, так і для всіх членів церкви, що визнавали той суд; таким чином, як памятка права, вона містить в собі ціннійші джерела для виявлення обсягу й значіння церковної юрисдікції в нашому старовинному праві. Кормчі містили в собі також і світське законодавство византійських імператорів, і через сі книги переходили в життя норми світського византійського права, діставали санкцію в наших закодатних актах; таким чином, Кормчі книги фактично були у нас засобом пропаганди нових норм горожанських взаїмовідносин, властивих християнському народові.

Люблинська Кормча.

Кормчі множилися через переписування, а сей спосіб мало давав ґарантій проти псування текста малописьменними перепищиками. Тому натурально виникало питання про поправлення тексту Кормчих. На Московщині пробували дати собі раду тим способом, що рівняли тексти ріжних списків, вибіраючи поправнійший; але при тім не було певного критерія для поправности текста, і все залежало здебільшого од випадковости тих чи інших текстів та від субєктивних інтенцій справщиків. В половині XVI в. учений Максим Грек пробував у Москві перевести основну ревізію церковних книг по грецьких оригіналах, але за свої спроби був засуджений, як єретик, та засланий під догляд в Сергіїв Троїцький манастирь. Спроба справити текст Кормчої через порівняння з самим оригіналом виникає на Україні. Взявся за се діло р. 1694-го люблинський священик Василій, поставивши собі завданням порівняти Кормчу софійської редакції з латинським перекладом Номоканона і Сінтаґми патр. Фотія, по виданню Гервета (в Парижі 1561 р.). Рукопис свящ. Василія переховувався в Московському Румянцівському Музею *).

Перед самим текстом свящ. Василій подає досить широку красномовну передмову, в якій описує сумний стан церковної справи на Україні, підупад церковної дисціпліни, псування церковних книг, особливо ж церковних канонів, попсованих

---

*) Люблинську кормчу описано А. Востоковим (Опис. рук. Румянц. Музея", № 237) та О. Павловим („Кормчая люблинскаго свящ. Василія" в „Памятниках русской старины", т. VIII).

малописьменними перепищиками „не точію в словеси, но и в силѣ“ *).

Славянська Кормча, що визичив її о. Василій з унівського манастиря, належала до т. зв. софійської редакції Кормчих: вона містила в собі переклад повного тексту церковних канонів, що вживався у нас аж до часу, коли митр. Кирил III (р. 1262) дістав нову славянську Кормчу, в якій канони Східньої церкви викладено було скорочено, з коментаріями Аристина. Сі толкування ще за того ж митр. Кирила III було приписано до повного тексту правил, при чому сей текст в більшості правил скорочено (власне— урізано, часом спочатку, часом в кінці), а подекуди і зовсім замі-

---

**) Після короткої передмови про колишній розвиток християнської церкви свящ. Василій так описує теперішнє її становище: „Видя же враг и добру ненавистник діавол, яко рог его сим духовным сжат серпом, въста иною на православных козню, сътвори убо мало тишины, даже лѣность и нерадѣніе и о божественых догматех и о преданіях благочестивых въвед, всѣх празности и миролюбіа наутит. Сему ж съдѣавшуся, вся наша ниспадаху: „въсташа бо, по божественному апостолу глаголющу, человѣци, самолюбцы, сребролюбцы, величави, горди, сластолюбцы паче, нежели боголюбцы, имуще образ благочестія, силы же его отвергшеся“. Не точію же в мирскых человѣцех обрѣтеся, но паче в духовных, ихже именует Писаніе свѣт миру, сиреч, святителех, пастырех и іереех... Погибе вѣра, погибе наказаніе, погибошя училища дѣтем, погибоша исправляющіи божественнаа писанія, погибоша поучающеися в православных догматех“... Одною з головних причин сього церковного підупаду було нехтування тими джерелами, звідки мали черпатися основи церковного права. „Не туне убо, православный читателю, прійдох на сия словеса, но самовидец сый предреченным, не могох ся, взираа на хуленіа богоборных еретик, удержати, иже въсташа на православную вѣру нашу и узаконеніе; вина ж сицевым никто ж, точію нерадѣніе наше. Възри убо, аще не лѣностен еси, обрящеши ли гдѣ правѣ исписанную без всякаго порока в церквах святых книгу? Обрящеши ли чин и послѣдованіе по указанному святых богоносных отец взаконенію? Обрящеши ли суд и отмщеніе в вещах церковных, или строителя, начальника, право исправляюща слово истины, и по чину вся бывающая в церкви? Но вѣм, яко неудоб обрѣсти возможеши не точію в соборных градскых церквах, но ниж епископіях, паче ж ни в монастырех. Виждь убо, аще не плачу достойни суть сие окаанные времена нашя, в няже, увы, достигохом“. Далій автор росповідає історію своєї праці. „Но якоже преди рекох, яко не всуе понудихся на сіа словеса: понеже обитающѣ ми зде не множае лѣт четыри, не видѣх ни по единому ж при церкви божественной исправляющаго и побаряющаго по словеси истинѣ, дабы кромѣ всякаго смущенія прибышя лучшая, изобрѣтох по испрошенію каноны или правила святых отец вселенских соборов, також и помѣстных, от честныя обители Уневскія и подвигся, совѣтом и попеченіем христолюбиваго братства, в сию книгу исписах. Но ни та самаа книга, испрошенная от Унева, яко ж преж рѣх, обрѣтеся не потребующи исправленія, не точію в словеси писца, но и в силѣ не съгласующаася. Сего ради елико мощно, исправися от нѣякое латинское почасти, обаче ж нелестное, древнѣйшаго и зависти всякоя чюжаго списаніа типарным художеством парижскаго, лѣта по воплощеніи Христовѣ 1561. И написася Божіею помощію мною многогрѣшным рабом Христовым іереем Василіем, церкве Преображеніа Господня в Люблинѣ предстателем лѣта по рождествѣ Господа нашего Іс. Христа 1604, мѣсяца іюля третего дня, при державѣ великато короля полскаго, Жигмонта третего, не сущу тогда епископу на Холмѣ, отступленіа ради, но точію екзарху великаго престола Константинопольскаго кир Гедіону Балабану, епископу лвовскому, творящу того времени попеченіе всѣм церквам. Прочитающіи ж или переписующіи прощеніа всякаго сподобляйте. На прочаа же и сами, братіе о Христѣ возлюбленная, нелѣностиви будите“.

нено новим скороченим текстом. Все це мав завважити о. Василій, зрівнюючи унівську Кормчу з парижським (латинським) виданням грецького каноничного кодекса. Щоб виправити славянський текст канонів по латинському перекладові з оригінала, він в одних випадках приписував на крисах свого рукопису особливі уваги про те, що в славянській Кормчій було пропущено проти первісного повного тексту правил. Напр., до кінця 4 правила Трульського собору він приписує: „Здѣ читай в Дѣяніях зачало и толкованіе Златоуста на той же канон. Обрящеши убо се в иных правилех“. 16-те правило Трульського собора в повному тексті дійсно кінчається досить довгим витягом з книги Діянь Апостольських та з коментаріїв на неї Златоустого, при чому виписку сю приведено на доказ того, що диякони, про яких говориться в книзі Діяній, ріжняться од дияконів, що служать при таїнствах. Одсилаючи в таких випадках своїх читачів до „иных правил“, о. Василій, очевидно, гадав (помиляючись), що єсть такі Кормчі з коментаріями, в яких канони подаються повним текстом, як у парижському виданню (справді ж повного славянського тексту правил з коментаріями не було). Проте він і сам часто доповнює пропуски в старославянському перекладі правил своїми власними перекладами—із латинської книги Гервета*).

Єсть приклади і цілковитої заміни старого перекладу новим. В де-яких місцях переклад лише роспочато, та до краю не доведено, часом полишено в рукопису чисті місця, а на полі подано лише числа (№№) пропущених правил. Опущено і всі ті правила, що в софійських Кормчих викладено їх в скороченому (Аристиновому) тексті — тому новому сербському перекладі, який дістав митр. Кирил III від болгарського князя Якова - Святислава. На сі пропуски й натякав о. Василій останніми словами своєї передмови: „прочитающіи ж или преписующіи прощеніа всякаго сподобляйте, на прочаа же и сами, братіе о Христѣ возлюбленная, нелѣностиви будете“. Але охочих продовжувати працю о. Василія не знайшлося — аж до друкованого видання Кормчої.

Що-до коментаріїв на канони, то о. Василій повинен був переписувати лише ті, що знаходив у свойому славянському оригіналі — в унівській Кормчій. Поправляти їх по латинському виданню Гервета він не міг, бо в цім виданню були лише Вальсамонові коментарії, не знані нашим Кормчим. Проте о. Василій

---

*) Переклав він, напр., пропущений в софійських Кормчих такий конець 19-го правила Карфагенського собору: „Аще же на вселенскій роковий събор не пріидет (обвинувачений єпископ), дабы ся скончала справа его, той сам съпротивно оклеветанію да будет осужен (на полі поправка: „да судится“). В то же время да не причащается ниже в дому, ниже в церкви, ниже в парохіи. Аще же оклеветаний епископ, ту сый, исправленіа просит еже на нем бывшаго оклеветаніа, клеветник же не явится, но бѣгает нѣгде, сам клеветник да пріимет осуженіе (на полі поправлено; „отлученіе“); да будет же оклеветаному епископу мѣсце волности, аще нужда ему бяше на исправленіе назначоного времени прійти. Оклеветаай же должен есть быти испытан, яко вѣрует и како есть житіе его: и аще будет сам оклеветаан о нѣкіих злых, таковый на оклеветаніе церковных вещей непріятен есть“.

переклав та завів до своєї Кормчої і кілька Вальсамонових коментаріїв — в заміну Аристинових*).

На крисах свого рукопису подав ще о. Василій багато уваг українською мовою, де пояснюються окремі слова і речення як в старославянському, так і у власному перекладі канонів та коментаріїв. Уваги сі взагалі влучні. Напр., до слів (в старому перекладі) 2-го канона VII вселенського собору: „все пѣніе вѣдати" (повинен поставляємий в єпископи) приписано згідно з оригіналом: „весь Псалтырь умѣти и толковати его"; до слова: „бътаря" у 62-му правилі трульського собору — „съсуды якии, или кади, або бочки"; до слов: „воня продающим" в 68-му правилі того ж собора—„аптыкаром"; до слов 102 правила того ж собору: „судити грѣховнаа сътвореніа" — „осматривать яковость грѣхов"; до слів: „отозваніе подати мнят" (у 31-му правилі карфаґенського собору)— „апелюют"; до слова „село" (в 12-му правилі VII всел. собору)— „фольварок". Попадаються на крисах рукопису такі уваги, що мають характер реальних коментарів. Напр., до слова „Врумалія", ужитого в 62-му прав. трульського собору, приписано: „Врумаліа подобно есть Сатурналіа, которые Врума (в Римі?) зласча мѣсяца декавріа бывали". Або: до коментарія 5-го правила карфаґенського собору, що забороняє лихварство, додано на крисах: „а ни от грошей, в заем даных, а ни от збожа позичиного, а ни от всякой иншой речи не брати лихви".

В заслугу о. Василію треба зарахувати й те, що він перший спробував скласти алфавитний показчик до книги церковних правил, про який на кінці оглаву своєї Кормчої він завважає: „Положено ж есть напреди, вначалѣ книги сея, оглавленіе, или каталог, по алфавит трудолюбно сътвореный, скораго ради обрѣтеніа яже в книзе сей написаных". Той показчик, що його долучено

---

*) Йому, напр. належить такий переклад коментарія Вальсамона на 4 правило карфагенського собору: „Предваряющій канон глаголет о удаленіи (про помірність взагалі) епископ, презвитер и діакон, сей же извѣстнѣе (зокрема)—о цѣломудріи и въздержаніи от жен. От сих убо канонов, найпаче же ото настоящаго, Римляне и елици суть с ними единомудрьствующе, разумѣют пресвитером или діаконом с женами не лучитися, но еще жити без жен. Прелщают же ся в сем, якоже и в прочих. Пятый бо канон святых Апостол, епископу, глаголет, или презвитеру или діакону, жены своея извѣтом благовѣрія не отпущати (на крисах увага: „не изганяти, не оставляти"). Речет убо кто, яко епископи, сущіи в вас, жен не имѣют, но сіе повелѣно есть от отец шестаго събора, глаголющих в канонѣ 12: „не противящеся от Апостол повелѣніем се глаголем, но на спасеніе и на лучшее спѣшеніе людем промышляюще, еже не дати порока коего на чистительское установленіе (на духовну посаду). Той же собор в 13 канонѣ настоящій канон толкуют мовече: „презвитери, діакони и подіакони от своих жен да въздержатся во время приношенія святых таин, и пак съвокуплятися. Аще кто от презвитер или діаконов или подіаконов смѣет законныя жены съвокупленіа отлучатися, да извержется. И 28 побѣждает о сем Латин, злѣ мудрствующих. Глаголет бо: „Годѣ бысть, яко презвитером и діаконом и епископом въ время заповѣдано от своих жен вздержатися. „Яко от сего явѣ есть, и презвитером и діаконом и епископом с женами жити, а не возбраняет събор с ними общенія, точію аще не в подобно время, сирѣчь, в предзавѣщанных кіиаждо днех".

до московського друкованого видання Кормчої (1649—1650 р.р.), значно відріжняється від показчика о. Василія люблинського. Але, як справедливо завважає проф. О. Павлов, можна, не помиляючись сказати, що видавці друкованої Кормчої, взявши майже цілком передмову о. Василія, прийняли за зразок для себе і той показчик, що склав він, до своєї книжки.

Кормча свящ. Василія люблинського стає для нас дуже характерним показчиком церковної культури на Україні. Десь в глухому провінціяльному місті, ніким не спонуканий (холмська кафедра тоді вакувала), лише з власної ініціятиви рядовий священик приймає на свої особисті сили завдання, яке вимагало поважного спеціяльного знаття та яке не можна було доконати усім апаратом сусідньої московської церкви. Хоч священик Василій і не довів своєї праці до краю, але її прийнято з великою повагою не лише вдома, але й на чужині. Більшу частину його передмови заведоно було до першого видання друкованої Кормчої в Москві (1649—1650 р.р.) за московського патр. Йосифа (після, 1653 р., московський патр. Никон, переглянувши перше видання друкованої Кормчої, виключив з неї передмову священика Василія).

Київський Номоканон.

Україні належить почин і друкованого видання церковних канонів. 1620 р. в Київі надруковано „Номоканон, или Законное Правило“ з передмовою ієром. Памви Беринди*). Ся канонична збірка значно відріжняється від того типу Номоканонів, що сполучені з іменами патр. Йоана Схоластика та патр. Фотія. Се не Номоканон у властивому розумінню, а канонарій, себ то збірка канонів, що належать до тайни сповіді, підручник для духовників для сповіді та для призначіння покути на сповідників.

Ся українська памятка церковного права знайшла собі уважливого дослідувача в особі проф. О. Павлова, що присвятив їй цінну монографію п. з. „Номоканон при Большом Требникѣ“ (перше видання 1872 р., друге, ґрунтовно перероблене, 1897 р.). Таку назву нашої памятки не можна вважати за влучну, бо вона походить з факта пізнійшого та досить випадкового прилучення її до московського т. зв. „Большого Требника“. Виходячи ж з факта основного редаґування сеї памятки українськими ученими в Київі, ми вважаємо за більш відповідну для неї назву—„Київський Номоканон“.

Основний оригінал нашого Номоканона — грецький. Про се свідчать де-які старо та новогрецькі слова, що залишилися в

---

*) Точний заголовок сього першого видання такий: „Номоканон, или Законное Правило, имѣя правила по сокращенію Святых Верховных Апостол и Святых Великих Вселенских седми соборов, помѣстных нѣкіих. К сему и иже во Св. Отца нашего Василія Великаго, и иных Святителей и Преподобных, их же содержит Святая Восточная Кафолическая и Апостольская церковь“.

в славянському тексті без перекладу (сплини, канури, антісікотії) або так перекладені, що за штучно утвореним славянським словом легко бачити його грецький оріґінал (напр., метнословіе— од ριχτολόγιον).

Час походження Номоканона можна означити, по-перше, з того, що в склад його вже входить матеріял із каноничної Сінтаґми Матвія Властаря, яку складено в першій половині XIV ст.; по-друге, з того, що од кінця XV ст. маємо грецькі списки нашого Номоканона (головнійші два списки — Британського Музею та Тюбинґенський). В цих хронологичних межах можна вказати на першу половину XV ст., як на час, коли появився наш Номоканон. Такий здогад стверджується тими побутовими рисами, які знаходимо в Номоканоні,—напр., звичай запрошувати турок в куми при охрещенню дітей: часу од початку турецької влади на Балканах (друга половина XIV ст.) до остаточного завоювання турками Византії (1453) було досить для того, щоб повстав звичай куматися з ними.

Що-до автора Номоканона, то єдиним джерелом для вияснення сього питання стають перші два українські видання славянського перекладу Номоканона. В сих виданнях вказано на Афон, як на місце походження, та на афонських ченців, як на авторів сеї книги. В першому Київському виданні, що появилося 1620 р. з передмовою Памви Беринди, зауважено: „Во святѣй горѣ афонстѣй писася. 10 декабря“. Ся вказівка з точною датою могла, на думку проф. О. Павлова, належати не до грецького оріґіналу Номоканона, а до того славянського списку його, що його здобуто чи написано Беріндою на Афоні, а після надруковано в Київі. Слідом за згаданою увагою в тім самім першім виданню Номоканона початкову статтю його названо „Поученіем духовнику от святыя горы пречестнѣйших духовник“. Сю статтю Беринда, на думку того ж ученого, засвоює афонським ченцям, як авторам каноничної збірки,—можливо, що він бачив у афонських манастирських бібліотеках грецькі та славянські списки Номоканона. Так, принаймній, зрозумів сю вказівку і дальший український видавець Номоканона (1624 р.) — Захарія Копистенський, який у своїй передмові називає сю книгу „Номоканоном, во святѣй афонстѣй горѣ богодухновенными отцы от множайших правил кратко собранным“. Той високий авторитет, яким користувалася ся збірка, що появилася без імени автора та без певної зверхньої санкції, можна, правдоподібно, пояснити походженням її від подвижників святої гори.

Серед джерел Номоканона бачимо широкий і ріжнородний склад каноничних збірок.

1. Біля половини статтів Номоканона основано на правилах каноничного кодекса православної церкви, а саме—на правилах апостольських, соборних та св. отців. Сі правила увійшли в Номоканон не в автентичному свойому тексті та не в усьому повному обсягу свого значіння, а лише як основи для нових

каноничних тез, де значіння старих канонів звужувалося або поширювалося.

2. Правила чернечого життя, що належать св. Василієві Великому та св. Теодорові Студитові.

3. Правила й синодальні постанови царьгородських патріархів та каноничні відповіді інших ієрархичних особ по ріжних питаннях церковної практики. Сей матеріял взято не безпосереднє з самих джерел, а із скороченого їх викладу у Сінтагмі Властаря.

4. Єпитимійні (покутні) правила—з старших покутних номоканонів або й з якихсь невідомих каноничних збірок, звідки, між іншим, заведено до нашого Номоканону кілька апокрифичних правил. Складачі Номоканона, маючи на увазі власне потреби сучасної їм духовницької практики, не займалися справами автентичности тих чи інших правил, а провадилися лише вимогами практичної їх здатности і заводили їх до збірки на сій останній підставі.

5. Уривки з Евхологіона (Требника) та Типика (церковного устава).

6. Державні закони, що містяться у фотієвому Номоканоні, але увійшли в наш Номоканон з посередніх джерел не завше з точними, а то навіть і з сумнівними цітатами.

Сей широкий матеріял розсіяно по багатьох книгах, і як ті книги не всім були приступні, то се й спонукало скласти збірник, „от множайших правил кратко собранный“. В сім збірнику містилося все потрібне для духовницької практики, і сама та практика зводилася до одного певного порядку. Треба при тому завважити, що в Номоканоні подано кілька правил, які йдуть наперекір тогочасній практиці церковній та повертають її до своєї певної каноничної норми. Як на приклад такої постановки каноничних правил, можна завважити на правила 163 та 164 про практику тайни маслосвяття. В грецькій церкві з часом установився звичай творити маслосвяття не лише над слабими, але й над физично здоровими, що вдаються до цеї тайни, як до одного з способів покаяння; в XV ст. для такої практики вже наводилися певні каноничні основи (в творах Симеона Солунського), і вона о-стільки поширилася, що тайна маслосвятія фактично сполучалася з покаянням і навіть вважалася за необхідну для всіх, хто готувався до причастя, особливо ж для тяжких грішників; для сих останніх маслосвяття ставало просто одною з форм церковної покути. Наш Номоканон стає на інший погляд проти такої практики: він заборонює правилом 163-м вживати маслосвяття за покуту, а наказує творити його тільки над недужими „по апостольському уставу“, се б то згідно з точним значінням слів ап. Якова: „коли недугує хто у вас, нехай покличе пресвитерів церковних, і молитву вдіють над ним“... Практика української церкви основувалась так само на точному значінню згаданого місця послання ап. Якова, і Київський Номоканон у нас лише канонично ствердив її. Так само правилом 164-м своїм наш Номоканон усуває вживану в грецькій

церкві практику творення тієї ж тайни маслосвяття над мертвими; в грецьких требниках, навіть вже друкованих (венеціянських), містився навіть спеціяльний чин помазання маслом умершого. Наш Номоканон і в даному випадку стає на певний каноничний ґрунт, установлюючи той принціп, що тайна маслосвяття, як і інші тайни, може творитися лише над живими.

Номоканон наш не був цілком оригінальним каноничним твором, — він мав старих попередників, з яких головнійший — дуже відомий покаянний Номоканом, засвоюваний константинопольскому патріархові Йоанові Постникові (582—595 р.р.).

Ще на зорі історії християнської церкви поруч із системою прилюдного покаяння виникає система таємної сповіди та таємної покути. Члени церковної громади, що по своїй волі признавалися на сповіді в своїх таємних гріхах, діставали лехчу покуту ніж ті, що їх гріхи ставали явними без їх волі, і навіть сама форма покути для них змінялася: за таємний та добровільно висповіданий гріх і покута призначалася таємна. Нова покаянна система особливо поширюється з того часу, як спершу в Царьгороді (в кінці IV ст.), а після і в інших східних церквах скасовано було посаду т. зв. покаянного пресвитера, що був орґаном єпископської влади в справах публичного покаяння й покути. Функції сих т. зв. покаянних пресвитерів перейшли до духовників, для яких потрібно було скласти спеціяльні покутні правила, пристосувавши взагалі систему церковного покаяння до нових обставин та нових вимог життя. Обставини життя все більше вимагали одступати од механичного користування покутними нормами, бравши на увагу перш за все внутрішний душевний стан сповідника. В залежности од сього покута взагалі полехчується і, напр., трульський собор (конец VII ст.) призначає вже значно лехчі покути, ніж се було раніше, виходячи з тої засади, що розмір та характер покути має залежати од настрою особи, що кається в своїх гріхах на сповіді. Собор лише формально ствердив ту фактичну практику, яка поволі що-до того утворилася. Конечними вимогами тієї практики викликана поява каноничної збірки, яку звичайно засвоюють патр. Йоанові Постникові (хоч авторства його не доведено). „Покута, — сказано в Номоканоні Й. Постника, — накладається в міру сили й доброї волі тих, що її приймають, а не в міру гріхів їх. Бо буває, що хто й не дуже согрішив, про те ладен прийняти на себе велику покуту, щоб не лише простилися гріхи йому, але щоб і вінець заслужити; і, навпаки, буває, що хоч і дуже хто согрішив, та недбалу вдачу має, то накладається на його невелику покуту, щоб не пригнітити його під тягарем та щоб не загубив він усього через своє недбальство“.

На тих самих засадах та в безпосередньому звязку з Номоканоном Йоана Постника збудовано і наш Номоканон. З Постникового Номоканона він приймає чин сповіди та науку духовникові, чому і як він може полехчувати покуту. Що ж до самих покутних правил (друга частина), то хоч їх викладено із старими, суворими нормами покути, але се зроблено з педаґоґичною ме-

тою — довести сповідника до розуміння свого гріха та до каяття в своїй гріховності. Згідно з наукою в першій частині нашого Номоканона, духовник після сповіді має попереду освідомити сповідника, яку покуту за його гріхи призначено „в божественних і священних правилах“, а після, признаючи покуту, не буквально послідувати сим правилам, а провадитись засадничими думками Йоана Постника. В якій мірі упорядчики нашого Номоканона не мали на увазі прикладати старі суворі правила до сучасної їм духовницької практики, можна бачити із їх заяви, що в сей час трудно знайти такого „подвижника“, що прийняв би на себе точне виконання навіть тих полехшених покут, що призначені Й. Постником. Таким чином, правила нашого Номоканона,—каже проф. О. Павлов,—коли їх взяти окремо від поданої перед ними науки духовникові, тратять уже своє практичне значіння; коли ж так тісно звязані вони з основами покаянної сістеми Постника, то про **увесь** наш Номоканон треба сказати, що він уявлає з себе нову, для свого часу добре продуману, редакцію Постникового Номоканона.

Хоч на місці свого походження, на грецькому Сході, афонський Номоканон не мав за зобою ніякої формальної ухвали чи потвердження від офіціяльної церковної влади, проте він був дуже у свій час росповсюджений. Багато списків його маємо з кінця XV ст. аж до початку XIX ст. За сей час се був майже єдиний духовницький підручник на грецькому Сході. Духовники називали його „найкращим“ Номоканоном, пильно переписували та, де треба було, справляли й доповнювали. Через се так багато маемо та досить ріжнородних його списків.

Так широко вживана на грецькому Сході книга натурально мала увійти у церковний вжиток сусідних православних славян— болгар та сербів. В початку XVI ст. появляється досить значне число славянських списків сього Номоканона. Мова славянських списків—сербська, а в де-яких списках подибаємо й безпосередні вказівки на Сербію, як на батьківщину перекладчика (напр., в ст. 136 перекладчик зазначає ріжницю між церковними звичаями в Греції і Сербії, завважаючи, що „вь Срьблех нѣсть того обычаа“). Велика кількість славянських списків нашого Номоканона в XVI— XVII ст. говорить про широке його росповсюдження в славянських землях.

Найбільш широко вживано наш Номоканон на Україні. Тут він був і вперше надрукований у славянському перекладі. Перше друковане видання появилося 1620 р. з друкарні Київо-Печерської Лаври, з передмовою ученого ієромонаха Памви Беринди. Він призначає книжку для духовників і каже в передмові: „Боголюбезніи священніи духовници и отци. Вам, имже власть вязати и рѣшати человѣческаа съгрѣшеніа, рукоположеніем архіерейским, и немощи духовныя цѣлити вручися... съй Номоканон благоволеніем Божіим издасться, егоже благодарнѣ пріимѣте, яко нѣкоего съвѣтника, въ еже носити вам утробу отеческу и смотрителну, к разсужденію исправленіа обетшаній в низпаденіих человѣк“.

Видавець, друкуючи текст Номоканона, подав на крисах книги багато уваг, що або пояснюють ті чи інші незрозумілі слова, або покликаються на відповідні місця св. Письма, інших каноничних збірників (головним чином Сінтагми Матвія Властаря), богослужбових книг (переважно стрятинських Служебника й Требника), постанов українського собору 1509 року.

О-скільки се видання відповідало потребам тогочасної церковної практики, видно вже з того, що через три з половиною роки, 1624 р., друкується друге видання нашого Номоканона в тій таки друкарні Київо-Печерської Лаври під редакцією та з передмовою ієромонаха Захарія Копистенського. Викликано се видання,—як говориться в передмові,—„моленіем прежде и убѣжденіем от многих спасеніа рачителей... благословеніем же и совѣтом православнаго архіереа“ (очевидно, тодішнього митрополіта Йова Борецького). Нове видання призначено вже не для самих духовників, але й „преосвященным архіепископом и митрополитом, боголюбезным епископом, преподобнѣйшим архимандритом, благоговѣйным игуменом, преподобным іеромонахом, пречестным протопопом, честным іереом“,—усій ієрархії української церкви. Видання доконано „с бо́льшим исправленіем“, порівнюючи з попереднім. Поправність його виявилася в більшому поглаженню мови,—у виключенню одної сумнівної статті, в побільшенню цітат та в поясненні на крисах книги, в нових додатках до тексту Номоканона, взятих з Леунклавія та з інших джерел, і, нарешті,—„удобнѣйшаго ради обрѣтенія вещей, зде положеных, Сословіе по буквѣ, сирѣчь, Реєстр на конци положися“. Видавець радить тим, хто вживатиме Номоканон, не обмежуватися лише сею самою книгою, але „иже совершеннѣе хощут уразумитися и увѣдати каноны“, мають здобути повні збірки канонів, а саме: „книгу преподобнаго Іоанна Зонара, иже соборныя и помѣстныя и отцов святых истолкова каноны; книгу блаженнѣйшаго Феодора Балсамона, патріархи Антіохійскаго, иже совершеннѣе истолкова вся каноны; при сем и номоканон православнаго и блаженнаго Фотія, патріархи Константиполскаго: такожде книгу преподобнаго в іеромонасех Матфеа (Властаря), иже по составѣх (по буквах) правила разумно собрав состави“; про сю збірку видавець завважає, що „сіа зѣло книга потребна есть: обаче блюстися, яко в нѣкія зводы вниде писаніе, аки от Константина великаго сотворенное: нѣсть сіа вещ извѣстная“,—розуміючи тут, очевидно, фальшовану грамоту Константина В. римському папі Сильвестрові, яку заведено до Сінтагми Властаря; „еще же книгу правил на грани архідіаконом Алексеем составленых“, — розуміється, очевидно, коментарій Олексія Аристина на скорочений текст церковних правил; „и книгу Севаста Константина Арменополя, Номофилака и Судіи Фессалоницкаго, ко сему же и блаженнаго Никона (Чорногорця) посланія“. З усіх згаданих тут книг лише дві (Сінтагма Властаря та послання Никона Чорногорця) були в славянському перекладі; трудно думати, щоб видавець, який добре знав тодішні культурні обставини, давав пусту раду самого академичного значіння,—тому

треба думати, що для певних груп тодішньої української ієрархії згадані книжки приступні були і в грецькому оригіналі.

Видавець не помилився, коли сказав у передмові, що його книга „комуждо есть удобостяжательна“, бо вже року 1629 появляється нове видання її з передмовою тодішнього архимандрита Київо-Печерської Лаври Петра Могили. Се видання має більше додатків—т. зв. „пристеженій“ та ширшу передмову. В передмові сій подано досить пояснень для освітлення церковно-правної свідомости тих, хто вживатиме Номоканон*).

Четверте видання вийшло у Львові 1646 р.—в імені львівського єпископа Арсенія Желиборського та з його передмовою. В сій широкій передмові (писаній в більшій мірі тодішньою українською мовою, а не славянською, якою писалися передмови попередніх видань) викладається значіння для духовника науки, чулости та пильности його обовязків: „Повѣдѣл ктось, же то есть наука над науками, умѣетность над умѣетностями, стараніе о душах людских. Нехай же уважает пильно каждый духовник и шафар (управитель) сумнѣня людского, як то великий уряд на мѣсцу Сына Божого отправует, гды человѣку грѣшному грѣхи отпущает, ведле слов Пана нашого Іс. Хр., Которий у Іоанна святаго так мовит: Пріимѣте Дух Свят, имже отпустите грѣхи, отпустятся им, и имже удержите, удержатся“. Зазначивши, що ієрархія церковна дістала повноваження, „аби замыкали и отмыкали вѣрным Божим королевство небесное“, видавець звертає увагу на значіння й відповідальність духовницьких обовязків**).

*) „Понеже Номоканон ничтоже есть иное, развѣ законный правильник (νόμος бо вѣм закон, κάνων правило от Еллинскаго Словенстѣ сказуется) и есть путь праваго жительства по закону Божію, человѣка от земли к небеси ведущій, или закона Правила: закон же, по Аристотелю, есть начальник, ему же повиноватися должны есмы: есть князь, ему же послѣдовати подобает: есть Правило, еже к творителным всѣм прилагати достоит, и ниже закон нѣсть токмо дар Божій, но сам Бог, дар давый, яко покоряяйся закону, Богу покаряется и повинуется“. Після пояснюються „Три виды вещей в сей Книзѣ Номоканонѣ: Прьвый врачь, иже есть духовный отец; вторый недугуяй, иже суть грѣшныи, к покаянію приходящіи; третій цѣлебное быліе, сі есть наказаніа и запрещеніа, от них же о прьвом оубо сице: Номоканон сій к чтенію и употребленію понеже духовником токмо подобает“. Поясненням до сих категорій служать відповіді на питання: „духовник каков должен быти“, „что есть грѣх“, „коликогуб есть грѣх“, „раздѣленіе грѣха“ (ріжні форми гріха), „какова врачеванія грѣшным кающимся подаятельна“ та, нарешті, перечислюються „книги духовнику нужныя“, а саме: крім уже згаданих в попередньому виданні, послання патр. Геннадія, хартофілакса Никифора, послання патр. Тарасія папі римському Адріянові, відповіді патр. Мануїла на запитання єп. Вилли, архієп. александрійських Петра і Тимофія та Номоканон Йоана Постника.

) „Тут теды (таким чином) пильне внимай собѣ, о духовниче, кому маеш отвѣрати, и пред ким замыкати небо: абы ти потым не речено: **врачу, исцѣлися сам. И абысь не сстался слѣпым проводником слѣпому, и з оным веспол в ров вѣчного згиненя не впал, для нѣвѣдомости и неумѣетности, так што ест грѣх, и коликовидный, албо веліоракій ест: яко теж што суть его заоколичности, и яковое на него лѣкарство? О чем всем маеш ясную и доводную науку в катихисмѣ (на крисах: Катихисм Кіевскій), же грѣх нѣчого инного не ест, ено преступство закону и волѣ Божеѣ, з которого ся смерть родит. Лѣкарство зась на грѣх ест покута святая, которая любо есть вторым крещеніем покутуючому правдиве“.

Вважаючи Номоканон „проводником яким и законоучителем“ для священиків в їх духовницьких обовязках, єп. Арсеній почуває за свій архиєрейський обовязок, „абы ся през выданіе з друку тоеѣ книги... выгодити еи потребуючим, а звлаща новохиротонисованым священником, которым таковоѣ (при инных) науки душне потреба“. Врешті він і закликає священиків, щоб вони „в канонах тоеѣ книги поучали день и нощ, вѣдаючи, иж вы естесте законоучителѣ и судіѣ сумнѣня людского“, бо „книга тая богодухновенная могла бы ся слушне назвати доктором и аптекою на хоробы душ людских: в ней абовѣм знайдутся причины хороб и познаніе оных, знайдутся и тобѣ, лѣкару душевный, душеврачебныѣ афоризмы“.

Київський Номоканон видавано і в Москві—ще до підпорядкування української церкви московській. Перше московське видання появилося 1639 р. і не окремо, а в додатку до Требника. Оригіналом для сього видання стала редакція Захарія Копистенського (друге київське видання) з передмовою того ж редактора, але переробленою на імя московського патр. Йоасафа. Зміни сього першого московського видання Київського Номоканона полягають в скороченню першої його частини (виключено самий чин сповіди, який уміщено в Требникові) та в де-яких доповненнях і в поясненнях до тексту правил. Пояснення ті часом міняють зміст правил (напр., в українському виданні установлено 5 проскур на проскомідії і пояснено призначіння кожної з них, московське видання установляє 7 проскур). 1658 р. вийшло нове московське видання Київського Номоканона з новими змінами (принято до уваги київське—третє—видання Петра Могили), і з того часу наш Номоканон передруковується при Великому Требникові без усяких змін.

В церкві російській, в склад якої увійшла згодом церква українська, наш Номоканон став підручником не лише для духовників, але й для вищої духовної влади в справах адміністративних та судових. Російський Синод накладав кари, на основі Номоканона, за такі вчинки, що належали разом до суду духовного та карного; але здебільшого був се підручник для справ властиво-духовних. Де-які статті Номоканона увійшли в інші канонічні збірки російської церкви — в „Книгу о должностях пресвитеров приходских“ та в „Устав Духовних Консисторій“. Через те він поволі втрачав самостійне практичне значіння, хоч проте видавався офіціяльно: вповні — при Великому Требникові та скорочено („из Номоканона нужнѣйших правил изявленіе“)—при Малому Требнику.

Використовуючи Кивський Номоканон, духовна влада пробувала розшукати славянський оригінал Великого Требника разом з Номокаконом та вияснити, хто, коли, де і з якого грецького оригіналу переклав Київський Номоканон та чи заховався де той переклад. В половині XVIII ст. Синод звертався з сим спеціяльно і в Київ — до тодішнього митр. Рафаїла та до Київо - Пе-

черської Лаври, але спроба та не довела ні до чого. Під час великої пожежі 1718 р. згоріла вся бібліотека Київо-Печерської Лаври, і там не знайшлося навіть першого друкованого видання Київського Номоканона 1620 р. На тому й прининилися офіціяльні спроби поправити Київський Номоканон.

Але, як щасливий випадок, ся українська канонична памятка знайшла собі уважливого й пильного дослідувача в особі згадуваного вже видатного представника російської каноничної науки проф. О. Павлова. Він широко збагнув, що, як памятка історична, Київський Номоканон заховує своє безперечне значіння для нашої науки, як свідок каноничних поглядів та практики минулого часу та як певний чинник, що впливав на правотворіння не тільки церковне, але й цівільне та карне (відповідні правила нашого Номоканона бралися на увагу при кодифікації російських законів в початку XIX ст. та й не тратили свого значіння до останнього часу в тих випадках, коли поруч з судовою карою призначалося й церковне покаяння). Сій памятці проф. О. Павлов присвятив капитальну монографію „Номоканон при Большом Требникѣ“, вперше видану 1872 р. і після основно перероблену 1897 р. В сій праці подано критично перевірений текст грецького оригіналу, порівнано з ним офіціяльно видаваний текст славянського перекладу з відповідними поправками, перевірено каноничну вартість правил Київського Номоканона з погляду звязку їх з дійсним їх джерелом та по аналогії з іншими каноничними правилами в тих самих справах. До окремих статей Номоканона подано цінні, часом дуже широкі, коментарії, що освітлюють не тільки теоретично-наукове їх значіння, а й пояснюють їх важність для сучасної церковно-правної практики. На жаль, видавець критично-наукового тексту Київського Номоканона не заховав у своюму виданні однієї, для нас надзвичайно цінної, його властивости: не подав тих уваг, що густо подавалися видавцями на крисах тексту та становили поодинокі статті в звязок чи з відповідними місцями св. Письма, чи з богослужбовими нашими книгами, чи з ріжними іншими джерелами нашого церковного права. Проте праця проф. О. Павлова дає надзвичайно вдячний материал для українського канониста, що поставив би собі завданням відновити сю стару памятку нашої церкви для сучасних потреб відповідно новим умовам.

Київський Номоканон натурально поділяється на дві частини. Перша частина містить в собі виклад якостей духовника („о еже како подобает быти духовнику“), чин сповіді та науку духовникові про спосіб призначення покути по правилах Номоканона („како цодобает духовним отцем строити исповѣдающихся им“). Друга частина Номоканона містить самі правила (числом 228). Слід зауважити, що в першій частині українські видання мали де-які характерні властивості, що одпали в дальших російських виданнях. Напр., в кінці чина сповіди у виданнях З. Копистенсько-

го та П. Могили (повторено було і в перших двох московських виданнях) міститься загальна вказівка в дусі науки Йоана Постника про конечну потребу вважати на обставини гріха та найбільше на внутрішній настрій та добру волю сповідника *). В тих самих виданнях міститься дуже важлива наука духовникові про заховання таємности сповіди: духовник не повинен на сповіді допитуватись про імена спільників гріха, як і не повинен виявляти імя грішника, коли б йому доводилось радитись з ким що-до призначіння покути („се бо предательство Іюдину подобно"); так само і сповідникові має духовник пояснити, щоб він не виявляв на сповіді імен тих осіб, що з ним грішили („инакоже оклеветаніе и осужденіе будет").

Виявлена тут практика української церкви, згідна з практикою вселенської церкви, дуже різко ріжниться од практики церкви російської, з якою невільно була українська церква довший час сполучена. Згаданій духовницькій науці про заховання тайни сповіди аналогично одповідає 120-те правило другої частини Київського Номоканона, що призначає покуту й кару на самих духовників, які порушили тайну сповіди. За такий вчинок правило се постановлює в покуту духовникові заборону служби Божої на три роки, додаючи, що державний закон призначає за се — „викопати язик ззаду" („ископати язык созади") **); при тім завважається, що коли єпископ чи священник буде свідчити про гріх свого духовного сина, сказаний на сповіді, то таке свідоцтво не може бути важним („никакоже подобает вѣрити сицевому свидѣтельству"); як відповідний приклад з практики, наводиться випадок, коли патр. Лука заборонив службу ігуменові, „зане (бо) свидѣтельствова на доховное свое чадо".

Широке росповсюдження нашого Номоканона на Україні, зокрема спеціяльні, наведені вгорі, уваги в нашому Номоканоні про заховання тайни сповіди, що прирівнювали порушення сеї тайни до юдиного підступства, — все се свідчить про певний напрям церковної практики у нас що-до заховання тайни сповіди. Ся практика цілком відповідає принціпіяльним, догматичним основам сеї тайни, в якій через посередництво священика виявляються перед самим Богом таємні гріхи для благодатного їх очищення силою тайни покаяння. Крім тих загальних догматично-каноничних тверджень, що подано вгорі, маємо і широко розвинену ідеологію Української Церкви в сім питанню. Такий авторитетний представник нашої церкви, як св. Дмитрій Туптало в своїм „Поученії ієреєм" каже з сього приводу, що тайна та єсть Божа:

---

*) „Внемже, о духовниче, да не погрѣшиши при глубоцем разсужденіи, сія три памятствуй: первое, количество: много кто согрѣши, да многая постраждет; второе, качество: да противная противными врачуются: чревонеистовство воздержаніем и проч.; третеє, время: долго кто грѣшаше, да долго и казнится. Паче же всѣх желаніе и произволеніе в кающемся зрително есть".

**) Сюди, очевидно, залучено кару, що призначалася в Прохироні за фальшиву присягу та за переступ присяги.

бо як самому Богові належить прощати людям гріхи, то й Иому одному сповідаємо гріхи наші, маючи духовного отця, як послуха і свідка нашого, а разом і суддю та рішителя, од Бога установленого; хто виявляє тайну Божу, якою єсть сповідь, та подає її до відома людей, передає самого Христа, сущого в тім, хто кається.

Науку св. Дмитрія ієреям подано 1721 р. невдовзі перед установленням Синоду, а того ж року установлено Синод, і в даній йому конституції — Духовному Регламенті — постановлено про ті випадки, коли священик повинен порушити тайну сповіди та признання спввідника виявити перед світською владою, а саме: 1) коли хто признається на сповіді про змову на честь та здоровля царя або про намір счинити бунт та зраду, 2) коли хто признається, що він зблазнив народ поширенням чутки про якесь фальшоване чудо, якого він наче б був свідком. Синод доводив каноничну слушність виявлення тайни сповіди в таких випадках і подавав у своїх обіжниках такі арґументи до того: „Сим обявленіем духовник не обявляет совершенной исповѣди и не преступает правил, но еще исполняет ученіе Господне, тако реченное: „аще согрѣшит к тебѣ брат твой, иди и обличи его между тобою и тѣм единым; аще тебе послушает, пріобрѣл еси брата твоего и проч.“ „Аще ли не послушает, повѣждь церкви“ (Матѳ. 18, 15—17). И от сего можно разсуждать, что когда уже так о братни согрѣшеніи, до единой точію обиды, или до подобнаго той касающемся, в котором кто не покается и пребывает непослушлив, повѣдать церкви Господь повелѣвает: то кольми паче о злодѣйственном на государя, или на тѣло церкви умышленіи и о хотящем от того вредѣ быти доносить и обявлять должно есть. К сему ж и сіе кійждо духовник да памятствует, что всякому ієрею рукоположившій архіерей в данной ему от себя ставленой грамотѣ, по древнему отеческому преданію, завѣщавает тако: „исповѣдавших ему своя совѣсти вязати и рѣшати грѣхи разсудно по правилом“ и прочая „и по нашему архіерейскому благословенію же и повелѣнію. Вящія ж и неудоборазсудныя вины нам приносити да имать“.

Таким чином, обовязок, виявляти тайну сповіди покладався на духовенство в певних випадках самим законом, як обовязок службовий, і скріплявся спеціяльною священичою присягою. Така постанова мала не тимчасове значіння, привязане до якої певної доби чи до особистої вдачі поодинокого законодавця, а заховала свою чинність до останнього часу, поки взагалі зберігало свою чинність законодавство колишньої російської держави. Згадані точки Духовного Реґламенту сталися основою для статтів 585 та 586 т. XV Свода російських законів.

З принціпіяльного каноничного погляду таке зловживання тайною сповіди ніяк не можна виправдати, як це вже яскраво доведено наукою св. Дмитрія Туптала. Про те Духовний Реґламент тако ж наводить каноничні основи для свого погляду, покликаю-

чись на слова Спасителя та на ставлену архиєрейську грамоту священикові; але ті основи не можна визнати за слушні. Наведені в синодальному обіжникові слова Спасителя належать до сфери звичайних взаїмних відносин членів церкви між собою і зовсім не мають на увазі таємної (сакрементальної) сповіди грішника перед священиком. Що ж до ставленої грамоти, то в тій таки грамоті ясно говориться про те, що священик подає на розсуд єпископа лише про самий гріх, не називаючи особи сповідника. Таким чином практика російської церкви, зловживаючи тайною сповіди, занадто брутально порушує каноничні основи вселенської Східної церкви, що так ясно і в усій принціпіяльній чистоті своїй висловлені в каноничній памятці української церкви— Київському Номоканоні.

Друковані видання каноничного кодексу.

Каноничну працю люблинського священника Василія не доведено до краю. Друкований на Україні Київський Номоканон мав значіння більш спеціяльного, ніж каноничного кодекса. За тої великої релігійно-культурної праці, яку виносила на своїх плечах українська церковна громада, видання повного каноничного кодекса Східньої церкви вимагало тут занадто великих зусиль—не лише культурного порядку, але й матеріяльних. Тому кодекс той появляється в лоні сусідньої церкви, але зк діяльною участю українських культурних сил. До згаданого першого друкованого видання Кормчої книги в Москві (1649—1650 р.р.) прийнято, крім передмови люблинського священника Василія, ще й інші українські статті — розділ 36-й „О рукоположеніи на мздѣ“ (з книги Йоана Златоустого про священство, друкованої у Львові 1614 р.) та розділ 51-й „О таинствѣ супружества“ (з Требника митр. Петра Могили). Та сама участь українських учених сил продовжується і в дальший час, але праця їх здебільшого пропадала марне на московському ґрунті, не бувши належно використана. Єпифаній Славинецький, з доручення московського уряду, переклав повний каноничний кодекс—Номоканон з XIV титулів з коментаріями Вальсамона, Сінтаґму Матвія Властаря та Збірник церковно-державних законів Константина Арменопула; сі праці світа не побачили. В початку XVIII ст., за думкою архиєп. Феофана Прокоповича, Синод доручив синодальному перекладчикові українцеві Василеві Козловському знову перекласти каноничний кодекс по виданню Бевериджа; праця та була перекладчиком своєчасно довершена, але так само безпослідно. Проте в половині XVIII ст. (1753 р.) знов було доручено перекласти повний текст церковних правил синодальному перекладчикові Григорієві Полєтиці (нашому письменникові та громадському діячеві), але й на сей раз праця залишилася в рукопису. З огляду головним чином на ті заворушення, які повстали в російській церкві через поправлення церковних книг, церковна влада російська не відважувалася поправ-

ляти Кормчу книгу. Тому більш як через сто літ по першому друкованому виданню Кормчої Синод видав 1786 р. сю книгу, як сказано в передмові, „во всьому згідно з виданням 1653 року“, — лише з дуже незначними змінами. В тім самім складі й вигляді Кормчу передруковувано і в дальші часи. Таким чином, Кормчої так і не зредаґовано науковим способом, і в ній залишилися, між іншим, такі безперечно апокрифичні статті, як дарна грамота Константина Вел. римському папі Сильвестрові про незалежність духовної ієрархії од світської влади та „Сказаніе“ про розділ римської та грецької церков: ся остання стаття перейнята тенденцією, що привилеї, надані римському папі дарною грамотою Константина Вел., перейшли цілком до східньої православної ієрархії. 1839 року Синодом, для практичних потреб, видано новий церковно-славянський переклад повного тексту каноничного кодексу Східньої церкви (сінтаґми Фотія) під назвою—„Книга правил св. апостол, св. соборов вселенських и помѣстных и св. отец“. Нове видання тих правил — вже з коментаріями грецьких канонистів — появилося приватною ініціятивою (видало „Общество Любителей Духовнаго Просвѣщенія“). Тепер перед нами конечне завдання — видати справний текст каноничного кодексу Східної церкви—українською мовою.

V.

СОБОРНІ ПОСТАНОВИ.

Дуже важливим органом правотворіння в українській церкві були **собори.** Собори були **єпархіяльні**, на які збіралося духовенство з одної єпархії, та **митрополитальні,** що репрезентували всю українську церкву.

Собори єпархіяльні.

Єпархіяльні собори відбувалися звичайно в неділю першого тижня великого посту, через що день сей називався „сборною“ (соборною) неділею. Збіралися єпархіяльні собори,—кажучи словами старої памятки,—„на исправленіе церковных вещей“ та „на принятіе“ духовенством од свого архиєрея „истиннаго разума“, се б то науки що-до виконання своїх пастирських обовязків. В тій памятці—в найстаршому архиєрейському „свитку“ з наукою до новопоставленого ієрея (не пізнійше кінця XIII ст.)—вже згадується про обовязок священиків приходити на єпархіяльний собор для тої науки („на сбор приходи“). Ті, що дійшли до нас, стародавні зразки такої науки мають по змісту характер службових інструкцій і належать більше до сфери церковного права, ніж до моралі. Таку що-річну науку архиєрейську на єпархіяльних зборах звичайно оголошувано в формі обіжного послання. Найбільш удатні та частіш вживані з таких творів приймали врешті анонимний характер, заховалися в письменних памятках без імени єпархіяльних єпископів, що були їх авторами, чи тих єпархій, яких духовенство брало активну чи пасивну участь в творенню їх. Митрополіти збірали в своїх єпархіях собори таким порядком, як і інші єпархіяльні архиєреї, і так само подавали на тих соборах науку своюму єпархіяльному духовенству. В старих Кормчих міститься зразок такої науки, що стала спільною для всіх єпархій—з ріжними варіянтами. В одній українській Кормчій XVI ст.*) та наука має такий заголовок: „В понедѣлок второе недѣли поста, на собраніе священническое, науки исправленій духовных... и поученіе мое имярек архіепископа... к вам... всему священническому чину.. моея митропольи кіевской и всея Руси“. Наука та увійшла в склад більшості Кормчих і починається покликом до собору: „Слышите ерѣйскыи преподобныи изборе: к вам ми слово“. Друга така наука має форму інструкції, де подавалися головніші обовязки священика, і навіть вже в XIX ст. давалася вона архиєреєм кожному новопоставленому священикові, коли його по висвяченню одпускалося на парафію.

---

*) Памятники древне-русскаго каноническаго права, ч. I, стор. 111 - 112.

В часи після татарського погрому, коли все життя на Україні зазнало великої руїни, зовнішний апарат церковного життя так само мав зазнати загального впливу тієї руїни. Зокрема що-до єпархіяльних соборів треба сказати, що мусила у нас порушитися їх регулярність та акуратне відвідування їх священиками; але сама традиція тих соборів не переривалася. Більш дбайливі та енергічні владики українські мали спроможність примусити єпархіяльне духовенство до відвідування соборів. Касіян Сакович докоряє православним (в „Перспективі“), що часом єпархіяльні собори і по кілька літ не відбуваются,—значить—взагалі практику єпархіяльних соборів додержувано. Часом найбільшого оживлення єпархіяльного життя, а разом і єпархіяльних соборів була доба митроп. Петра Могили, що рішуче додержував традиції що-річних єпархіяльних соборів, на яких мали бути присутні по можливості усі священики; вступивши на митрополію, Петро Могила негайно розіслав обіжник з наказом духовенству прибути в певний час на собор у Київ. Архиєрей безпосередньо знайомився на соборах з духовенством, фактично перевіряв свої офіціяльні відомості про священиків, особливо коли ті відомости були негативні; такий спосіб безпосереднього ознайомлення з духовенством вважався за остільки важливий, що коли священики, на яких малося підозріння, не прибували на собор, то їм навіть заборонялося службу, аж поки не дадуть про себе на соборі „виводу належного“; присутність „протопопів“ на соборах була конечне обовязковою. На соборах перевірялося ставлені грамоти, вирішалося питання про законність чи незаконність поставлення з каноничного погляду, а се мало значіння через те, що багато духовенства висвячувано приїзжими східними архиєреями і навіть часто поза межами України, найбільш у Волощині; розглядалося привезені антиминси, — „чийого вони посвячення“; провадилися певні іспити священикам, о-скільки сі останні здатні до виконання своїх обовязків. В наших літературних памятках XVII ст. (особливо в „Літосі“) маємо численні вказівки на те, що на єпархіяльних соборах подавалося священикам науку морального та каноничного поводження. Характерною памяткою такої науки була „Дідаскалія албо наука о седми сакраментах“, що її вперше було подано священикам на єпархіяльному соборі 1636 р. мстиславським єпископом Сильвестром Косовим, а після, 1642 р., львівським єп. Арсенієм Желиборським. В передмові до друкованого видання сеї памятки маємо типовий опис єпархіяльного собору, що одбувся у Луцьку 1638 р.*).

---

*) Ось та передмова: „Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Молитвами Божественнаго Апостола Евангелиста, Наперстника Христова и дѣвственника Іоанна Богослова, по празднествѣ его честном, на утренній день собравшися до церкви Соборной, в замку Луцком, святую литургію порядне отправили и потом пѣснь Царю Небесный проспѣвали. Епископа, на маестатѣ епископском сѣдячего, духовенство с поклоном звычайным, явнѣ, при битности их милостей панов шляхты, през едного любовне, с пристойным пошанованем и сердечною до Бога молитвою, витали: спріяваючи, абы як той першій собор на сей час на том кафедральном мѣстцу в православіи святом зачал, так и на долголѣтнии времена абы щасливе отправивши и, по собѣ насту-

В окремих єпархіях скликалися собори спеціяльного значіння та обмеженого складу. 1539 р. єп. львівський і Камянця Подільського Макарій скликав у Львові собор місцевих священиків та в порозумінню з ними відновив при церкві св. Юра „крилос і духовну справу“, се б то певну пресвитерську раду, для колеґіяльного вирішення справ, що існували раніше при тій церкві, але вже з давнього часу перестали. Докладні відомості маємо про єпархіяльний собор у Київі 1 березня 1691 р., що скликав митр. Варлаам Ясинський для підвищення впливу духовенства на народ; головні постанови зроблено про духовенство, метрики, переходи на другі парафії, про науку дітей „в надежду священства“.

Після злуки української церкви з московською, особливо вже в XIX—XX століттях, що-річні єпархіяльні собори духовенства відбувалися реґулярно, і собори ті були в певній мірі орґаном внутрішнього самоурядування духовенства, — правда, в справах власне господарських. Було чимало випадків, коли ті єпархіяльні собори фактично виходили за призначені їм вузькі межі і займалися справами ширшого церковного значіння. Особливо важливе— принціпіяльне і практичне—значіння церковно-національне мали єпархіяльні собори духовенства на Поділлю в кінці XIX-го та в початку XX ст., коли було поставлено на вирішення справу часткової українізації подільської духовної семінарії та подільських

паючим епископом дорогу уторовавши, порядок многолѣпный наступцам своим укгрунтовал.

На тую мову превелебный Его Милость отец єпископ такую рѣчь отповѣдал:

Пречестные господинове, отцове братія о Христѣ и сослужители мнѣ возлюбленные. Потѣшно мнѣ есть с послушенством и любовію собране ваше до мене, пастыря своего, и с того есть контент; и по тым знаю, иж свои овца голосу пастыря своего слухают... Притом теж и честность вашу, братію мою о Христѣ, с повинности моей пастырской навпоминаю, абы вниманисте собѣ и всему стаду, от Христа Господа вам порученному, абысте пасли церковь Его, которую набыл кровію своею пречистою. Пасѣте въвѣрное вам стадо Божіе... Пасѣте словом и дѣлом, яко и наш пастиреначальник Іисус Христос Господь перше почал чинити, а потом учити. Будьте добрим прикладом житіем, привѣтом, не менше и наукою... Бо появилися волци тяжци в одежи овчой, не щадячии стада, прелщающе В. милости, противко которым не ставши и порядне им не отповѣвши, як великое згоршене бывает, през що многіи от вѣри отпали, чого з наших рук Бог поисковати будет... бо священикови не тилко самому треба добре жити, але и о овечках своих, абы добре жили, треба старане мѣти... Прошу теж вас и запрещаю з неналежними особами не товариште, на мѣсцах непристойных не знайдуйте, забавами корчемніми, юж попросту реку, не бавтеся, згола, всякаго погоршеня выстерегайтеся; бовѣм горе, имже соблазн приходит, мовит Сын Божій. И я вам, сущим у престола, з святим Григоріем Богословом мовлю: оком абысте были, не тмою, исполнены. Аще бо свѣт—тма, то тма—колми? Забава ваша нехай вам належная будет: в читаню Писма Святаго, в розмишленю Правил Апостолских и св. отец, ведлуг которих абысте сами жили и паству свою управозали, и найбольше в роспамятываню уряду своего, вѣдаючи, иж нам земным небесная влада поручена; що бовем, мовит, звяжете на земли, будет связано на небеси, а кого розвяжете на земли, будет розвязано на небеси. Грѣхов бовѣм нихто не может отпускати, кромѣ Единаго Бога; а тут бачимо, иж и нам, слугам своим, то Христос даровал, и тим нас упевнил“...

церковних і церковно-учительських шкіл. Важне значіння мали нові реформаторські течії в постановах єпархіяльних соборів після 1905 р., коли церковно-визвольний рух того часу спричинився до трактування на соборах принціпіяльних справ церковних.

Загально-церковні—крайові—собори української церкви.

Крім соборів місцевого значіння, єпархіяльних, відбувалися у нас собори митрополитальні в справах, що належали до цілої української церкви. Каноничні правила вимагали скликати такі собори що-річно для обміркування справ церковних та для вирішення тих судових справ, що подавалися на апеляцію від суду єпархіяльного. Про перші такі собори маємо лише випадкові відомості, що вони відбувалися, та досить скупі літописні вказівки про ті справи, що на ті собори попадали. Треба думати, що в старішу добу нашої церковної історії єпископи збіралися до Київа частіше, ніж се було потім, тому собори і не мали реґулярного, що-річно обовязкового характеру. Проф. Голубинський висловлює слушну гадку, що за сього часу у відносинах митрополітів до єпископів було значно більше простоти й духа братерства та менче духа високого начальства з одного боку й службової субординації з другого, ніж се стало потім, особливо у Москві; тому, вважаючи на простоту тодішних відносин, можна припускати, що без зайвих та й без усяких формальностів єпископи зверталися до митрополіта та особисто прибували до Київа кожен раз, коли кому з них було треба; на практику ж реґулярних що-річних соборів вказівок не маємо в памятках старшого (до-монгольського) часу. І в Греції єпископи не охоче зїздилися на собори, — тим трудніше було се для наших єпископів з огляду на великі простори нашої церковної території. Ще менш акуратно відбувалися сі собори після перенесення митрополичої кафедри до Москви, і се мусіло мати, розуміється, прикрі наслідки для справ церковних. У добу до-монгольську, — каже той самий історик, — митрополіти-греки, додержуючи добрих звичаїв своєї батьківщини, розуміється, і без сих реґулярних соборів в певній мірі додержували духа колеґіяльности й братерства між єпископами та духа порадливости в церковній адміністрації; але після перенесення митрополичої кафедри до Москви, за інших людей та за інших впливів, почався той дух розєднання та розбрату, що його могли б припинити хиба загально-церковні собори: „коли б Москва наслідувала од Київа звичай що-річно радитися в справах церковних, то, мабуть, чимало чого доброго напридумувала б вона на користь церкви“. На Україні обставини були інші, для соборної справи більш сприятливі, то й відмінні були наслідки заховання соборно-громадської засади в справах церковних.

Першу літописну звістку про загально-церковний зїзд українських єпископів маємо за рік 1051-й, коли кн. Ярослав Мудрий, зібравши єпископів, поставив в св. Софії на митрополіта Іларіона, що був перед тим священиком церкви велико-княжого села Берестова під Київом та визначався великими особистими здібностями—

добрим життям, розумом, освітою та красномовністю. Літопис не зазначує, що саме спонукало кн. Ярослава поставити на митрополіта Іларіона у себе вдома, своїми єпископами — без зносин з греками. Більшість дослідників висловлюють з сього приводу гадку, що Ярослава не задовольняв такий порядок обрання та поставлення митрополітів, що сі останні призначалися в Греції та з греків, і він заводив новий порядок обрання та поставлення митрополітів — на Україні та з природних українців. Такий вислід дуже правдоподібний. З певністю можна гадати, що церква наша при заснуванню дістала незалежність з титулом архиєпископа для свого вищого ієрарха, — а сей титул носили первоієрархи тих церков, що були незалежні од пяти патріархів. Перший наш християнський князь Володимир Великий натурально мав вимагати самостійности для своєї церкви, беручи приклад з Болгарії, де християнська церква, так само нова й недавня, змагала до автокефальности та й виборювала собі автокефальність. Се було цілком натурально, бо українська церква, що обіймала цілу державу, мало чим не дорівнювалася усій церкві грецькій з усіма її чотирьма патріархатами і в усякому разі переважала своєю територією увесь патріархат константинопольський. Але в питомих інтересах грецьких було підклонити собі новоповсталу церкву,— така тенденція позначується вже з того, що титул архиєпископа для первоієрарха нашої церкви заміняється поволі титулом митрополіта. Се, очевидно, не могло не викликати опору з боку сина Володимира Великого—кн. Ярослава Мудрого, і він надумав доконати унезалеження найбільш простим способом—обранням та поставленням митрополіта без порозуміння з вселенською патріархією, собором єпископів української церкви. Ся подія, що творила визначний акт боротьби за незалежність української церкви, і була причиною скликання першого українського собору, про який маємо звістку.

Церковні собори української церкви після не раз скликувано,—принаймній „Правило“ митр. Йоанна II-го (1077—1089 р.р.) вже висловлює догану тим єпископам, що не одвідують соборів, які скликає митрополіт у випадках потреби: „иже не послушають єпископи своего митрополита совокуплятися призываеміи от него собор сотворити, иже (бо) злѣ творящаа, посварити их отеческим наказаніем“. Ясну вказівку маємо на скликання такого собора в половині XII ст., а саме 1147 р. Привід для сього собору був той самий, що й сто літ тому, — поновлена боротьба за автокефалію української церкви *).

*) В початку XVIII ст. появилося в Росії „Соборное дѣяніе на еретика Арменина на мниха Мартина“, в якому говориться, що сей єретик Мартин, з роду вірменин, прибув на Русь з Царьгороду 1149 р. та, видаючи себе за родича патр. Луки Хризоверха, почав проповідувати у нас єресь, що була мішаниною вірменства, латинства та роскольництва; сього єретика наче б то було засужено на соборах у Київі 1157 р. та в Царьгороді 1158 р. „Діяніє“ се—чиста, незугарна вигадка, і про роскольництво тут спеціяльно згадано тому, щоб сю лєгенду обернути проти роскольників, з якими роспочато тоді (за царя Петра I) дуже завзяту боротьбу.

У першім, нам відомому, випадку такої боротьби—за кн. Ярослава Мудрого — справа відбулася спокійно, без протестів з боку єпископату, що в значній мірі складався з греків. Очевидно, константинопольський патріархат, визнаючи рацію за такими автокефальними стремліннями численного та політично незалежного народу, ще не засвоїв собі вповні що-до нього автократичних тенденцій. Зовсім інше бачимо сто літ потім, коли з часом увійшло в звичай обірати первоієрарха української церкви та становити його в Константинополі. В таких обставинах одбувся новий, вже дуже дражливий, етап боротьби за українську церковну автокефалію на церковному соборі 1147 р.

Перед тим, р. 1145, за великого князя Всеволода Ольговича, митр. Михаїл, з роду грек, залишив Київ та виїхав до Царьгороду. Літопис повідомляє, що митрополіт, покидаючи Київ, залишив єпископам „рукописаніе“ про те, „яко не достоит им без митрополита в святѣй Софьи (се б то—в київській митрополичій кафедрі) служити“. Се була очевидна кара на князя з боку митрополіта-грека та й самого патріарха царьгородського, бо сей останній не квапився посилати нового митрополіта, коли вже князь Всеволод помер (1146 р.) і настав інший князь — Ізяслав II Мстиславович. З сього можна вбачати, що непорозуміння між князем та митрополітом мали не якийсь особистий, а ширший, приціпіяльний характер та що можливою причиною того непорозуміння могли бути саме церковні відносини між царьгородською патріархією та українською церковно-державною владою. Се й потверджується тим фактом, що наступник кн. Всеволода князь Ізяслав II скликав 1147 р. собор єпископів української церкви, і сей собор обрав та постановив на митрополіта українця Клима чи Климента. З літописного оповідання та з історичних обставин, що сталися по сім факті, ясно, що кн. Ізяслав не хотів звертатися до царьгородського патріарха та домагався незалежности української церкви од його. З 9-ти чи 10-ти тодішних єпископів прибуло на собор 6. Оповідаючи про процес обрання нового митрополіта, Іпатський літопис зазначає, що єпископ чернигівський (старіший чи авторитетніший між іншими) так обґрунтовував право собору на обрання митрополіта: „я знаю, що єпископи, зійшовшися на собор, мають право поставити митрополіта... Я знаю, що маємо право поставити; до того ж у нас єсть глава св. Климента: як греки ставлять (патріархів) рукою св. Йоанна, (так і ми) поставимо митрополіта“. Так і вирішили, — свідчить літопис,—і 27 липня 1147 р. було поставлено на митрополіта главою св. Климента обраного вел. князем кандидата — Клима чи Климента, ченця і схимника, „книжника и философа так, яко (ва) же в русской земли не бяшеть“. Проти сього поставлення протестували два єпископи, що, мабуть, не були присутні на соборі, — Мануїл смоленський, з року грек, та Нифонт новгородський, що так само не виключено, чи не був греком (він дуже авторитетно покликався на звичаї Царьгороду і всієї грецької землі та надто обстоював прерогативи царьгородського патріарха що-до української церкви, че-

рез що про його, як свідчить літопис, „иніи мнози глаголаху, яко, полупив святую Софію, пошел Царюграду“). Очевидно, свідомість більшости тодішнього єпископату промовляла за незалежність української церкви. „Тут виявилося лише те (каже російський церковний історик митр. Макарій Булгаков), що давно вже почували й розуміли, та не могли не почувати й не розуміти— і князі руські, і чимало хто з їх підданих, виявилася свідомість, що постановлення руського митрополіта в Константинополі має в собі великі незручности для руської церкви й держави, що митрополіти-греки, часто не знавши руської мови, не могли бути для Росії (sic) о-стільки користні, як митрополіти руські, що постійне присилання до Россії митрополітів-греків було образливе для руських ієрархів та що, нарешті, обрання для Россії митрополіта в Константинополі, без участи руських князів, було образою для сих останніх, тим більш, що се давало привід грецьким царям претендувати на певний вплив що-до Росії. То ж не дивно, що Ізяслав здобув собі співчуття і в самому Климі — митрополіті, і в більшості руських єпископів“.

На київському соборі 1168 року доконано третю спробу звільнити руську церкву од залежности царьгородського патріарха. Ініціятором цеї єправи на соборі був Володимирський (північний Володирим на р. Клязьмі) князь Андрій Боголюбський. Заложивши основи нової національної великоруської держави на півночі, він намірився зробити Володимир Кляземський столицею тої держави. Збудувавши у Володимирі величню митрополичу кафедру — храм Успіння Богородиці, він звернувся до царьгородського патріарха Луки Хризоверха в справі утворення суздальської єпархії, окремої од ростовської (у Ростові була єпископська кафедра для усього ростовського й суздальського краю) з наданням Володимирському єпископові митрополичого титулу. Патріарх не поділив сеї думки з причин, як він гадав, каноничних, але, на ділі, зовсім не слушних. Покликаючись на те, що церковні канони наказують заховувати межі єпископій та митрополій непорушними, він софистично прикладав місцеві грецькі канони до єпархій та митрополій руських; між тим, коли в Греції кожна державна округа була митрополією, то і в кожному удільному князівстві не було найменчої каноничної перешкоди утворити окрему митрополію. Рішучий князь суздальський Андрій Боголюбський не припинив своїх заходів що-до утворення на півночі окремої митрополії і писав до київського вел. князя Мстислава, щоб на соборі 1168 р. обміркувати безстороннє, як багато шкоди та безпотрібних збитків повстає через залежність руської церкви від царьгородського патріарха. Коли б у свій час церковно-адміністративну справу було вирішено в тому цілком раціональному напрямі, як се пропонував далекоглядннй суздальський князь, то й взагалі справа не лише церковних, але й національно-державних відносин на Сході Європи пішла б шляхом більш нормальним та не зазнала б тих великих історичних ускладнень, які трапилися потім. Але великий князь київський не спочував сепаратистичним змаганням північно-

го князя, який намагався одділити церкву великоруської національности, що саме витворювалася на півночі, од староруської чи української церкви. На соборі 1168 р. план кн. Андрія Боголюбського не було прийнято.

На сьому ж соборі 1168 р. дуже актуальне значіння прибрала справа про пости, — власне через те, що в сій справі також викривалися антагонізми між молодою руською церквою та церквою константинопольською. Непорозуміння виникло з ріжниці практики у греків і у нас що-до постів у середу й пятницю, коли на сі дні припадають свята Господні, Богородичні, де-яких святих та під час пятиддсятниці. У всі такі дні у нас пости не додержувано, у Греції ж не було що-до сього сталої практики: одні касували піст для одних свят, другі — для інших, одні додержували посту в пятидесятницю, інші — ні. Місцева церковна влада руська не надавала сим ріжницям великого значіння, аж поки в сю справу не вступив константинопольський патр. Лука Хризоверх, що в спеціяльній грамоті дав що-до сього категоричне пояснення, яке перечило звичаю руської церкви. Митрополит - грек Константин II ужив дуже суворих заходів що-до противників патріаршої грамоти і між іншим увязнив київо-печерського ігумена Полікарпа. Справу сю й розглядали на соборі 1168 р., і значіння її полягає власне в тому, що в сей час, як каже проф. Голубинський, вже мала силу думка, що згода з Константинополєм що-до постів—не обовязкова, що можна держатися порядків і незгідних з царьгородськими, — користуючись сим правом, наші предки хотіли твердо держатися свого власного порядку.

Автентичні акти маємо з собору 1274 р. — у Володимирі на Клязьмі, куди митр. Кирил III прибув з Київа і привіз з собою архимандрита печерського манастиря Серапіона, щоб поставити його на єпископа Володимирського. На посвячення Серапіона митр. Кирил покликав ще чотирьох єпископів і утворив з ними собор. Постанови сього собору заховалися до нас у формі „Правила“ — науки чи окружного послання митр. Кирила. Се „Правило“ — перша по часу памятка письменних діянь помістних соборів руської церкви. Соборні діяння складаються з ріжних приписів проти хиб тогочасного церковного життя, а саме: проти симонії єпископів та проти незаконного поставлення на церковні посади, проти порушення чина охрещення й літургії, проти піяцтва, яким визначалося духовенство, проти де-яких поганських звичаїв у народньому життю (кулачні бійки, суботні сходини вакхичного характеру чоловіків з жінками, водіння невіст до води з чарівничою метою). З погляду каноничного найбільше для нас значіння мають соборні постанови про поставлення на церковні степені. Спочатку, після заведення у нас християнства, священиків ставив сам уряд, набіраючи кандидатів примусовим способом, і за таке примусове поставлення, розуміється, не можна було вимагати плати. Але з часом, коли церковні посади стали займатися по волі самими кандидатами, почали брати плату за призначіння на посади — на взір того, як се робилося в Греції. На грецький зразок

почалися у нас і зловживання що-до плати за призначіння та посвячення на церковні посади. Собор установлює, щоб за посвячення в диякони та священики (в обидві степені разом) бралося не більш семи гривень (відповідно тому, як по закону імп. Ісаака Комнена установлялося плату за те саме в сумі 7 злотих іперпірів). Разом з тим касуються всі інші податки, як незаконні (плата за поставсення священника до церкви поверх плати за посвячення, „посошне"—за доручення ігуменського посоха, „мзда" за призначіння на церковно-адміністративні посади — на намістників та десятинників, вимагання „от властель церковных" подарунків під час приїзду їх на єпархіяльні собори, і т. ін.). За порушення сих постанов призначається для єпископів кара — позбавлення сану. Собор одлучає од церкви тих єпископів, що, слідом за грецьким прикладом, одлучають невинних людей од церкви, або після за плату увільняють од такої кари, або одлучают кого „ради угодія нѣкоего", себ-то, щоб догодити кому-небудь, хто хоче таким чином покарати свого ворога. Собор, далій, забороняє єпископам кривдити нищих, яких примушувалося працювати в єпископських маєтках (такий примус вживано перш за все що-до тих нищих, які жили при церквах, та й взагалі що-до всіх інших, які збірали при церквах милостиню). Разом з тим собор подає певні приписи і що-до самого поставлення на церковні посади, а саме: єпископи, коли хотять поставити кого на священика чи диякона, повинні довідуватись про життя кандидата, яке провадив він до сього часу; тих, хто буде вільний від гріхів, що перешкоджають приняттю сана, висвячувати за порукою семи священиків з іншими добрими свідками; посвячуючи, єпископ дає спершу „евхію" (εὐχή), себ-то молитву дяківську при остриженню голови, та короткий фелонь; на диякона висвячується кандидат, коли йому буде не менш 25 літ, а на священика — не менш 30. При сьому пригадується та потвержується послання константинопольського патр. Германа до митр. Кирила І (1228 р.) про непоставлення на священика раба, що не дістав попереду увільнення від рабства.

Звертає на себе увагу, що соборні постанови звичайно покликуються на практику новгородського краю — і власне лише його одного, і се наче б дає усьому матеріялові соборних постанов місцевий характер, позбавляючи їх ширшого значіння. З сього приводу проф. Голубинський слушно пояснює такий локалізм соборних постанов тим, що маємо, очевидно, новгородський список соборних діянь, а сей список новгородським архиєпископом, мабуть, зредаговано в тім напрямі, щоб пристосувати соборні постанови до потреб місцевих.

1284 р. митр. Максим, повернувшися з орди татарської, скликав на собор у Київ усіх єпископів київської митрополії. На жаль, літопис подає про се лише саму голу звістку („позвані быша єпіскупи вси рускія в Кіев к Максиму митрополиту кіевскому и всея Руси"), не зазначаючи ні приводу соборного скликання, ні змісту церковних нарад.

Особливе значіння в історії української церкви має собор єпископів 1415 р., на якому вперше обрано окремого митрополіта для українських єпархій литовської держави. Се був переломовий момент в історії української церкви, після якого, хоча б і з перервами, українська церква і фактично і формально вже існує окремо і незалежно від московської митрополії, аж поки те переривчасте окреме існування двох митрополій не завершується остаточним їх поділом.

Собор 1415 р. скликано з ініціятиви вел. кн. литовського Витовта, що запропонував зібратися не тільки єпископам, але й архимандритам, ігуменам, ченцям та священикам, а також князям литовським, вельможам, боярам та „по згоді всіх тих особ“ обрати на київську кафедру окремого митрополіта — голову окремої української церкви. Єпископи склали грамоту до вел. кн. Витовта, в якій вказують на те, що церква київська спустошіла, бо митрополіт московський Фотій занедбав її, навіть не хоче відвідувати її, „не хощет правити люди Божія, якож достоит и якож подобает митрополиту, но паче точію приходы и прибытки церковныя собирает и всякое узорочіе — старое устроеніе и вещи драгія и всю честь великія кіевскія перкви на ино мѣсто преносит, идѣж живет, еже есть во глаголемый тамо град Москву“; вони, єпископи, спонукані великою тугою та жалєм про церкву київську та про людей Божих, молять князя прийняти на себе турботи Господа ради та подати їм свою допомогу. Разом з тим єпископи склали одмовну од Фотія грамоту, в якій сказано: „бувшому до сього часу митрополітові київському Фотієві ми, єпископи київської митрополії, пишемо по благодати Св. Духа: з того часу, як прийшов ти, бачили ми, що багато чиниш ти не по правилах апостольських та отецьких, і ми, по правилах, терпіли тебе, як свого митрополіта, та ждали, що ти направишся; але ми почули про тебе та дійсно упевнилися в одній справі, яка мало що не по правилах, але за яку належить тебе позбавити сану та виклясти; ти й сам признався б у сьому, спитавшись у свого сумління, а ми не пишемо про неї, не хотячи соромотити тебе; отже повідомляємо тебе, що, по правилах, не визнаємо тебе за єпископа, — і се наше конечне до тебе слово“. Кандидатом на окремого митрополіта київського собор обрав ігумена Григорія Цамблака.

Собор 1415 р. відновлявся в тій самій справі — обрання окремого митрополіта київського — з огляду на дальший процес переведення сеї справи. Коли патріарх царьгородський не задовольнив бажання собору й великого князя висвятити Григорія Цамблака, то єпископи видали 15 листопада того ж 1415 р. нову грамоту, і в ній, повторюючи ті самі вини митр. Фотія, який занехав та зневажив київську церкву, повідомляють, що, бачучи їх жаль про свою церкву та про люд Божий, милостивий Бог подвигнув серце князя литовського поставити для Литви окремого митрополіта, що кн. Витовт звертався в сій справі у Царьгород, але що імпер. Мануїл одмовив йому в сьому праведному проханню ради неправед-

них своїх прибутків, і що вони, зібравшися на собор, за радою і волею представників од всього православного християкства литовського, по даній їм благодаті св. Духа, поставили Григорія на митрополіта. При тім єпископи покликаються на апостольське правило, що згідно йому два чи три єпископи можуть рукополагати митрополіта, на приклад київської митрополії за часів кн. Ізяслава II, на приклад болгар та сербів та нарешті й найбільше на те, що благодать св. Духа рівно діє у всіх православних єпископах. Одкидаючи всякі нерозумні докори, що, поставляючи самі митрополіта, вони порушають єдність церковну, єпископи стверджують, що хай сього не буде, що все передане церкві од апостолів та св. отців вони додержують та благочестиво ісповідують, що всяку єресь симонитську, яка благодать св. Духа продає за золото та срібло, вони проклинають, що всіх святійших патріархів та їх митрополітів і єпископів вони мають за отців і братій і згідно з ними додержують ісповідання віри, але вони одвертаються та не хотять терпіти насильства над церквою Божою з боку царя; святий вселенський патріарх та божественний собор Константинограда, — кажуть єпископи, — не можуть ставити митрополіта по правилах, але кого царь звелить, і звідси купується та продається дар св. Духа: „сего ради, — зякінчується грамота, — смотряхом и разсудихом, яко неправедно есть пріимати нам таковыа митрополиты, иже куплею поставлены бывают от царя, мірянина будуща человѣка, а не по волѣ патріарховѣ и (не) по преданію сущаго собора апостольскаго“. На сю грамоту митр. Фотій одповів різкою грамотою на адресу єпископів, що поставили Григорія Цамблака на окремого митрополіта київського. Проте митр. Григорій обняв митрополичу кафедру київську, фактично тим закріпивши формальну постанову собора українських єпископів 1415 року.

В добу самостійного існування української церкви привязується до соборів дуже поважне значіння, як до одного з чинніших способів направи церковного життя. Таке значіння надавалося соборам не лише членами церковної громади, але й взагалі тогочасними людьми, що оцінювали ролю громадського елемента в тодішньому нашому церковному життю. Напр., 1546 р. вел. князь литовський писав митрополітові, що він довідався про „нерядність і несправу“ між православним духовенством і вірними, а митрополіт їх у тім не спиняє; тому вел. князь доручає митрополітові скликати собор до Вільна і навіть заповідає сам приїхати туди та дати вказівки церковним нарадам, — „што маєте межи собою справовати и тыя распущенства вѣры и закону нашого повыстягати и слушное постановенье учинити“.

В самому початку XVI ст. — 1509 року—відбувся у Вільні собор, що мав дуже важливе конструктивне значіння для української церкви. Собор сей, скликаний митрополітом Йосифом Солтаном, трівав з 25 грудня 1509 р. до 18 січня 1510 р. Автентична постанова собору писана на пергамені і мала 8 „завѣшеных“ печаток — митрополичу та тих 7 епископів, що брали участь в соборі й почислені в початку сеї памятки. Се дуже важлива па-

мятка, що подробно говорить „о церковных вещах и о исправленіи дѣл духовных“ *). Собор був численний. На йому присутні були, крім митрополіта, ще 7 єпископів, 6 архимандритів, 6 ігуменів, 7 протопопів і, крім того, багато „инѣх ту будуших честных священников“, — правдоподібно, крім священиків, ще низчих клириків — кандидатів священства. Про участь мирян не згадується, — можливо, що тут їх і не було з огляду на спеціяльний пастирсько-каноничний характер собору. Всіх постанов чи правил видано собором 15, що натурально поділяються на три категорії.

Перші чотири постанови регулюють порядок поставлення на степені ієрархичні. Собор констатує, що де-хто, порушаючи старі звичаї церковні, ще за життя єпископів купують собі та обіймають їх кафедри — без ради і згоди митрополії й єпископів та без обрання церковною громадою; так само добувалися посади настоятелів у манастирях та священиків на парафіях, а дяки без волі своїх єпархіяльних владик діставали собі посвячення на священство в чужих єпархіях від чужих архиєреїв. Щоб викорінити сі зловживання, собор забороняє кандидатам на архиєрейство, архимандрію, чи священство „підкупатися“ на посади, поки вони не звільняться, і взагалі забороняє обминати законний порядок поставлення, яким собор уважає вибір кандидата собором духовних і світських особ; хто порушив би се правило, тому загрожується клятвою й непосвяченням, хто ж би з єпископів такого „безчинника“ посвятив, сам має бути позбавлений своєї гідности. Архиєпископи та єпископи не мають святити дяків з чужих єпархій на священиків без рекомендації місцевого єпископа. Кандидат на єпископа чи священика має подати свідоцтво від свого духовника, що за ним не має вад, які перешкоджали б посвяченню; без того не ставити, хоча б сам великий князь клопотався за кандидатів; коли ж би за посвяченим викрилася вина, що він затаїв її, такого „відлучати від служби“. Священиків з чужої єпархії не приймати без „отпустної грамоти“, аби „непослушники“ з одної єпархії не діставали парафій в іншій.

Друга категорія соборних правил постановлює норми поводження для духовних особ та почасти й мирян. Всі єпископи обовязуються без усякої одмови, крім якої великої причини, прибувати на собор. Від ігуменів і священиків не відбірати церков і манастирів без важливої вини, а без соборного суду єпископа з крилосом не позбавляти священства, хиба на якийсь час відлучати за „безчинства“. Вдовим та безженним священикам і дияконам, для забезпечення моральности, не дозволяти церковної служби під карою позбавлення сану для того єпископа чи й митрополіта, що сю заборону порушив би. Ченці без дозволу ігумена не мають переходити з манастиря до манастиря.

---

*) Памятку сю видано тричі: в „Описаніи Кіево-Софійскаго собора“ митр. Євгенія Болховитинова, в „Памятниках русской старины“, т. VI, П. Батюшкова, та в „Русской Ист. Библіотекѣ“, т. IV.

Решта постанов соборних має на увазі відносини світських людей до церкви та всякі зловживання на ґрунті сих відносин. Патронам (що користуються правом подавання в своїх маєтках)— князям та панам — не дозволяється видаляти священиків самовільно без відома єпископа, а коли б се сталося, то не ставити до тої церкви нового священика, поки попередній не дістане справедливости. Коли патрон не подбає про обсаження вільної парафії на протязі трьох місяців, то єпископ сам обсажує її. Священик, що з наказу патрона став би служити в його церкві без волі єпископа, тратить своє священство. Світська особа, що забере церковну маєтність чи що інше церковне, не віддавши справи на суд митрополіта, та не послухається обіслання єпископського, підпадає одлученню од церкви.

Останнє правило собору постановлює, що коли б великий князь, або які значні люде чи власти, примушували митрополіта або єпископів порушити яку з постанов соборних, то всім єпископам належить зїхатися до митрополіта та, звернувшися до великого князя, твердо настоювати, щоб закон православної віри не було порушено; коли ж би хто з єпископів порушив сі постанови, то позбавляється сану.

Маємо неясну згадку що-до собору 1514 р. з приводу канонизації препод. Єлисея Лавришевського; в соборі тому, крім єпископів, брали участь „кілька архимандритів та інше духовенство“, —про особ світського стану не згадується, очевидно, з тої ж причини, що й раніше: собор має спеціяльний характер пастирсько-каноничний. Так само неясні чи неповні відомості маємо про собор 1540 р. в Новогрудку (де, крім митр. Макарія II, присутні були шість єпископів та чотири світські особи), та про згадуваний угорі собор 1546 р. Собор 1558 р. скликав митр. Сильвестр Белькевич для нарад в справах „віри і закону християнського“. Перед скликанням собору митрополіт просив короля видати наказ „усім єпископам, архимандритам, преложоним духовним стану закона грецького зїхатись на собор“; коли ж один з архимандритів, покликаних на собор, не зміг прибути з причини „великої старости та зошлости віку“ свого, то все ж зобовязався прислати замість себе „духовнаго научнаго, прикладнаго и богобойнаго, давши и поручивши ему зданє свое“. В серпні 1589 р. у Вільні та в листопаді того ж року у Тарнополі відбулися собори з приводу перебування патр. царьгородського Ієремії на терені православної церкви в Польщі; на віленському соборі обрано нового митрополіта. Собори сього часу відзначалися значною участю елементу світського *).

Для дальшого часу центральне значіння в історії нашого церковного права мають собори Берестейські 1596 р., якими укра-

---

*) „Міряне давно уже принимали дѣятельное участіе в дѣлах западно-русской церкви. Но во время пребыванія патріарха в Литвѣ участіе мірян обнаружилось в полной силѣ и как бы узаконено было с утвержденіем братств“ (М. Коялович. Литовская церковная унія, I, 82).

їнську церкву поділено на дві конфесійні частини. Справу, що прийшла до розвязання на тих соборах, поволі підготовлялося раніше і головним чином з 1590 р

В першій половині того року де-які єпископи українські зїхалися в Белзі, де зроблено кілька постанов в справах церковного порядку. Разом з тим вперше тут піддано під колєктивне обміркування думку про унію з Римом, при чому очевидними причинами, що викликали ту думку, були ріжні церковні непорядки, посилені не завше тактовною в наших справах участю східних патріархів, які фактично збільшували напруження між митрополітом та єпископами, головно ж — між єпископами та братствами. Собор властиво й займався справою боротьби єпископату з братствами, з патронатом та взагалі з тим, що вже так посилився, впливом мирян у справах церковних.

Слідом за Белзським собором відбулися важливі соборі у Берестю — того ж 1590 р та головно в 1591, 1593 та 1594 р.р. Як визнавали українські владики, необхідність сих соборів „в Бересьти Литовском, в кождом року мѣсяца іюня 24 дня ведлуг старого календару“, викликано великими нагінками на православну церкву та непорядками в самій церкві і серед православнаго духовенства. Соборі сі мали завданням „ряд и справы духовные в стародавный добрый светый порядок привести, о справах церковных обмышляти, о школах, о науках, шпиталех и о инших добрых справах“. В складі собору 1590 р. були „іереи священные“, клирошане берестейського собору та багато світських осіб. На соборі постановлено, щоб усі владики приїздили, нічим не вимовляючися, під грошевою карою, навіть під страхом „скинення з столицы“, і привозили з собою видатніших духовних, „в письме божом поучоных“. Ухвалено, щоб єпископи не дозволяли світським людям держати манастирів, не вступалися „в чужу парафію“, — себто, щоб не чинили ніякях функцій в чужій єпархії, не святили туди священиків, не давали антиминсів та не приймали священиків без одпустної грамоти. На порядок дня близчого собору поставлено справу церковних актів: кожний єпископ мав привезти з собою привилеї і документи своєї кафедри, щоб їх переглянути та порішити, де їх переховувати. Тіснішим збором чотирьох владик, учасників собору, складено також таємну декларацію в справі злуки з римською церквою.

Найважнішим із згаданих соборів, до собору берестейського 1596 р., був собор 1591 р. Недавно знайдений проф. П. Жуковичем („Изв. Отд. Импер. Акад. Наук“, т. XII) протокол сього собору містить багато дуже важливих постанов що-до церковної дисціпліни — про порядок обняття архиєрейських кафедр по смерти єпископів, про порядок висвячування священиків на парафії, про заборону архиєреям часто поміняти кафедри („перескакатели абы не были“), про порядок управління архимандріями та манастирями, про порядок творення треб, про друк книг, про братські друкарні та школи, про наклепи та скарги перед патріархами, і інш.

Дальші собори — 1593 та 1594 р.р. — займалися переважно справами львівського єпископа Гедеона Балабана — власне відносинами його з львівським братством та з священиками його єпархії; напружені відносини між ними повстали головним чином в наслідок дуже формального вмішування східних патріархів у внутрішні справи української церкви. Напружені відносини між єпископатом та паствою, а в звязку з тим нехіть тодішнього єпископату до участи мирян в справах церковних і були головним зовнішним приводом до архиєрейських ухилів у сторону унії.

Справа унії православної церкви з Римом вирішалася на Берестейському соборі 1596 р. Собор сей перевершує усі попередні українські собори що-до складу й численности своїх учасників. На собор прибули з боку православного: два патріарші екзархи — од патр. царьгородського Никифор, од александрійського — Кирил Лукарис, два єпископи — львівський Гедеон Балабан та перемишльський Михайло Копистенський, з ними 9 архимандритів, між якими був київо-печерський Никифор Тур, багато іншого духовонства — протоієреїв, священиків, ченців,—по одному свідоцтву — до 106, по другому — більш 200, багато державних достойників, між ними сенатори кн. К. Острожський, воєвода київський, з сином Олександром, воєводою волинським, каштелян новогродський Олександер Полубенський, стольник волинський Андрій Боговитин, суддя земський луцький Чаплич, суддя гродський володимирський Павлович та др. Депутатів прислала шляхта з воєводства київського (3), руського (2) і осібно від перемиської землі (2), від воєводства волинського (10), брацлавського (2), пинського повіту (1), від трибуналу вел. кн. литовських—як депутацію вел. князівства литовського (2); приїхало, крім того, багато православної шляхти без мандатів; прислало депутатів міщанство важливіших міст та де-яких другорядних; особливо значні були делєґації від міст Вільна і Львова (окремо від міст та од братств) і Більська; делєгати попривозили з собою інструкції од своїх виборців; князі Острожські привезли з собою великі відділи війська, щоб забезпечити собор од усяких можливих на той час випадків. До православної сторони ще прилучилося багато протестантів, що з антагонізму до католиків допомагали православним своїми порадами та техничними послугами. З сторони католицько-уніятської прибули: митрополіт київський Михайло Рогоза, єпископи: володимирський Іпатій Потій, луцький Кирил Терлецький, полоцький Герман, минський Іона Гоголь, холмський Дионисій Збіруйський з кількома архимандритами (відомо 3), посли од папи — арцибискуп львівський Ян Соліківський, біскуп луцький Бернард Мацієвський, біскуп холмський Станислав Гомолицький, з ними 4 єзуїти, в тім числі знаменитий Петро Скарга, посли од короля— гетьман литовський кн. Христофор Радзивил, канцлер литовський Лев Сапіга, підскарбій литовський Дмитро Халєцький та багато інших осіб.

Прибувши до Берестя, православні зверталися до митрополіта з привітанням та з запитанням що-до порядку, часу й місця собору, бо митрополіт поки що таїв свої дійсні наміри що-до унії.

Не діставши відповіди від митрополіта, православні зібралися окремо. Зібратися в церкві вони не могли, бо з наказу місцевого владики Іпатія Потія всі церкви було зачинено, — тому зібралися вони в помешканню пана Райського, де була простора заля, в якій відбувалися протестантські зібрання. Собор поділено на два кола: коло духовне та коло світське, обрано двох настоятелів, — одного для догляду за порядком, другого для проводу між соборними нотаріями.

Уконституовавшися, собор послав запрошення (параґностик) до митрополіта і владиків прибути на собор. Не діставши відповіди та прождавши владик першого дня (6 жовтня) до вечора, православні другого дня знову вислали до митрополіта запрошення та, крім того, застереження проти всяких ухвал, які уложив би митрополіт „с подозрeными колекгами его“ і взагалі проти власти й юрисдікції собору. Врешті третього дня вислано ще третій параґностик. Королівські посли з свого боку пробували завязати зносини з кн. К. Острожським та з де-якими делєґатами (обминаючи православний собор in pleno), намовляючи їх, щоб православні покинули своє зібрання та прибули на митрополичий собор; при тому королівські посли, при участі П. Скарги, хотіли перетворити сю приватну конференцію в релігійний диспут, в якому заохочували православних до унії, підносячи нужденне становище грецької церкви. Православний собор одповів на се через своїх делєґатів, що в диспути про унію не має наміру вдаватися, бо така справа вимагає основного трактування і не можна вести її без участи патріархів; не противлячись переведенню злуки церков законним способом, православні протестували проти накидання їм унії, уложеної „підозреними владиками“. Єдности соборних зібрань не було, таким чином, осягнуто, і кожна сторона відбувала збори окремо.

Під час сих переговорів засідання православного собору провадилися. Соборне засідання 8 жовтня почалося з промови протосінґела Никифора; він зазначив ті факти, якими митрополіт та єпископи порушили свою архиєрейську присягу та канони і які стягають на них каноничну кару. На запитання протосінґела, коли і яким чином митрополіт та владики роспочали справу унії, одповів архим. Никифор Тур і повідомив, що се почалося ще з того часу, відколи патр. Ієремія положив заборону на митр. Рогозу за ставлення двоєженців, многоженців, прелюбодіїв та за інші його беззаконні вчинки, загрозивши, що, коли він не направиться, то буде позбавлений кафедри, як се сталося з його попередником митр. Онисифором; з того часу почалися спроби митрополіта та де-яких владик що-до унії, але решта православних не співчуває тим намірам; як на доказ сього, архим. Никифор покликався на інструкції, привезені послами. Головні побажання виборців зводилися до того: 1) щоб тих духовних, які самовільно вирішили злуку церков, позбавити урядів, 2) щоб на тому, „мало оглашеном, партикулярном сынодѣ“ уніятів не переводилося „зъедноченнья“ з католицькою церквою на основах, заложених влади-

ками, які шукали безкарности своїх вчинків та домагалися ріжних користей, та щоб не порушалося старий календар. Четвертий день, 9-го жовтня, був найбільш рішучий. На православному соборі відбувся суд над митрополітом та прихильними до унії єпископами. Протосінґел Никифор в своїй промові вказав ті факти, якими вони порушили свою архиєрейську присягу й канони і які стягають на них каноничну кару. Собор вимагав, щоб негайно було поставлено присуд над владиками. Тоді протосінґел, ставши на підвищенню з хрестом в одній руці та з євангелієм у другій, проголосив осуд на митрополіта і пятьох владиків за їх непослух до собору, за відступлення від церки православної та самовільне піддання церкві римській; за сі вини позбавлено їх єпископства та духовної гідности. Постанову сю списано на письмі, підписано членами духовного кола з протосінґелом Никифором на чолі і послано до митрополіта. Окремою грамотою оповіщалося духовенство, що осуд, якому підпали єпископи, не дотикається духовенства, як що воно залишитьсься при своїй православній вірі. Світське коло з свого боку постановило вислати до короля послів з домаганням доконати присуд над засудженими владиками; делеґати мали подякувати королеві за вислання послів на собор і заявити, що православні не могли сповнити бажання короля в справі унії, бо не можуть сеї справи трактувати без патріархів; проти злуки церков вони не мають нічого, але унії, довершеної на власну руку кількома „підозреними владиками“, вони не приймають; тих владиків і митрополіта, що на власну руку піддалися римській церкві і тепер компетентним рішенням позбавлені власти й юрисдікції, собор просить короля, як патрона й роспорядчика церковних бенефіцій, усунути від уживання церковних дібр відповідно до постанов конфедерації р. 1573, що дозволяла надавати православні церковні уряди тільки людям грецької віри. На випадок, що король не вволить сього бажання, складено відозву до шляхти, щоб на найближчих сеймиках поставила справу боротьби з унією та завела сю справу до інструкцій послам. Врешті складено універсал, в якому подано історію собора та оголошено зобовязання учасників собору не признавати власти і юрисдікції владиків - уніятів, ставити опір всяким їх новинам та всяким репресіям проти православних і вірно стояти при своїй старій вірі.

Одночасно відбувався собор прихильників церковної унії. 8-го жовтня складено декларацію унії, 9-го публично проголошено унію, при чому на владиків Гедеона Балабана й Михайла Копистенського, на архимандритів і священиків, що брали участь в соборі православному, виголошено клятву й загрожено клятвою усім, хто мав би їх за пастирів.

Сі акти уніятсько-католицької сторони викликали акт протесту з боку собору православных, де визнавалося проголошення унії неважним, бо сталося воно без участи православної сторони.

Акти православного собору, переслані до царьгородського патріархату, було там потвержено; на місце уніятських владиків

поручалося поставити нових, а для тимчасової управи української церкви іменовано екзархами єпископа львівського Гедеона Балабана, протосінґела Кирила Лукариса та кн. Константина Острожського. З другого ж боку акти собору уніятського апробовано королем, що признав православний собор неправним і неважним. Між іншим королівський акт зазначає, що православні єпископи вчинили непослух „против зверхности своєє, як теж против нас, господаря своєго, и против рѣчи посполитой“, не прибувши на митрополичий синод, а сполучившися „з новокрещенцы, арыянами и з иншими розными єретиками“, „в божницы єретицкой“, „взявши до себе в товариство шпегов и зрадец наших, нѣякого Никифора и инших греков, людей чужоземских“; постанови і протести їх не мають сили, бо робилися „примусом и фалшом, яко о том вѣдомость маєм, до голих мембрамов (бланків) печати свои прикладали и руки подписывали и инших людей розных, до собору неналежачих, до подписов рук и до печатованья приводили и силою примушали, и на тых голых мембрамѣх потом, штось к воли собѣ написавши, снать то по панствах наших разсылати важилися“. Король закликав не слухатися цих владиків і не мати зносин з ними, а слухатися митрополіта та владиків уніятів, і наказував урядам потягати до відповідальности кожного, хто виявить опір постановам уніятського собору. Папа також видав з приводу берестейського собору грамоту, в якій подавалося до відома, що постанова царьгородського патріарха въ справі берестейського собору не має значіння і зноситься та касується сею грамотою папи.

Так стався поділ конфесійно-єдиної до того часу української церкви на дві конфесійні частини. В актах соборних і в тій численній полємичній літературі, яка повстала наслідком собору, підноситься справа каноничности того чи іншого, православного чи уніятського, сторонництва на берестейському соборі. Сторона православна наводила, поміж іншими, головно два арґументи на доказ неканоничности акта проголошення унії: акт той видано без участи представників грецької церкви, з якою церква українська перебувала в каноничному звязку, та без участи світської сторони православної церковної громади. Значіння першого арґумента—обовязкового порозуміння з грецькою церквою—в процесі самої полємики та з огляду на ціль її—в певній мірі з боку православного перебільшувалося, бо церква українська фактично була незалежною від грецької церкви, перебуваючи в звязку з нею та маючи певний пієтет до неї, як до своєї конфесіональної метрополії. Але арґумент сей мав велике моральне значіння для тодішнього православного суспільства, що шукало, в тогочасних обставинах, моральної підпори у своєї метрополії та покликалося на її стародавний традиційний авторитет. З сього погляду владики, що одірвалися од звязку з церквою Східньою, не вислухавши її традиційно-авторитетного голосу, та самовільно прилучилися до іншої церкви, до її догматів, натурально уважалися за відступників і накликали на себе каноничні кари. Погляд сей стверджувано

тою ухвалою, яку здобули собі з боку царьгородського патріарха постанови православного берестейського собору, зокрема постанови про неправність проголошення унії без порозуміння з Східньою церквою.

Що-до другого арґументу—необхідности повноправної участи в соборі і мирської сторони церковної громади, то сей арґумент православної сторони мав ще більше річеве значіння, ніж перший, бо ним констатувалося правні основи соборного устрою української церкви, який стало розвинувся й установився в церкві українській, як одна з важливіших підвалин її внутрішнього та зовнішнього життя. Стародавні соборні традиції християнської церкви знайшли ґрунт для себе в народоправному вічевому укладі староруського життя і після піддержані були конституційними засадами та звичаями Річі Посполитої; врешті участь в церковних справах цілої церковної громади, як духовенства, так і світської суспільности, стала не лише практикою, церковним звичаєм, але й традиційним законом української церкви, що не раз знайшов собі визнання з боку усіх східних патріархів, які звичайно підкреслювали слушність і навіть необхідність такої риси устрою української церкви (напр., в патріарших грамотах, адресованих до братств та до окремих світських діячів церковних).

Прихильники унії стояли на протилежному погляді, одкидаючи правність церковно-громадського устрою української церкви, стоячи на тому, що справи церковні покликана вирішати виключно церковна ієрархія та що справу унії мали право вирішати тільки єпископи, за іншими ж, церковно-громадськими, елементами собору таке право не визнавалося, — вони, по кваліфікації вгорі наведеного королівського акту, були просто собі „люди розные, до собору не належачіе“. З сього погляду король ще раніше, за рік перед тим, не дав згоди скликати православний собор в справі унії, „бо то належить до власти пастирської“.

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

Затим іде низка спроб з боку католицько-уніятського скликати спільний собор з представників православія і унії, без участи світських особ, дла взаїмного порозуміння. Православні в тих спробах участи не брали, і собори відбувалися в складі самих уніятів. Один з таких уніятських соборів—собор 20 січня 1624 р. в Новогрудку литовському—послав послів до Київа з інструкцією, в

якій зазначалося умови, що на них мали провадитися наради про згоду; серед основ для таких нарад звертає на себе увагу проєкт заснування українського патріархату, „абы был новофундованый в наших краях, яко и в московских, патріарха на добрах певных духовных, который бы на добрах тых на вси потомные часы пребывал, и по благословеніе нигды не посылал“. Інструкція собору знов таки нахиляє до того, щоб православні владики „без выразной пленипотенцыи от братств своих зносили ся“ та врешті запрошували б світських на спільні наради як найменче. Не мали успіху і сі пропозиції, але спроби в тім самім напрямі провадилися послідовно. В тих заходах до соборного порозуміння між православними й уніятами правительство врешті взяло на себе ініціятиву та видало заклик 1626 року на спільний собор у Кобрині. Королівський заклик на собор формуловано було обережно: запрошувано представників „релігії грецької“, яким терміном означалося однаково православних і уніятів. Православні на собор не прибули, — як свідчить акт собору, „жаден з противное стороны не толко на початок, але и на конец собору нашого не прибыл“.

Постійність таких заходів не залишилася без наслідків на певну частину православної громади. На протязі кількох дальших років на православних соборах українських виявляються течії уніонного характеру, як раніше було се перед берестейським собором, але основна течія—вірність своїй конфесії—врешті перемогла серед православної церковної громади, і по де-яких ваганнях, коли стала ясною органична неможливість сполуки з римською церквою без утрати основних засад православної конфесії, собор 1640 р. стає виразною ознакою твердих і непохитних основ українського православія.

Під знаком ще неясних уніонних заходів відбувся у Київі приватний православний собор 1627 року. Відомості про сей собор маємо дуже скупі. Присутні були особи духовні — між ними митроп. Йов Борецький, архиєп. Мелетій Смотрицький—і світські—між іншими Петро Могила, тоді ще світська особа. Головною справою собору була потреба складення й видання православного катехизиса, бо відсутність символичної книги в українській (та й взагалі тоді у Східній) церкві потягала за собою великі незручности. Справу ту поставлено Мелетієм Смотрицьким, що таємно вже вирішив перейти на унію та провадив на соборі тенденції уніятські. Скласти й подати на розгляд цензури православний катехизис доручено було Смотрицькому, але він просив, щоб попереду склав він трактат про ріжниці між Східньою та Західньою церквами, — се, на його думку, мов би мало полехчити цензуру катехизису.

Для розгляду сього трактату скликано було 1628 р. приватний собор у Гродському, в маєтності Київо-печерського манастиря. Прибули митр. Йов Борецький, архим. Петро Могила, єп. луцький Ісакій Борискович, єп. холмський Паїсій Іполитович та Мелетій

Смотрицький. В свойому трактаті про ріжниці між Східньою та Західньою церквами Смотрицький вказував шість таких точок, що ріжнять сі церкви між собою: 1) наука про св. Духа, 2) про чистилище (пургаторій), 3) про вживання опрісноків чи квасного хліба в тайні євхаристії, 4) про повне блаженство душ по розлученню з тілом, 5) про першенство римського єпископа і 6) про причастя мирян під одним чи двома видами. Всі ці ріжниці Смотрицький не визнавав за о-стільки важливі, щоб ставали вони на перешкоді до сполучення церков, які мають одну ту саму віру. Такого сполучення, на думку Смотрицького, не було ще доконано лише через непорозуміння — через упередження проти римської церкви за її ріжниці, які власне мають значіння обрядове і сути віри не порушають; а між тим українська православна церква, що перебуває в дуже тяжкому становищу, через унію з Римом дістала б великі вигоди. Тому визнавав він конечну потребу єднання „Руси з Русью“, себто уніятів з не-уніятами.

Присутні на соборі ієрархи не одкидали практичних уваг Смотрицького, але таку важливу справу визнали за потрібне поставити на наради спеціяльного собору з участью станів духовного й свіцького — шляхти та міщан; Смотрицькому ж доручено написати оголошення про собор, мотивувавши його необхідність та пояснивши ті ріжниці між Східною та Західною церквами, про які радилися єпископи в Гродському.

Прикриваючись постановою Гроденського собору, М. Смотрицький почав більш рішуче провадити свою уніонну місію і, замість простого викладу мотивів собору, виготовив широку росправу—„Апологію подорожи на Схід“, в якій, з приводу тієї своєї подорожи, малював дуже темними фарбами становище церкви грецької та поруч з ним і—української. Єдиний вихід з того становища він бачив у сполученню з римською церквою, що не має в собі ніякої вади і покликує до єднання. Місія того сполучення, на його думку, належить церкві українській, бо грецька церква, через темноту тамошнього народу та через блуди провідника свого (натяк на константинопольського патр. Кирила Лукариса), не здатна до сього. Смотрицький і радить приступити до злуки негайно. Спосіб до того — скликати собор з ієрархії, шляхти та представників упривильованих братств і міст.

Свій твір Смотрицький послав попереду митрополітові Й. Борецькому та архим. П. Могилі. Ті побачили, що автор зайшов дуже далеко. Коли певні обставини української церкви спонукували їх до зближення з католицькою церквою, то вони розуміли те зближення не як підпорядкування української церкви католицькій з приняттям всіх конфесіональних властивостей католицтва, а як братерське єднання між церквами, при чому можна було б згодитись хиба лиш на почесне визнання папського головенства; між тим М. Смотрицький, темними фарбами малюючи становище української церкви, засвоюючи їй не лише обрядові вади, але й догматичні єресі, провадив до цілковитого й безу-

мовного підклонення української церкви римській курії. Тепер лише роскрилися у особистих прихильників Смотрицького очі на його тактику, і вони зрозуміли, в якому ніяковому становищі, завдяки йому, опинилися, тим більш, що раніше вони ж обороняли його, коли чулися голоси з православної церковної громади проти підозрілих замахів Смотрицького. Попередня особисто поблажлива тактика Й. Борецького та П. Могили що-до Смотрицького не дозволяла їм отверто проти його виступити, і в такому непевному стані справа перейшла на собор 1628 року, де, очевидно, сподівалися ієрархи, гострі наміри Смотрицького будуть скореґовані загальними настроями собору.

Між тим справа викрилася ще до собору. М. Смотрицький поспішився послати „Апологію“ одночасно і в Краків для друку свойому другові Касіянові Саковичеві, що раніше був ректором київо-братської школи, а тоді вже перейшов до унії. Як зїхалися у Київі члени собору, появилися перші друковані аркуші „Апології“. Ся остання викликала загальне обурення,—і перед собором стало завдання висловити своє відношення до замірів Смотрицького. Коли Смотрицький, прибувши до Київа, спинився в Михайлівському манастирі, до його прийшла від собору депутація в складі чотирьох пресвитерів, на чолі з протопопом слуцьким Андрієм Мужиловським. Докоряючи Мелетієві за його твір проти православної віри, посланці в імені собору запитували його, чи буде він і надалій додержуватись думок своєї „Апології“. Мелетій відповів, що він хоче йти на собор і там особисто дати пояснення. На те йому соборні посланці сказали: „попереду дай нам відповідь на наше запитання, бо без того не буде допущено тебе до нарад соборних“. На відповідь Смотрицького, що він вважає свій твір за православний, йому завважили, що собор осудив його „Апологію“ з першого аркуша до останнього і визнав її за противну св. вірі, за нечисту, безбожну і не бажає вступати в диспути, а лише вимагає катеґоричної відповіди по поставлене питання. Тоді Смотрицький заявив, що, хоч він все ж таки вважає свій твір за православний, о-скільки там говориться про доґмати віри, проте, коли там знайшли щось неприємне при описуванню становища церкви, то, вислухавши пораду, він може те змінити та покищо друк припинити. Тимчасом обурення проти Смотрицького так зростало, що серед київського натовпу виникала думка вигнати його з манастиря, а більш рішучі вимагали, щоб Мелетія з його прибічниками було проклято, а то й усіх їх разом „напоїти Сзавути“. Народ та козаки оточили Михайлівський манастирь, стежили за ієрархом, що став на такий непевний шлях. Смотрицький в сих обставинах упав духом і пішов на уступки. Він пише митроп. Йові Борецькому листа, в якому запевняє про свої православні переконання: „Я ніколи не хотів і не хочу,—писав він,—умерти не в тій церкві, в якій народився, і певен, що з ласки Божої повє мене гробними пеленами таж св. Східня церква, що родила мене водою і Духом. Тому нехай не зазнаю я од твоєї велебности та від решти боголюбивих велеб-

них отців призирства більш тяжкого, ніж моя вина... Прошу допустити мене на собор, де, не входячи в даремні дискусії, загальною порадою можна було б придумати, як полагодити справу". Але собор все ж вимагав від Мелетія прилюдного признання своєї помилки. Врешті він підписав акт зречення своєї „Апології" і урочисто прочитав його в церкві київо-печерської лаври; при тому твір Мелетія—„Апологію"—анафематствовано.

Після того соборні наради відбувалися в присутності М. Смотрицького. Складено було окружну соборну грамоту для заспокоєння церковної громади, схвильованої вчинками Смотрицького; тут доводилося до відома всіх православних, щоб з сього часу вони не мали підозріння на Мелетія Смотрицького та на інших українських ієрархів, бо всі вони як „по сесь час о жадном отступствѣ не мыслили и до апостасіи уніятской не склонялись, так и до исхода душ своих за ласкою и помоччю всесильного Бога того же стеречися... хотят". Але схвильовання те було таке велике, що грамота не мала належного впливу, і, як оповідає сучасна брошюра, „новины почалися носити межи людми таковыи, якобы Апологія книжка не през митрополита, архіепископа и епископов мѣла быти шарпаная, паленая и проклятству вѣчному отдаваная, але толко през нѣкоторых презвитеров". Тому митрополіт Йов розіслав у додаток другу грамоту, в якій посвідчувалося, що не хто інший, „але мы, митрополит и епископове, при бытности самого ж господина и сослужителя нашего господина отца Мелетіа Смотрицкого... публице на амвонѣ по евангели и читанню з кафедры на писмѣ карты, з друку выданом тепер, а рукою власною от его милости написаной, шарпалисмо, допталисмо а огню властію собѣ от собора даною... предавалисмо, и сам господин отец архіепископ шарпал, и палил, и анаѳемѣ як книжку, так и Касіана (видавця книжки — Касіяна Соковича) пред лицем всей церкви отдавал". Але, як відомо, архиєп. Мелетій, виїхавши з Київа, оголосив протестацію проти київського собору і став з сього часу отверто на бік унії.

Не вважаючи на цілковиту невдачу уніонної спроби Мелетія Смотрицького, спроби в такому напрямі не перестають і далій. Між іншим для підготування справи спільного собору у Львові плановано було р. 1629 попередні зїзди: для православних у Київї з 29 червня протягом двох тижнів, а для уніятів в той самий час у Володимирі на Волині. Але православна сторона відчула нову небезпеку і повелася рішуче-непримиримо.

Митрополіт Йов Борецький розіслав 12 квітня того року грамоту „всѣм посполите російського рода, как в коронѣ польской, яко и у великом княжестве литовском всякого достоинства духовнаго и свѣцкого высокого шляхецкого и низшого посполитого стану людем церкве святое восточное греческое благопослушным сынам". Православні поставилися до справи угодового собору з немалою трівогою. Вже 29 квітня прислали свій протест православні жовнірського полку, що стояв тоді в Прусії; вбача-

ючи в факті скликання собору „лукаві замисли“ з метою „перевести всіх нас з грецької віри в унію“, православні жовніри просять оголосити на соборі, що „всі ми, скільки нас єсть в польскому війську в Прусах, готові пролити кров свою для оборони нашої святої віри“. Православні київського воєводства прислали ще більш різку протестацію, в якій, зазначаючи, що хоч їм дуже бажано заспокоєння грецької релігії (про що вони не раз, та безуспішно клопотались на сеймах), але вони хотять і вимагають, щоб се заспокоєння сталося без порушення їх вольностей та старих привилеїв, без порушення церковних обрядів, звичаїв і віри греко-восточної церкви та з захованням звязку з константинопольським патріархом. Щоб уникнути найбільш різкого протесту в уніонних змаганнях, не послано було запрошення на собор запорожцям, і вони так се й зрозуміли, що се сталося не випадково, а навмисне. Уважаючи за свій обовязок всюди і завше обороняти інтереси своєї віри, запорожці постановили на раді— вибрати з-поміж себе двох уповажених та послати їх на київський собор, щоб вони уважно стежили за соборними нарадами і, коли будуть вважати за потрібне, вимагали припинення собору *).

Після таких протестів трудно було сподіватися од собору якої-будь згоди в планах що-до унії. Дійсно, з самого ж початку виникли гострі непорозуміння. Що-йно королівський маршалок кн. Олександер Заславський оголосив собор одкритим, зараз почалося хвилювання серед учасників собору. Зроблено заяви, що призначено собор не для заспокоєння православної віри, а в інтересах унії; тому учасники собору вимагали закриття його. Митрополіт пробував задержати собор, але з-посеред козацького елементу собора почулися голоси великого незадоволення. Маршалок вимагав, щоб сі непрошені на собор особи покинули собор, але його домагання успіху не мали, і засідання не відбулося. Другого дня повторилося те саме, а при тому представникам ієрархії, в тім числі митроп. Йому Борецькому, довелося вислухати досить докорів з боку ревного в обороні віри козацтва.

---

*) Ось лист запорожського війська до митроп. Й. Борецького: „Преосвященний в Бозѣ велебный и нам милостивый и велце ласкавый Господине Отче Митрополите. Унижоныя и на всем повольныя послуги наши рыцерскія залецаем яко найпильней ласце и молитвам вашей святителской велебности. Копія з универсалу его кр. милости и з листу, писаного В. М. до всего народу христіанскаго в вѣрѣ нашей православной, за порогами нас от товариства нашого з городов дошла, з которого универсалу и листу В. М. зрозумѣлисмо, иж есть час термин близко назначоный, то есть на день св. Петра, до зъеханясе, яко постановлено, в Кіев; ач впрежде до себѣ от В. М. писаня жадного не мѣлисмо, еднак жевучи православными вѣры своей, в которой есмо народили, для взятя певное вѣдомости, щось там дѣлает, посылаем двох товарищов наших Андреа Лагоду и Сапрона Сосимновича, и пилне покорне просим, абысмо през оных о всем вѣдомость могли мети, бы што противного было, абысмо завчасу старане мѣли так, якобы противник помехи не одержал, кгдыж то есть повинность наша и каждого христіанина за вѣру умрети. Затым и повторе ласце и молитвам Вашей Святительской милости отдаємось. Дан за порогами у Осмяновцѣ, юня 25 дня, 1629“ (С. Голубев. Кіев. м. Петр Могила).

Четвертого дня головні представники собору зібралися в Пустинно-Миколаївському манастирі, аби оголосити офіціяльно королівським комісарам, що собор не може відбутися.

Невдача київського собору ясно вказувала на невдачу і майбутнього собору у Львові. Тому православна ієрархія послала до короля трьох посланців з повідомленням, що духовні не можуть прибути на львівський собор, бо тому противляться львівський єпископ, київська шляхта та братства; згожуючись раніше на той собор, православна ієрархія думала, що там мова буде про росподіл між уніятами та православними церковних маєтків, манастирів та церков, а не про справу унії; на останню вони могли б відважитись лише за згодою патріархів, бо інакше можуть статися не менчі розрухи, ніж коли вперше заводилася унія. Після того на собор у Львів прибули лише католики й уніяти, а з православного боку лише кілька ченців та світських особ, які заявили, що вони не уповажені провадити справу яких-будь перемін в церкві,—се діло їх духовного провідника—константинопольського патріарха; тому, коли уніяти справді бажають згоди з православними, то нехай подбають, щоб король видав грамоту з дозволом патріархові прибути на Україну. Так собор сей у Львові і не одбувся.

Велике конструктивне значіння в українській церкві мав київський собор 1640 року, скликаний митрополітом Петром Могилою.

Про склад собору та про зміст його праці маємо лише загальні відомости—або уривкові, або тенденційні—з противної сторони уніятської. Проте відомо, що на соборі були представники духовні і світські, як київської митрополитанської єпархії, так і єпархій луцької, перемишльської, львівської, мстиславської, посланці манастирів, міст. Маршалком собору був учений архимандрит луцький Самуїл Шицик, писарями — київські учені: ректор київської колеґії Йосиф Кононович, ректор гойської колеґії Інокентій Гізель. Тенденційний опис діянь соборних, поданий Касіяном Саковичем, малює проте дуже широку й змістовну роботу собору.

По сконструованню собора учений игумен Ісаія Трофимович Козловський сказав промову, в якій підкреслив потребу символичної книги для української церкви і подав зразок такої книги—катихизис, в імені митрополіта П. Могили (певніше гадати, що під проводом м. П. Могили катехизис складено о. Ісаією Козловським). Зразу ж собор роспочав читати катихизис і займався тим, з перервами, кілька засідань. З десяти днів соборної роботи сій справі присвячено шість день. Се була, безперечно, найважніша й відповідальніша справа собору.

Другою надзвичайно важливою справою соборної праці було установлення твердих основ внутрішнього церковного права, щоб дати твердий ґрунт для церковної практики. Практичне сформулювання тих питань, над якими радив собор 1640 року, знаходимо в знаменитому Требникові м. Петра Могили. Очевидно, постанови

собора в найбільшій мірі стали материялом для сеї капитальної церковно-правної памятки, що появилася через кілька літ після собору (1646 р.).

З точок церковно-правного значіння, над якими радився собор, слід зазначити такі. Трактувалося про ставлення священиків, при чому заборонялося ставити в попи двоєженців; заборонялося сповідати тим, хто не знає уставу. Для розгляду позовів між духовними особами установлено призначати в консисторію 4 депутатів; позови вчиналося без плати, а судове мито накладалося на винуватого після суду. Крім того, обірано для судових справ 24 священиків, що судили на зразок капитули. Ігумена Никольського манастиря затвержено ревізором над протопопами. Братства увільнив собор од влади єпископів. Широко займався собор справами чернечими і зокрема чернечими уставами. Установлено, що манастирі не можна засновувати без благословенства єпископів та без урядових привилеїв.

Із справ церковно-обрядових трактовано на соборі про порядок творення таїнств, про пости, шанування свят, про порядок хрестних ходів (проти сонця—як у вівтарі), про порядок процесій на похороні (священики мають іти перед тілом, а не за ним), про церковні звичаї церковно-богослужбового характеру (напр., щоб вірні в церкві вклякали не під час переносу дарів, а при словах: „Вонмем, святая святим“ та „Со страхом Божим“; щоб ченці й черниці не кумалися; щоб у православного кумом міг бути лише православний, і т. ін.).

Врешті постановлено вирядити послів до царьгородського патріарха.

Собор 1640 року був останнім помістним собором української церкви до сполучення її з церквою московською. З того часу відбувалися загально-церковні у нас собори для спеціяльної мети—обрання митрополітів. Між постановами таких соборів найбільш багатий церковно-правний материял мають постанови київського собору 1686 року — для обрання митрополіта по смерті митроп. Йосифа Нелюбовича-Тукальського. Справа сього вибору і материял, з нею звязаний, мають особливий інтерес з огляду на те, що се був вибір митрополіта, який—перший з українських первоієрархів—піддався під владу московського патріарха.

Скоро після підпорядкування української церкви московському патріархові скасовано було патріархат в Росії і заведено церковну реформу, що остаточно зафіксувала тут внутрішній устрій, який врешті довів до „паралича церкви“. За такого режиму, що поборював усякий прояв громадської ініціятиви і в тім числі прояв засад соборности, не могло бути мови про скликання собору, що представляв би голос церковної громади. Про те справа скликання собору, по двох століттях церковного „паралича“, таки виникла, але з ініціятиви не церковної та з мотивів власне не церковного, а більше загально-державного значіння.

12 грудня 1904 року видано царський указ, яким доручалося Комітетові Міністрів переглянути закони про чужовірців, роскольників та сектантів з поширенням їх прав в напрямі релігійної терпимости. Коли ж Комітет Міністрів почав виробляти закони релігійної толєранції, то виявилося, що, коли буде переведено ті закони, то становище православної церкви, в її тодішньому правному вигляді, покажеться гіршим, ніж становище чужовірців та сектантів. Тоді Комітет Міністрів прийшов до думки про перегляд також і правних основ становища церкви православної, і голова Комітету гр. С. Вітте склав записку про потрібні в православній церкві реформи. Таким чином, ініціятива справи, якою мала піклуватися сама церква, перейшла до рук установи світської-державної. Але царь вийняв ту справу з рук Комітета Міністрів і наказав передати її до Синоду. Уже тоді, використовуючи сю сторонню ініціятиву, Синод подав (13 березня 1905 р.) доклад цареві з окремим „адресом", в якому висловив бажання скликати, для потрібних реформ церковних, помістний собор у Москві з усіх єпархіяльних єпископів російської церкви. Царь не визнав тоді за можливе скликати собор, одклавши сю справу, з огляду на війну з Японією, до більш відповідного часу. По скінченню війни дійсно видано рескрипта (27 грудня 1905 року), в якому визнавалося вже за вчасне завести „де-які реформи в устрою церковнім" та доручалося Синодові призначити час для собору. Таким чином, вже в самому проєкті помістний собор російської церкви мав бути собором самих єпископів і позбавлений був участи елементів церковно-громадських. Та й такий собор на ділі не одбувся,—церковна дійсність російська надто була багата усякими церковно-правними аномаліями і наражувала на такі поважні небезпеки, що з погляду безумовного додержання тої, що панувала в російській церкві, системи міродайні чинники врешті одмовилися од думки скликати собор. Про те невдатлива ся спроба полишила по собі досить багатий материял в працях шости оддiлів т. зв. „Предсоборнаго Присутствія", що мало опрацювати материял для майбутнього собору та установити його конституцію. В „Журналах и протоколах засѣданій" передсоборового зібрання знаходимо цінний материял що-до складу собора, ролі в нім його членів—клира та мирян, що-до реформи урядового церковного орґану та установлення патріархату (1 одділ), про розділ церкви на округи та орґанізацію тих округ, про реформу місцевого управління (2 одділ), про реформу церковного суду (3 одділ), про парафію (4 одділ), про духовну школу (5 одділ). Материяли ті, оскільки мають вони характер загально-принціповий, можуть бути використані для потреб нашої церкви в нових умовах.

Помістний собор української церкви став можливий лише з національно-державним визволенням України; але й в умовах того визволення малися що-до справ церковних такі моменти, що перешкодили нормальному ходу життя української церкви та, зокрема, на початку української державности, виключили можливість соборного голосу української церковної громади на перших

так званих всеукраїнських церковних соборах. На протязі більше двох століть провадилася на Україні система обсажування впливових посад церковних елементами русіфікаторськими — чи москалями зроду чи зрусіфікованими українцями, що завдяки своїм природним звязкам з українським оточенням ще краще за москалів переводили русіфікаційну політику в церкві на Україні. Митрополіти, архиєреї всі без останку належали до сеї категорії пересіяних через казьонно-русіфікаційне сито церковних діячів. Ся адміністративно чинна категорія заповнювала усі церковно-адміністративні посади своїми прибічниками, людьми тої самої церковно-русіфікаційної ідеології, здебільшого своїми ж родичами з Московщини. За двохсотлітній час, особливо за останні 75 літ, утворився по містах України пануючий клас російської церковної бюрократії, що дістала до своїх рук виключний вплив на всі сторони церковного життя тут. А як се був елемент з походження чи по духу московський, по напряму — реакційний, то і наслідки того впливу були для інтересів української церкви не відповідні. В час революції, з утворенням першого українського державного демократичного уряду, уряд той зрозумів свою ролю що-до церкви надто однобічно та непослідовно. Стоячи на справедливих засадах невмішування державних чинників в церковні справи, шануючи свободу сумління, не зважав він на те, що і з теоретичним проголошенням тих засад держава фактично втручалася в церковні справи тим самим, що, поки не одділено церкви од держави, давала адміністративний захист та материяльну підмогу тим урядовим церковним чинникам, які уживали всю свою адміністративну та материяльну силу на переведення своїх певних тенденцій політичних (російсько-уніфікаційних та реакційних) і національних (московсько-нівеляційних). Всі ті зовнішні засоби впливу і використала церковна бюрократія на Україні, коли довелося скликати т. зв. всеукраїнські церковні собори, яких було два. Без найменчого зовнішнього контролю церковна адміністрація перевела вибори до обох соборів звичайними в сфері старорежимного архиєрейського самовластя способами, і наслідком того більшість членів обох соборів були „свої“ для церковної бюрократії люде— реакційного та русіфікаційного напряму, політичні та національні вороги української державности та української церкви. Такий склад собору дуже яскраво одбився на його постановах та на всій взагалі його праці.

Той склад утворювався з часом і послідовно. Але в першу сесію собору, коли церковно - бюрократичний апарат ще не зорґанізував своєї акції що-до собору, і вибори членів собора провадилися в більш-менш нормальних умовах, в складі собору бачимо досить людей, що й раніше й після визначилися церковно-національною правосвідомістю та активною діяльністю в інтересах української церкви. Число членів собора в сю сесію не перевисшало 300. Перша сесія всеукраїнського собора роспочалася 7 січня 1918 року і, з огляду на большевицьку навалу на Київ, закінчи-

лася 19 січня, встигши до того сконструюватися, утворити відповідні комісії (урядова, єпархіяльного управління й парафії, українізації церкви, освіти, економична, особового складу).

Нагло перервана праця собору відновилася лише 7/20 червня того ж 1918 року За час перерви по єпархіях було додатково добрано тими методами, що вгорі згадувалося, нових членів, після чого склад собору прийняв уже виразний московсько-реакційний характер. Така фактична більшість собору не хотіла задовольнятись самою лише перевагою своїх постанов, але вирішила й зовсім позбавитися всякої опозиції. Наслідком такого нетерпимого настрою собору виключається спершу поодиноких членів собору, а після так само виключено з складу собору ціле українське ґроно його — усю українську церковну раду, що її ініціятивою та заходами і самий собор скликано, — виключено більшістю 198 голосів проти 108, при чому новою постановою (більшістю 172 голосів проти 142) дано членам церковної ради обрати з свого складу трьох членів для участи в соборі. Сей факт, викликаний мотивами не церковного порядку, а виключно політичними та націоналістичними, примусив реагувати на се представника державної влади міністра ісповідань (В. Зіньківського), який заявив на соборі, що „факт вигнання з собору б. української церковної ради — дуже важливий і нечуваний в історії, тому про його мусить мати свою думку рада міністрів, і держава не може залишити його без уваги“. В сесії собору, що відбувалася в осени тогож 1918 року, поставлено було на чергу дня собору справу позбавлення сану священиків — членів б. церковної ради; сей акт політичної помсти знято з черги дня після відповідних зауважень тодішнього міністра ісповідань.

Більшість постанов собору — не ширші інтереси української церкви в нових її умовах, а головним чином практичні інтереси духовного стану та церковних установ на Україні. Сюди належать постанови: про увільнення православного духовенства від особистих повинностів та податків, увільнення церковних земель від податків, про забезпечення церковних маєткових інтересів на Україні — „от посягательств, с чьей бы стороны они не были“ (мається на увазі увільнення церковних земель від росподілу при земельній реформі), про материяльне забезпечення духовенства, про кредіти духовним школам, про увільнення членів собору од службових обовязків на час соборних сесій і т. ін. Оскільки ж постанови собору мали характер принціпіяльний, вони визначалися реакційністю та спрямовані були проти інтересів української національної церкви на користь інтересів церкви московської, що заховувала б завдяки тому свою колишню ґеґемонію в старому масштабі. Особливою реакційністю визначаються постанови собору про духовну школу, Після загально визнаної, ще перед революцією, цілковитої невідповідности становно-професіональної орґанізації духовної школи (такий присуд винесено сій школі між иншим і в Передсоборному Зібранню), всеукраїнський собор одкидає проєкт реформи духовної школи, вироблений міністерством

ісповідань та вже ухвалений освітною комісією собора, категорично висловлюючись за посилення старого напряму сеї школи

Найбільш принціпіяльні та відповідальні постанови собору мають виразний характер політичний. Сюди, перш за все, належить постанова про надання митрополітові київському й галицькому права відвідувати свою паству в Галичині,—як продовження церковно-урядових російських заходів часу російської окупації Галичини. Ще більш виразний, з сього погляду, характер має постанова про обовязковість для православної церкви на Україні постанов собора православаної російської церкви і московського патріарха*). Врешті церковний собор, наприкінці своєї останньої сесії, видав відозву до населеиня з закликом боротися проти повстання, що підняла Директорія Української Народньої Республики після оголошення гетьманом федерації з Росією.

Засадничі тенденції т. зв. всеукраїнського церковного собору найбільш виразно проявилися в законопроєкті про орґанізацію управління української церкви,—себ то — про автономію української церкви. Законопроєкт сей планує для української церкви орґанізацію на основах автономії з заховнням каноничного звязку її з патріархом всеросійським. Розуміння автономії цілком нищиться далій тим характером, який пропонує проєкт надати „всеросійському“ патріархові що-до української церкви. Московський патріарх затвержує й „благословляє“ голову української церкви—київського митрополіта, благословляє і всіх єпископів українських (значить,—ні кивський митрополіт, ні єпископи не можуть посідати кафедри без волі московського патріарха); приймає оскарження на київського митрополіта та користується правом вищого (апеляційного) суду над всіма єпископами українських єпархій (значить, і над головою української церкви, єпископом київської єпархії); „благословляє (дозволяє) скликання церковних соборів на Україні, що, таким чином, не могли б відбуватися тут без волі чинника чужодержавного; затверджує установу про вище управління (орґанізацію) української церкви, що унеможливляло б такі сторони тої орґанізації, які хоч би й були найкористніші для української церкви, та проте не відповідали б яким будь інтересам московської патріархії; врешті імя „патріарха всеросійського“ мало б поминатися за службою Божою у всіх храмах православної церкви на Україні, себ то навіть самою термінологією патріаршого „всеросійського“ титулу провадилася б у церкві тенденція „всеросійського“ політичного обєднання. Як видно з сих точок, т. зв. автономія української церкви в наведеному проєкті уявляла б

---

*) „Всѣ постановленія всероссійскаго (sic) церковнаго собора і святѣйшаго патріарха, в частности, постановленіе сего собора об отмѣнѣ выборнаго начала для священно-церковнослужителей, должны быть безусловно обязательны для всѣх епархій Украины. Просить митрополита Антонія сдѣлать распоряженіе о печатаніи постановленій всероссійскаго церковнаго собора и святѣйшаго патріарха в типографіи кіево-печерской лавры для высылки во всѣ епархіи по их заказу (на счет сих епархій)“.

фікцію, і московський патріарх фактично заняв би що-до української церкви становище колишнього всеросійського синоду.

Надання московському патріархові таких широких прав в соборному проєкті української церковної автономії послідовно потягло за собою з його боку та з боку його урядового оточення цілком отверті замахи на саму тінь церковної навіть автономії України. Московський патріарх у своїй відповіді на пересланий йому проєкт української церковної автономії повідомляє київського митрополіта, що хоч, згідно тому проєктові, затверження статута української церкви належить йому, патріархові, персонально, проте, „имѣя в виду постановленія украинскаго церковнаго собора о безусловной обязательности для епархій Украины всѣх постановленій всеросійскаго церковнаго собора и **стремясь поставить работу украинскаго церковнаго собора в тѣснѣйшую связь с трудами собора всероссійскаго, которому одному принадлежит высшая законодательная власть в православной россійской церкви,** мы признали необходимым представленный епископом Пименом (головою українського собору) проект передать на разрѣшеніе священнаго собора православной россійской церкви“. Отже, таким чином, визнання обовязковости московських соборних постанов для української церкви послідовно провадило до „тіснішого звязку“ сеї церкви не лише персонально з головою московської церкви, але і з керуючими адміністративними і законодатними органами тої церкви, що фактично зводило до повної неґації яких будь ознак автономности. Ті додатки, що їх пороблено в проєкті московським собором, як раз стверджують сказане. В тих додатках виразніше підкреслюється, що українські єпархії „залишаються неподільною частиною православної російської церкви“ та що „постанови всеросійських церковних соборів, а так само постанови і роспорядження святійшого патріарха мають обовязкову силу для всієї української церкви“- Автономія української церкви діє лише в сфері „місцевих церковних справ“ і „не поширюється на справи загально-церковного значіння“ (як широко сі останні справи беруться, видно з того, що до справ загально-церковного значіння патріарх залічує і право дозволу відпусків єпископам із своїх єпархій, і лише з власної доброї волі спеціяльно передовіряє він се право голові української церкви). Не лише митрополіт, але й єпархіяльні архиєреї українських єпархій затверджуються московським патріархом (проєкт пропонував „благословенство“ патріархом єпархіяльних архиєреїв). Врешті, щоб не було ніякого сумніву в цілковитій і безумовній тотожності прав московського патріарха що-до української церкви з правами його що-до єпархій московського патріархату, додається ще одна точка, що усувала б усякі непорозуміння: „святійший патріарх заховує що-до української цоркви всі права, передбачені соборними постановами про права й обовязки святійшого **патріарха московського і всієї Россіи“.** Як конкретні форми переведення тих засад повноти церковної влади московського патріарха на Україні, нарівні з московськими єпархіями, та уніфікації тієї влади на

всьому просторі „всеросійської“ патріархії, московський собор заводить до своїх додатків точки, що з одного боку обовязують український клир та мирян брати участь у „всеросійських“ церковних соборах, а зокрема українських єпископів брати участь, по черзі, у „всеросійському“ синоді при особі московського патріарха, а з другого боку — надають московському патріархові право посилати своїх представників на український церковний собор.

Пропозіції московського собора розглянуто було на осінній сесії 1918 року, але вся справа орґанізації устрою української церкви не дійшла тут до свого завершення. Основний закон української церкви, що дотикався певних сторін життя громадського й державного, мав дістати згоду і з боку державної влади; але правительство української держави визнало в соборному проєкті церковної орґанізації, особливо ж по корективах, запроваджених московським собором, поважне порушення державних інтересів, і міністр ісповідань оголосив на соборі, в імені правительства, заперечення соборному проєктові церковної орґанізації, і тим самим проєкт той тратив яке будь формальне значіння*).

---

*) Декларацийна промова міністра ісповідань О. Лотоцького мала такий зміст:

В нових умовах нашого державного життя виникає конечна потреба улаштувати справи церковні. Державна влада, за мого попередника, пішла на тимчасове та компромісове рішення: вдалася до порозуміння з московським патріархом з огляду на попередні звязки нашої церкви з колишньою церквою російською. Але та спроба не тільки не допомогла розвязати справу, а ще більше її ускладнила. Автократичні домагання московського патріарха, що навіть бажає затвержувати українських єпископів, ставлять справу знову на самий її початок. Перед державною владою та перед церковним собором—знову те саме завдання: утворити церковний лад, а для того в першу чергу установити основний закон української національної церкви.

Становище вимагає, щоб правительство ясно і твердо зазначило ті свої принціпіяльні засади, на яких воно стоїть що-до установлення правних церковно-державних відносин. У нас церква перебуває в звязку з державою, — тому державна влада має не лише право, але й обовязок установити взаїмовідносини між ними. Державна влада тим охотніше виконує такий обовязок, що се відповідає нашим старим національним традиціям: в історії нашого національно-державного будівництва моменти церкви та нації були тісно сполучені і в процесі того будівництва помагали один одному.

Основна засада української державної влади полягає в тому, що в самостійній державі має бути і самостійна церква. Сього однаково вимагають інтереси і держави і церкви. Ніякий уряд, що розуміє свої державні обовязки, не може погодитись на те, щоб осередок церковної влади перебував в іншій державі. Ще менче можна допустити се в данному випадку—з огляду на кардинальну ріжницю між обома державами і що-до політичного в них режиму і що-до правно-державного становища церкви на Московщині та на Україні. Тому **в своїх відносинах до інших церков українська церква має бути автокефальною** під головуванням київського митрополіта та в каноничному звязку з іншими самостійними церквами. Що ж, далій, до взаїмних відносин у нас між церквою і державою, то взаїмовідносини ті мають стояти на непорушній основі: кесарево—кесареві, Божеє—Богові. Я зазначаю лиш ті основні засади, з якими мусить бути погоджено часткові сторони церковної орґанізації.

Державна влада має глибоке переконання, що лише на таких засадах збудована церковна орґанізація єдино відповідає церковним, державним і взагалі народним інтересам. Самостійність церкви допоможе проявитися тим

Постанови сього собору, таким чином, не дістали правного значіння. З виданням 1 січня 1919 року урядом Української Народньої Республіки закону про автокефалію української церкви керовництво справами церковними взяла в свої руки Всеукраїнська Церковна Рада, що оголосила, в імені самої церкви, незалежність її від московського патріарха та непідлеглість московському єпископатові на Україні.

Українські собори мали велике конструктивне значіння для православної української церкви та дуже послужилися для інтересів української нації. Вони зєднали роспорошені сили православної ієрархії, манастирів, братств та широких мас народних, і всі ті елементи як раз на соборах складали одну українську церковну громаду і тою громадою дійсно себе почували.

Головна риса українських православних соборів була та, що на них присутні й чинні були не самі лише єпископи, але й представники од духовенства, білого й чорного, та од всього православного народу. Ся умова уважалася остільки конечною, що, коли не додержувалася, то собори не визнавалися церковною громадою та й просто навіть не могли відбутися. Сею рисою українські православні собори найхарактерніше одріжняються од соборів уніятських. Уніятська церква, засвоївши доґму католицьку, засвоїла і доктрину її про виключне значіння клира в порядкуванню церковними справами і в сьому кардинально розійшлася в соборно-правною доктриною української церкви православної.

громадським силам, що виявили таку надзвичайну самодіяльність в нашому колишньому національному життю. Ту самодіяльність було приборкано, живі основи церковної соборности занедбано, коли церква наша провадилися чужими, силою їй накинутими, основами життя; але та самодіяльність церковно-народня має відживитися, коли наша церква твердо стане на ґрунт властивого їй самостійного життя—в автокефальній формі.

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

З приводу сеї декларації де-які московські єпископи висловлювалися, що вони вбачають більшу свободу церкви в большевицькій Росії та вважають за краще одділити церкву од держави в інтересах церковної свободи. На се міністр одповів: 1) уряд нікому не перешкоджає перенестися на теріторію Сов. Росії, для кого той лад більше відповідний; 2) одділення церкви од держави так само не зустріне перешкод з боку держави, — до сього провадить нормальний розвиток орґанізації й життя держави і церкви; з мотивів бюджетних таке одділення й тепер буде зострінуто урядом прихильно. Але одділення церкви од держави не розвяже рук аґентам церкви для деструктивної роботи; установи церкви стануть на становище приватних установ, як установи торговельні, промислові і т. ін., і підлягатимуть звичайній законній відповідальності у випадку шкідливого чину.

VI.

ПАТРІАРШІ ГРАМОТИ.

Коли з обставин нашого церковного життя виникали нові питання, на які не було відповіди в попередньому законодавстві Східньої церкви, то, натурально, авторитетні вказівки та розяснення церква наша мала діставати в перших часах з православного Сходу, звідки дістала вона християнську віру. Такі пояснення мали бути новим джерелом церковного права на Русі. Треба завважити, що ті джерела церковного права церква наша діставала із Сходу не постійно й не автоматично,—з тої чи іншої нагоди та з ініціятиви самих керманичів руської церкви. Вже сама ця випадковість каноничного проводу не може свідчити про якісь сталі відносини адміністративної залежности нашої церкви від Східньої, зокрема—від константинопольської церкви. Навіть старі каноничні кодекси появляються у нас приватною ініціятивою окремих ієрархів і не безпосереднє з Византії, а з Сербії через посередництво болгарів та вже через кілька сот літ по тому, як вони стали чинними в константинопольській церкві (повний Номоканон Фотієвої редакції 883 р. одержав митр. Кирил III через болгарського деспота Якова-Святислава вже аж 1262 року). Так само випадкові і взагалі нечисленні були факти одержання із Сходу інших каноничних актів, що ставали на Русі новим джерелом церковного права. Серед тих церковно-правних актів найбільше значіння мали патріарші грамоти. Такі грамоти маємо од усіх східних патріархатів, що опікувалися молодою нашою церквою, як старіші та авторитетніші хранителі церковно-правних норм.

Найстарша патріарша грамота, що заховалася до нашого часу, се—грамота царьгородського патр. Миколи Муцалона до новгородського єп. Нифонта (десь скоро після собору руських єпископів 1147 р.) в справі відносин руської церкви до церкви константинопольської. Як відомо, на соборі 1147 р. у Київі єпископами руської церкви вже вдруге обрано було на митрополіта тубольця (Клима Смолятича) без порозуміння з константинопольським патріархом (вперше такий випадок був за кн. Ярослава Мудрого, коли митрополітом київським став знаменитий Іларіон). В цих фактах вже бачимо певні спроби усамостійнення руської церкви від церкви вселенської. Така практика руської церкви занепокоїла константинопольський патріархат, бо загрожувала йому позбавленням впливу та втратою материяльних користей, і тому царьгородський патріарх Микола Муцалон вважав за потрібне звернутися спеціяльною похвальною грамотою до єп. новгород-

ського Нифонта, який обстоював патріарше право що-до руської церкви*).

Грамота царьгородського патр. Луки Хризоверха 1160 р. написана з приводу заходів суздальського князя Андрія Боголюбського установити в свойому уділі—у Володимирі на Клязьмі—митрополію, незалежну од митрополіта київського. Патріарх одмовив кн. Андрію в його домаганні, аргументуючи свою одмову тим, що в руській церкві здавна єсть один митрополіт київський, а правила св. соборів та отців наказують додержувати межі як єпископій, так і митрополій цілими та непорушними. В цім випадку, як вже вгорі згадувалося („Соборні постанови"), бачимо першу спробу поділу руської церкви на дві окремі церковні організації відповідно тому, що ясно вже позначався, національно-етнографичному поділові руського племени на частини українську та великоруську. Далекоглядний князь нікчемного і власне не руського уділу вже передбачав і політичні наслідки того поділу і тому цілком натурально бажав відокремити політично і церковно сі два національні організми. Перешкоди українських князів з боку політичного та стороннє вмішування царьгородського патріарха з боку церковного не дали тоді відбутися сьому натуральному процесові сепарації, і се після повело до прикрих ускладнень політичних і церковних**).

---

*) „О святѣм Дусѣ сыноу и сослужебникоу нашего смиренія радоватися о Господѣ, доброму пастырю Христова стада словесных овец, господину епископоу Великаго Новаграда Нифонту. Слышахом, господине, о твоем праведном страданіи, иже Бога ради страждеши противоу Клима митрополита, иже без нашего благословенія взял на ся киевскую митрополію своим изволеніем, и ты емоу, честный отче, запрещаеши о таковѣй велицей дерзости святительскія и не хощеши, отче, с ним слоужити, ни в божественнѣй службѣ поминаеши его; и много от него досажденія злого и оукоризны претерпѣл еси, святче Божій. И ты, страдалче, и еще терпѣ о правдѣ Бога ради и не премогай от злаго сего аспида Клима и от его злых совѣтник, и боудеши причтен от Бога, брате, к прежним святым, иже твердо о православіи пострадавшим і иже по тебѣ бывшем святителем в Роускои земли, и всѣм покажеши образ терпѣнія своего. Мир тебѣ, отче, и нашего смиренія, страдальче Христов, боуди на тебѣ благословеніе во вѣки" (грамоту надруковано в „Памятн. стар. рус. литер.", IV, 5 і передруковано в „Исторіи русской церкви" митр. Макарія, т. III, 297).

**) „Сказывает же нам писаніе твое, иже град Володимерь из основаніа воздвигл еси велик со многом человѣк, в ней (нем) же и церкви многи создал еси. Не хощеши же его быти под правдами епископьи ростовскіа и суждальскіа, но обновити е митрополіею и поставити от нас в не митрополита тамо сущаго у благородіа твоего Феодора... А еже отъяти таковый град от правды епископьи ростовскіа и суждальскіа и быти ему митрополіею—не мощно есть то. Да вѣдомо буди благородію твоему; понеже бо, яко же слышим, оже не иноя страны есть ни области таковый град,... но тое же самое земли и области есть, в ней же суть прадѣди твои были; и ты сам обладаеши ею нынѣ, в ней же едина епископья была издавна, и един епископ во всей земли той. Ставим же по временом священным митрополитом всеа Руси, иже есть от нас святыя и великія церкве, ставим и посылаем тамо; а не можем мы того сотворити, занеже явѣ съвпрашати и сважатися с Божественными и священными правилы. Правила убо святых Апостол и Божественных отец каяждо митрополіа и епископьа цѣло и не порушимо своя держати оправданіа повелѣли, и никто же от святых может божественных и священных преступити правил, аще не странен от Бога хощет быти".

Грамота царьгородського патр. Германа II до київського митроп. Кирила III подає науку з приводу неканоничного звичаю, що повівся у нас, ставити в попи й диякони несвободних людей; крім того, грамота ся трактує про невмішування світської влади в справи церковних судів та про недоторканість церковних маєтків.

Від часів монгольських заховалася грамота патр. константинопольського Йоана Векка 1276 р. — так звані соборні відповіді його на запитання сарайського єпископа Феогноста. Всі запитання, числом 33, мають своїм змістом справи церковної служби, практику посвячення в ченці, постів, приняття до церкви єретиків та охрещення поган, відносини єпископів до манастирів у їх єпархії, окремі випадки з церковної практики єпископів і священиків. Самий характер сих запитань свідчить, що церковна практика того часу—через триста літ по охрещенню—не була ще усталена навіть в де-яких основніших справах та що практика та в дійсності росходилася з практикою церкви грецької. Як видно з сих запитів сарайського єпископа Феогноста, спроби вирівняти сі ріжниці походили більше з ініціятиви самих руських єпископів, а не з обовязку і наказу царьгородського патріарха, та на основі загальної поваги їх до авторитета старіших східних патріархів, а не з почуття залежности од них*).

З самого початку XIV ст. маємо цілу низку патріарших грамот в справі поділу київської митрополії. Спершу виникає (1303 р.) справа оддїлення окремої галицької митрополії, як окремого православного церковного організму в складі литовсько-польської держави, а після повстає більш широке питання, що піднімав його ще в XII столітті князь суздальський Андрій Боголюбський, про поділ руської церкви на дві окремі національні частини. Цілком слушну думку суздальського князя в свій час не переведено в життя, і се потягло за собою чимало негативних наслідків. Митрополіти називалися київськими лише номінально, не часто та й не всі у Київ наїздили; справи української пастви тим нехтувалися; не маючи свого митрополіта в краю, церква українська тратила у зовнішнім становищу в литовському князівстві; без постійного

---

*) Єпископію сарайську установлено 1269 р. з кафедрою в ханській столиці Сараю, при чому сарайський єпископ зараджував справами не тільки тих православних, що жили серед монголів, але й єпархією переяславською; єпископ сарайський називався „єпискупом рускому (себто київському) Переяславлю и Сарая“.

Ось кілька запитів сарайського єпископа з відповідями патріарха. **Вопрос.** Аще который епископ в болести пострижется в схиму, а потом здрав будеть, достоить ли ему епископом быти, или ни? — **Отвѣт.** Не достоить, но быти ему, яко и всякій мних. — **Вопрос.** Аще мышь начнеть агнець, достоить ли им служити, или ни?—**Отвѣт.** Достоить, хотя бы четвертаа часть осталася, и тѣм служити. — **Вопрос.** Приходящим от татар, хотящих креститися, и не будеть велика съсуда, в чем погружать ему? — **Отвѣт.** Да обливаеть его трижды, глаголя: „во имя Отца, и Сына и Святаго Духа“. — **Вопрос.** Аще будеть нужа при смерти, а не будеть святителя, ни попа, ни діакона, а будеть діак, лзѣ ли ему крестити? — **Отвѣт.**Не будеть святителя, ни попа, ни діакона, а будеть діак причетник, да и тому подобаеть крестити во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа.

і близького догляду голови церкви виникали в ній непорядки, почалися ознаки внутрішньої та й зовнішньої дезорганізації церковної. Се примусило українське духовенство, українське громадянство та саму владу великого князівства литовського подбати про оддїлення української церкви та про заведення окремої митрополії української з захованням старого її титулу—митрополії київської. Але тепер великоруська політична влада, що скупчилася біля нового державного великоруського центра—Москви, почувала вже себе о-стільки в силі, що могла тій сепарації противитися—на зразок того, як противилися колись українські князі (в XII ст.) сепарації церкви великоруської. При досить неясних в той час відносинах руської церкви до константинопольського патріарха кожна сторона змагалася прихилити його авторитетну думку на свій бік, і з того виникає досить довга боротьба, в якій перемога перемінно хилилася в той чи інший бік. Для вияснення правної сторони нашого церковного устрою патріарші грамоти, що були офіціяльними актами тієї боротьби, стають джерелом важливим. Великоруська церква і уряд скористувалися досвідом невдачи кн. Андрія Боголюбського та, використовуючи нове, більш сприятливе для них, політичне становище, змагали вже не до поділу єдиної митрополії, а до формального зафіксування факту перенесення кафедри київського митрополіта з Київа на північ— у Володимир на Клязьмі. Формальну сторону сього перенесення й доконано патріаршою грамотою 1354 р. Підстави для сього грамота подає в тому, по-перше, що Київ зубожів через ворожі напади на його і не міг в належній мірі забезпечувати матеріяльно митрополіта; по-друге, що в Київі засів на кафедрі інший митрополіт—Феодорит, який дістав посвячення від болгарського в Тирнові патріарха; з сих причин патріарх постановляє, щоб „сей преосвященний митрополіт руський і всі його наступники перебували і знаходилися у Володимирі, маючи тут постійне і навіки непорушне житло, так щоб Київ, коли він цілий буде, був би власне престолом і першим сідалищем архиєрейським, а після його і разом з ним святійша єпископія володимирська була б другим сідалищем і місцем постійного перебування та упокоєння (митрополітів)“. Так витворилася фактична суперечність. Митрополіт київський на ділі не був київським і в Київі справді не жив. Установлено штучно два престоли київської митрополії—перший, київський, що власне і вважався формально за престол митрополичий, і другий, володимирський, фактичний — престол так би сказати з причин практичних і материяльних. Штучність в даному випадку арґументації і практики походила з бажання керовників великоруського осередку перенести старий традиційний та авторитетний титул голови руської церкви на новий осідок до себе, заховавши при тому свій вплив не лише церковний, але й політичний і на територію старої руської церкви — на територію колишнього великого князівства київського. Для тих політичних домагань церковний арґумент надавався як найкраще. Митрополіт київський називався „київським і всея Руси“,—і сим титулом мані-

фестувалася єдність усієї території Руси,—як стародавньої справжньої Руси з осередком у Київі, так і тієї новітньої Руси, що повстала на півночі шляхом колонізації північного краю елементом славянським та асиміляції з ним тубольних фінських племен. Послідуючи за титулом митрополичим, і великоруські князі, що після перенесли свій державний осередок до Москви, теж почали іменувати себе князями московськими і всея Руси, хоч фактично до старої української Руси вони вже не мали ніякого діла, бо та стара Русь перебувала тепер в складі інших держав — Литви та Польщі. Що-далій то й церковна компетенція митрополіта по-за межами великоруської держави, до якої він належав, все більше зустрічала всяких перешкод на теріторії держав литовської та польської і все більше обмежувано її фактично. Сі суперечності, підкреслені державними мотивами Литви і Польщі, натурально мусили повести до поділу єдиної так званої київської митрополії з реконструкцією дійсної, традиційної київської митрополії для української пастви в межах держави польської. Се й сталося шляхом довгої боротьби, в якій патріарші грамоти одігравали значну ролю. В тих грамотах бачимо великі суперечності, при чому звичайно одна дальша грамота касує іншу, попередню. Особливо характерна з погляду підкреслення тих суперечностей грамота 1347 року константинопольського патріарха Ісидора про прилучення що-йно одділеної галицької митрополії знову до митрополії київської*); в сій грамоті акт попереднього розділу сих митрополій патр. царьгородським Йоаном названо „несенітницею“, що повстала від „безглуздя“ сього патріарха; сю „нісенітницю“ проте було повторено пізніше, як акт цілком закономірний, в грамоті патр. Філофея 1371 р. на імя митр. київського (московського) Олексія. „Почув я, — пише патріарх, — що ти клопочешся не про всіх християн, що мешкають в ріжних краях Руси, але затвердився на одному місці, всі ж інші (місця) залишив без пастирського проводу, без науки, без духовного догляду... Се не добре та незгідно з наказами св. канонів... Отже знай, що як ти в протязі стількох літ не відвідував і не оглядав Малої Руси, то король ляшський Казимир, що володіє Малою Русью, і другі князі послали сюди, до нашої мірности, єпископа і з ним грамоти, в яких пишуть: „вся земля гине без закону, бо закон счез без архиєрея; тому ми обрали на се чоловіка доброго, чистого життя, єп. Антонія: Бога ради і святих церков та для нас посвятіть його, щоб не загинув закон руський та віра руська не щезла. Коли ж не буде милости Божої та вашого благословенства на сій людині, то не майте потім жалю на нас: ми примушені будемо хрестити руських в латинську віру, бо земля не може бути без закону“. Покликаючись на такі погрози та виправдуючи себе становищем безвихідної необхідности, патріарх повідомляє, що він посвятив єп. Антонія на митрополіта та оддав йому „Галич, де він мав би

*) Галицьку митрополію засновано 1303 р.; менче як через 50 літ, 1347 р., її скасовано, а після, майже через 25 літ, 1371 р., відновлено знову.

митрополію, а з єпископій — володимирську, перемишльську і холмську, що перебувають під владою польського короля. Знаю я,—додає патріарх,—що твоє святительство засмутиться тим, що так зроблено; та інакше не можна було зробити. Як могли ми залишити справу в такому стані, що й тобі був би гріх, бо ти залишив тих християн так довгий час без науки. І через ту необхідність се й сталося, і тобі не слід ремствувати, бо сталося те через тебе".

Ще більше хитання правних основ бачимо в грамотах константинопольських патріархів в справі поділу київської митрополії на київську і московську. Окреме існовання литовської (української) митрополії, на підставі византійських джерел, починається коли не з кінця XIII ст., то з початку XIV ст. Потім, до свого остаточного формального усамостійнення (1474 р.), вона існує з перервами, при чому найбільш характерними моментами в змаганнях української церкви до окремішности від церкви московської були — висвячення литовських митрополітів Романа (1354 р.) та Кипріяна (1373 р.). Після фактичного й формального поділу київської митрополії на номінальну київську та фактичну володимирську патр. Філофей у своїх грамотах 1361 р. то стверджує той поділ, зміняючи лише межі обох митрополій, то складає—через три роки (1364)—проєкт неопублікованої грамоти про прилучення литовської митрополії до київської. Те саме хитання, під ріжними моральними й материяльними впливами, продовжується й далій; після поставлення на митрополіта київського Кипріяна складається 1380 р. соборна постанова патр. Нила про незаконність сього поставлення, і титул митрополичий „всея Руси" надається московському митропол. Пименові; слідом за тим р. 1389-го патр. Антоній видає нову соборну постанову про позбавлення сану Пимена та про повернення сану митрополіта київського і всеї Руси знову Кипріянові з умовою, щоб надалій додержувалася єдність московської та української митрополій. Після того єдиним способом для литовських князів утворити окрему митрополію для української церкви — було доконати се шляхом самого факту*).

Коли 1415 р. українськими єпископами на митрополіта обрано було Григорія Цамблака, константинопольський патріарх Йосиф II пише (1416 р.) до московського митрополіта Фотія, що, діставши од його звістку про се, „от того часа думаем, елико есть о исправленіи вещи сея, на пользу твоего святительства... Паче же изрядно скорбен о сем неутолѣнно дръжавнѣйшій мой святый самодръжець... Нынѣ же божественный и священный събор, събрався по случаю, священныя святители, митрополиты всечестнѣйшіе ираклійскый и ангарьский и иніи мнози, и судом

*) Грецькі оригінали соборних постанов та грамот вселенських патріархів в справі відокремлення московської та української митрополій подано в т. VI „Русской Ист. Библіотеки".

сих общим поверъжен Цамблак Григорей, по божественным и священным правилам, по изверженію, в отлученіе и проклятіе".

Вся ця мінлива тактика вселенських патріархів, під очевидними директивами грецьких базилевсів та князів московських, ясно свідчить, що в основі її лежали, як і раніше, мотиви не каноничні, а виключно політичні з боку византийської й московської державної влади та вузько утілітарні з боку константинопольської патріархії. Коли справа відокремлення митрополій була фактично й остаточно вирішена мимо позитивної участи в тім вселенського патріарха, останній став на ґрунт факта й санкціонував той факт своїм авторитетом: з половини XV ст. патріархи вселенські авторизують окремих митрополітів української церкви. Момент політичний з сього часу виключається із відносин української церкви до вселенського патріархату—аж до кінця XVII ст., коли на фоні тих відносин знову появляються московська держава та московська церква, і момент політичний виступає знову.

В добу окремого існування української церкви звертає на себе увагу той факт у відносинах її до Сходу, що близьку участь в її життю приймають усі чотири східні патріархи. В надзвичайних обставинах свого існування церква наша шукала моральної опори і знаходила її в церквах Сходу. При тому пріоритетний авторитет належав по традиції вселенському царьгородському патріархові, але поруч з тим українська церква з великою пошаною ставилася до авторитету й інших трьох східних патріархів, і власне сі останні, а саме патріархи антіохійський, александрійський та ієрусалимський навіть одіграли більшу позитивну ролю в її життю, ніж патріарх царьгородський.

В другій половині XVI ст. та в початку XVII ст. велике практичне значіння для нашої церкви мали грамоти східних патріархів, що своїм авторитетом благословляли братства. Патріарх антіохійський Йоаким, перебуваючи на Україні, видав 1586 р. грамоту львівському братству, в якій затвержує устав сього братства. Сим уставом, що став зразком для уставів інших братств, скріплено в нашій церкві давню і сталу традицію участи мирян в справах церковних. Грамоту антіохійського патріарха потвержено в дальшому 1587 р. патріархом царьгородським Ієремією, що так само перебував тоді на Україні. Грамоти на потверження братств давалися й після. Патріарх ієрусалимський Феофан р. 1620-го дав грамоту на заведення братства в Минську. „Ведле порядку прав, братствам от св. патріархов наданих", складено та грамотами того ж ієрусалимського патріарха Феофана р. 1620-го стверджено „упис" київського братства з ріжними церковними установами та із знаменитою після школою.

Велике позитивне значіння мала участь східних патріархів в справі відновлення ієрархії в українській православній церкві. Як відомо, в час берестейської унії залишилися в православії лише два єпископи — львівський Гедеон Балабан та перемишльський Михайло Копистенський. По смерті єп. Гедеона (1607 р.)

на львівську кафедру вступив православний єп. Ієремія Тисаровський, таємно обіцявши королеві приняти унію, якої обіцянки після не виконав. Що ж до перемишльської православної кафедри, то, по смерті єп. Михаїла Копистенського (1610 р.), на бажання сторони уніятської, кафедру сю не обсажувано. Таким чином, в усій українській церкві залишився тільки один православний єпископ, і се, розуміється, потягало за собою багато всяких незручностей та загрожувало тяжкими наслідками для близької майбутности української церкви. Тому для забезпечення надалій нормального життя церкви конче потрібно було збільшити число православних єпископів. Церковна громада й домагалася того; на кожному сеймі виступали православні українці із стереотипними домаганнями про деґрадацію владик-одступників та про дозвіл обрати на їх місце вольними голосами людей грецької (православної) віри, але всі ті домагання не мали успіху. В таких обставинах дав зручну змогу православним доконати своїх планів приїзд на Україну ієрусалимського патріарха Феофана. Справу сю близько взяло до серця запорожське військо, на чолі якого був тоді гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний. Козаки взяли патріарха під свою охорону „аки пчелу, матицу свою, тако святѣйшаго отца и пастыря“, і під поважною ескортою козацькою прибув він до Київа. Тут православні „почали раду в том чинити, жебы могли пастирей православных мѣти в церкви своей“. Результатом тої наради були окружні грамоти патр. Феофана до православних Польщі і Литви, де пропонує він визначити кандидатів на спорожнілі єпископські кафедри. Ся грамота 1620 р. й стала основою відновлення православної ієрархії. По самім факті того відновлення патр. Феофан видав нову грамоту, в якій повідомляє про самий факт та подає обставини його доконання*).

---

*) „За мирным же и общим единомысленным избраніем и изволеніем всея капитулы митрополіи кіевской и галицкой и всѣх іных в то время к нам, яко из монастырей кіевских пришедших, тако и иных короны полской и великаго княжецтва литовскаго і русскаго повѣтов и градов присланных благочестивых, побожных и благородных мужей, велебных и честных архіереов, архимандритов, игуменов, і іеромонахов, и іереов, імѣв при себѣ в то время всепреподобнѣйшаго архимандрита великія церкве и екзарха константинаполскаго и вселенскаго престола, кир Арсенія, к сему же благочестивых архіереов: преосвящ. кир Неофита, митрополіта софійскаго, и в бозѣ велебнаго кир Аврамія, епископа стакгоньскаго, поставихом на святыя епископіи ваши на престолы Малой Россіи, и рукоположеніем нашим посвятили на престол митрополіи кіевской, галицкой и всей Малой Россіи мужа честнаго, боголюбиваго игумена обители святаго архистратига Михаила Златоверхаго в Кіевѣ, Іова Борецкаго; на престол архіепископіи полоцкой и епископіи витебской и мстиславской честнаго іеромонаха Мелетія Смотрицкаго; на престол перемышской и самборской епископіи честнаго мужа, боголюбиваго игумена обители святаго Преображенія Господня Межигорской, Исаія; на престол епископіи володимірской и берестенской велебнаго архимандрита Терехтемировскаго кир Іезекіила Іосифа Курцевича; на престол епископіи луцкой и острожской честнаго мужа Ісаакія, ігумена черчицкаго; на престол епископіи холмской и бѣльской честнаго и преподобнѣйшаго мужа Паисія,—которых всѣх, тако от нас рукоположенных, яко и потом, за изволеніем и присуществіем духа нашего, от наших рукоположников руко-

За часу найбільшого напруження конфесіональних відносин на Україні маємо десять грамот александрійського патріарха Мелетія Піґаса—одного з найбільш освічених та разом енерґічних ієрархів Сходу († 1601 р.). Грамотам тим надавалося на Україні високе значіння, і частину їх було у свій час, 1598 р., видано в Острозі. В передмові до тої „Книжиці“, де уміщено послання патріарха, говориться, що патріарх Мелетій „яко отец благоутробный, болѣзнуя о своих чадах, посѣщаючи посланми своих священных писаній, утѣшаа в скорбех, купно же и в правовѣріи утвержаа, здѣся посылает, да быхмо ся прелестьми свѣта сего мудрованіем не съотводили, ниже прещенія страшащеся единою нам богопреданыа истинныа святыя вѣры никакоже отступали, но крѣпко, непоколебимо в ней стоали. А понеже меновите здѣся тые посланіа святѣйшаго патріархи суть отдаваны, их же во истину не достоит молчаніем покрывати, всѣм бо обще належат, тѣм же и мы, боящеся з неключимым и лѣнивым рабом осуженіа... сего ради листы тые святѣйшаго патріархи посланіа, преведши на словенскій язык и в сей настоящей книжици типарным художеством напечатахом, на ползу и утверженіе правовѣрным христіаном“.

Більшість грамот патріарха Мелетія адресовано „соборно“ до „львівського братства побожних при всечестному храмі Богородиці Успенія“, до „Братів православних християн священого чину і мирського стану, во Христі Ісусові вожделінним синам, які мешкають у славній Вільні“, до „Його милости княжати Константина Острожського з початку та інших князів і панів і всіх

положитися имущих, вам благочестивым духовнаго чина и смиреннаго и обоего полу королевства полскаго и великаго княжества литовскаго и русскаго жителем подаем, і повелѣваем, і предлагаем, хотяще сіе от всѣх вас имѣти, чтобы есте онем, яко истинным пастырем вашим, всякую честь и послушаніе в дѣлах им і вам надлежащих духовных церковных отдавали и сохраняли, имѣюще по себѣ за дѣло истинное; зане их же от повинующихся себѣ благословят, тіи пред Богом будут благословенны, а их же противящихся себѣ они отлучат і прокленут, отлученіи и прокляти тіи от Бога будут,—и аще кто сему святому рукоположенію нашему или рукоположников наших данной им от нас рукоположеніем власти воспротивится, всякій таковый, яко духовный, тако и мирскій, за отступника и отщепенца сужден да будет... В сія лютая времена пронырливому прехитрству забѣгающе, властію нам от Бога данною, и от брата і спастыря нашего святѣйшаго архіепископа константинополскаго кир Тимофеа, от лица его врученною, і такое вам правило сею нашою грамотою даем и оставляем: аще егда от сего свѣта отыдет (вси убо смерти подлежим) от нас рукоположенный вам митрополит и ради какія нужды далнаго пути разстоянія, к святѣйшему вашему архіепископу, константинополскому вселенскому патріарху, новоизбранному на митрополію вашу Малой Россіи избраніем (иже избраніе митрополіе на обычном мѣстѣ в Кіевѣ бывает) посвященія дѣля переход или пресланіе будет трудное, тогда от всѣх вас епископов мирным изволеніем любезно избранной і на достоинство митрополіе обычним способом правил церковных проповѣданный, в достоинствѣ митрополіем, властію Духа Святаго і властію нам от Духа Святаго данною, да будет, и митрополитом в совершенном духовном его достоинствѣ да пребудет... Тако убо изволися быти Духу Святому і нам подобало“.

взагалі православних християн". В посланні до кн. К. К. Острожського (27 квітня 1597 р.) патр. Мелетій визнає православний собор в Бресті за правний, деґрадацію митрополіта та інших єпископів, що прийняли унію, визнає за каноничну та поучає православних твердо стояти в своїй вірі. Тогож року (4 серпня) в посланні на імя єп. львівського Гедеона та всього православного українського духовенства і народа він наказував обрати нового митрополіта та єпископів замість тих, що одпали до унії, завести при кожній православній кафедрі „спудаастиріон" — академію і друкарню, до того ж часу, поки буде поставлено нових владик, призначав на Литву трьох екзархів вселенського царьгородського престола: єп. львівського Гедеона, свого александрійського протосінґела архим. Кирила Лукариса та кн. К. Острожського. За якийсь час (24 серпня) послав патріарх Мелетій послання до православних братств, наставляючи їх не припиняти своєї оборони православної церкви, писав до православних князів Адама Вишневецького та Кирила Ружинського й до всього православного духовенства й народа, благословляючи їх в боротьбі за віру, а найчастіше писав до кн. К. К. Острожського, уподобляючи його до Константина Великого. Писав він і до канцлєра Івана Замойського в справі заведення грегоріянського календаря. В посланнях митр. Мелетія, крім тих питань, що їх викликали тодішні конфесіональні обставини, маються і спеціяльні вказівки каноничного змісту—про права братств і взагалі не-ієрархичного елемента в церкві, про права патріархів в церкві, зокрема про право ставропіґії та про ріжні окремі питання церковного устрою.

Широку участь в справах української церкви приймав безпосереднє і через грамоти Кирил Лукарис — патріарх спершу александрійський, а після царьгородський. Поруч з користними наслідками тої його участи був один і надто неґативний: з іменем патр. Кирила Лукариса звязувалася поява „Ісповідання віри", перейнятого неправославними, протестантськими ідеями. Се було використано на шкоду українській православній церкві, бо ревеляції з сього приводу вносили багато замішання серед православної громади. Року 1643-го патр. Кирил з того приводу писав послання до львівського братства, а через нього до всіх православних на Україні. „Сліпі до світу, — писав він, — змагаються оганьбити нас, обвинувачуючи в кальвинізмі й єресі, виставляючи на позорище власний звичайний настрій..., але даремно витрачають сили, бо ворогують проти Бога й истини. Тому, що безперечно те, що ми... ставимося з огидою до всякої єреси од юнацького нашого віку і ще більше тепер одвертаємося, пробуваємо в єднанні з церквою".

Грамоти патр. Кирила мали для української церкви практичне значіння головно через те, що, двічі бувши на Україні ще в сані екзарха і протосінґела александрійського патр. Мелетія Піґаса, він добре знав обставини життя української церкви. Року 1614-го послав він на Україну дві грамоти. В одній (26 квітня) піддержу-

вав духа львівських братчиків, научав згоді й любові між собою, радив дбати про школу та забезпечити її „дідаскала“ й працьовників друкарні, а прибутки з друкарні вживати на потреби братства. В другій грамоті (8 травня) він научав братчиків охороняти дітей своїх од унії, мати при братській церкві гідних священиків та похвалював братство, що воно знайшло для своєї друкарні здатних та пильних друкарів-ченців. В сані патріарха царьгородського Кирил Лукарис грамотою 1623 р. стверджує луцьке братство, устав самого братства й школи для нього.

Для справи узурпації московською патріархією верховенства над церквою українською в кінці XVII ст. важливе значіння мають грамоти 1686 р. визначного канониста східнього — патр. ієрусалимського Досифея, в звязку з грамотами (того ж року) патр. царьгородського Дионисія та московського Йоакима. Патр. Досифей суворо осужує московського патріарха за бажання підклонити собі київську митрополію і наводить в своїй грамоті моральні та каноничні арґументи проти того бажання. Патр. Досифей виводить такий намір з неситого славолюбства, не визнає за ним дійсної потреби і вказує на неканоничність та недійсність переведення того наміру, „яко есть явная симонія“; з приводу прохання московського патріарха простити доконане вже самовільно поставлення київського митрополіта патр. Досифей завважає, що такий вчинок „не просто прощают, но егда суть нужди; но гдѣ нужды нѣсть, явно есть лихоиманіе и во уничиженіе восточныя церкве“; в кінці патр. Досифей одмовляється взяти участь в сім незаконному вчинку („мы не хощем, да не причастимся сему грѣху“) і патріарха московського умовляє „пасти церковь Божію, — пасти, а не смущати, ниже закон преступати, кромѣ нужды, наипаче же ради имѣнія“. Так само в грамоті до московських царів Йоана й Петра патр. Досифей не похвалює наміру засвоїти київську митрополію („яко же убо епархію кіевскую искати имѣти, яко свою, не похваляхом“). Така неситість власти, — так мотивує він своє твердження, — походить з джерела нечистого, сама по собі пуста і не знає меж для себе; її осужують церковні канони („сице мнитца быти в церкви порочное, еже желати чужих епархій, первых іереев, в толико, яко антіохійскаго патріарха от вселенскаго третіяго собора, яко восхотѣ хиротонисати кипрскаго архіепископа, зѣло епитимисан бѣ, и обругаша самолюбіе его лик оный святых отцев“); таку справу могли би вирішити лише всі чотири патріархи спільно, а не один чи кожний по одинці; не досить самого лиш бажання, потрібно вважати на слушність („не просити, яко аще хощем или молимся, но взыскати, аще сіе не противляется законом, и от сего аще не слѣдствует противное, или непристойное“); коли про що слушне проситься, то проситься „вѣры ради и пользы вѣрных“, а не за гроші,—„не якоже нынѣ, когда честнѣйшій посланный извѣщает нам, яко аще дадим граммату, даст и милостыню, и аще не да-

дим,—не даст; и кир Діонісію (патріархові царьгородському), иже вопрошаше денег, отвѣща он, яко имѣет наказ царскій прежде взяти грамматы и потом дати деньги; и подобает ли апостольской великія Москвы просити от матери своей восточныя церкви духовная дарованія за деньги? И негли граммата оная, юже емлет честность его от константинопольскаго, и таким образом прошенія, и из денег, естли праведна, естли достойна?" З огляду на таке порушення каноничних основ, патр. Досифей завважає, що православні на Україні можуть не визнати київського митрополіта, і через те станеться „схизма, и словопреніе, и аще худшее сего", а саме: вони попросять нового митрополіта від константинопольського патріарха, і він або поставить їм за гроші, або не буде ніякого, „и слѣдствуют соблазны и разврат". В кінці патр. Досифей вказує на порушення навіть простих звичаїв міжцерковної практики: хоч більша частина антіохійської патріархії мало не 700 літ підлягала зверхності арабів, „и бѣ третія часть епархіи антіохійской под благочестивым царем греческим, но не взял константинополскій (патріарх) ниже стопу ноги от епархіи антіохійской, паче же посылаху по вся годы царіе послов к салтаном в Вавилон и Египет, во еже имѣти церковным мир. Сих ради убо и сицевых причин, — закінчує авторитетний канонист свою грамоту, — не похваляхом начинаніе брата" (себ то — московського патріарха *).

Не вважаючи на сі аргументи, царьгородський патріарх Дионисій з наказу турецької влади (під впливом Москви) та за плату „три сорока соболей и двѣсти червонных" прислав московським царям та московському патріархові грамоти, що на їх основі митрополію київську підклонено зверхній владі московського патріархату. В грамоті до московського патр. Йоакима, зазначивши, що ініціятива справи належить „тишайшим христіанским и боговѣнчанным великим царям и великим князям московским", „искаху бо православніи сіи вышереченныя цари сію кіевскую митрополію", патр. Дионисій дає згоду на таке домагання, але під певними умовами: 1) кандидат на митрополію обірається згідно з звичаями української церкви, 2) посвячення київських митрополітів у Москві не матиме характера обовязкової практики, 3) під час церковної служби київський митрополіт має поминати імя патріарха царьгородського поперед імени московського патріарха **); таким чином, патріарх царьгородський, будучи примуше-

*) Пізнійше 1692 р. патр. ієрусалимський Досифей послав московському патр. Адріянові грамоту, в якій радить йому дбати про лад церковний на Україні та зокрема побільшити тут кількість єпископів.

**) „Да отнынѣ тая митрополія кіевская да будет подлежащи к святому патріаршескому московскому престолу, яко егда прилучится нужда поставленія хотящему быти в епархіи той, — да поставляется от патріаршествующаго по временам в богохранимом великом градѣ Москвѣ, его же аще изберут повинующіеся той епархіи кіевской боголюбезные епископы, честнѣйшіе архимандриты, преподобные игумены честных и святых монастырей, благочестивыя и святыя и преподобныя іеромонахи, преподобныя монахи и про-

ний вчинити волю московського правительства, вважає, про всякий випадок, за потрібне не поривати остаточно звязків між церквами українською та грецькою*).

До грамоти на імя царів долучено два окремих листи. В одному патр. Дионисій, перечисливши цінні приладдя церковні, що були подаровані попередніми московськими царями та погоріли під час пожежі, додає при тім: „и сего ради молим вашего царствія, дабы послал к нам сія“. В другому листі патр. Дионисій пише: „приняли есмы милостиню святаго вашего царствія от посланнаго вашего господина Никиты Алексіевича три сорока соболей и двѣсти червонных“. Два листи аналогічного змісту додано і до дальшої грамоти на імя царів. Очевидно, се ті факти, що про них ієрусалимський ієрарх-канонист висловлювався в своїй грамоті, як про „явну симонію“, та що самі по собі висували каноничне питання: „естли праведна, естли граммата достойна“. Се саме питання і з того самого приводу поставлено було і на патріаршому царьгородському синоді, і про той напрям, в якому було вирішено се питання, свідчить грамота 1688 р. того ж колишнього патр. царьгородського Дионисія: „суще мы на вселенском і апостолском престолѣ константинополском, писали мы вам, послали же и патріаршескія и утвердительныя грамоты, да рукополагаете митрополита кіевскаго, и он да будет под началом и господсдвом патріаршескаго престола московскаго... **Наипаче же ради вин граммат тых** нас оклеветаша к начальником царским (се б то: перед державною турецькою владою) и нас изгнаша от престола вселенскаго“.

З огляду на ті каноничні обставини, за яких московська церква опанувала церквою українською, та на очевидне порушення тих приписів, що обовязковим виконанням їх обома сторонами обумовлено церковну злуку (напр., вільний вибір митрополіта на Україні), примусову злуку церков московської та української не можна вважати за каноничну—себ то за формально дійсну. Се була чиста узурпація, що діяла силою факта, а не силою права.

Проте фактично ту злуку доконано, і, в звязку з сим, з того часу прининилися безпосередні, так живі колись, зносини укра-

---

чіи начальніи и началствующіи, по содержанію обычая мѣста того, повелѣніем иже тамо свѣтлѣйшаго великаго гетмана... И едино токмо да хранит, сиречь: егда будет митр. кіевскій совершати божественную и святую службу в своей епархії, да поминает во первых честное имя по временам святѣйшаго вселенскаго патріарха, яко от него всѣ управляемы суть, и всякому благу виновну, и подателю сущу в концах вселенныя преславно и чудно; потом же имя патріарха московскаго, яко старца своего“.

*) Патріарх московський і надалій уживав авторитету царьгородського патріарха, коли бачив, що не вистарчає його власного впливу й авторитету на Україні; напр., патр. Йоаким московський просив патр. царьгородського, щоб він наказав українцям, „да имут покореніе и послушаніе святѣйшему нашему престолу московскому и да не имут волю и власть, в жесточайших запрещеніи (се б то: не вважаючи на найгостріші заборони), ни к единому образу, ниже книги какія печатати, ниже ино что творити без нашего соборнаго разсмотрѣнія“.

їнської церкви із східними патріархатами. Та з увільненням української церкви, так само шляхом факта, від своєї попередньої залежности ті звязки відновилися. Нам особисто доля судила відновити їх в р.р. 1919—1920. Мною подано було меморандум до блюстителя (locum tenens) патріаршого престолу вселенської константинопольської церкви митр. Дорофея в справі визнання автокефальности української церкви, і тоді ж (9 березня 1920 р.) святійший блюститель патріаршого престолу передав через мене на Україну патріаршу грамоту. В тій грамоті, благословляючи український народ та владу Української Республіки, він закликає твердо і певно ждати переведення справи автокефалії української церкви*).

Оглядаючи характер грамот східних патріархів за увесь час існування української церкви, доводиться констатувати не одноцінність сього джерела церковного права. В де-які моменти найбільше напруженого життя нашої церкви патріарші грамоти мали, безперечно, позитивне, конструктивне значіння. В XVI—XVII століттях, в час великого підйому внутрішнього життя церкви, в сих грамотах знаходила вона і моральну підмогу і в певній мірі— каноничний провід. Але поруч з тим вбачаємо в сім джерелі багато сторін і неґативних. Каноничні основи там здебільшого додержувано зверхнє-формально та проваджено непослідовно. Як на класичний приклад того формалізму, можна покликатися на одмову (1162 р.) царьгородського патр. Луки Хризоверха визнати окрему митрополію для володимиро-суздальської области; патріарх тут, занехаявши еволюцію форм людського життя, занадто механично й формально додержує правил, які належали виключно до адміністративного поділу грецької держави і цілком не відповідали умовам адміністративного поділу держави руської**),

---

*) Ось текст сеї грамоти (грецькою мовою), адресованої на імя міністра ісповідань Української Народньої Республіки: „У відповідь на послання вашої вельможности 15 січня 1919 р. маємо за честь, згідно з синодальною постановою, повідомити вас. Як уже ми словесно у свій час освідомили його вельможність возлюбленого нам п. О. Лотоцького, обміркування й прийняття остаточного рішення з приводу того бажання, що зазначено у посланні вашому, не може в сей час відбутися з огляду на вакансію патріаршої кафедри. Даючи сю відповідь з великою любовию, ми користуємося нагодою висловити гарячі симпатії матери-церкви до благочестивого українського народа, а також тверду надію нашу, що як він, так і високе правительство його продовжать стояти міцно в батьківській православній вірі, з повною надією ждучи доконання бажання свого згідно святим канонам і правилам“. В кінці подається благословенство вселенської церкви українському правительству та українському народові.

**) „Патріарх, — каже проф. Є. Голубинський,—мотивирует свой отказ тѣм, что каноны церкви запрещают нарушать установленные предѣлы митрополій и епископій и что по сему он не может отдѣлить область суздальскую от епархіи ростовской и учредить в Россіи (sic) вмѣсто одной митрополіи двѣ; но патріарх софистически примѣняет тут к русской церкви каноны, которые относятся к митрополіям греческим: эти послѣднія обнимали собою гражданскія греческія губерніи, и каноны дѣйствительно запрещают раздѣлять одну гражданскую губернію на двѣ церковныя митрополіи или на нѣсколько митрополій чрез возведеніе в митрополиты (настоящіе, а

а проте формалізм сей допровадив до дуже тяжких конфліктів між своєчасно нерозмежованими церквами — великоруською та українською. Занадто формальне трактування патріархами церковних справ на Україні доводило до преваляції часом моментів дрібного обрядового значіння над моментами принціпіяльними, що творило зайві церковні заворушення та не могло не ослаблювати відпорної сили нашої церкви та її чинности в справах значіння засадничого. Напр., року 1589-го патр. царьгородський Ієремія видав урочисту грамоту до митрополіта, єпископів, духовенства та мирян—про скасування звичаю приносити до церкви мясо й пироги для посвячення на Різдво та на Великдень, а також проти звичаю святкувати пятницю*). Се свідчить, як необережно вмішувалися східні патріархи в життя нашої церкви, до значіння доґмата роздуваючи прості місцеві церковно-етноґрафичні звичаї. Ще більш великий заколот в нашій церкві викликала грамота того ж експансивного патріарха про особ духовного сану дво-і-троєженців, — себто таких, що були по два і три рази жонаті. Уваги сі, хоч і слушні з каноничного погляду, висували на перший план у той відповідальний історичний час моменти, для того часу невідповідні, скупчували на тих моментах увагу тодішньої церковної громади, знов таки розбиваючи тим єдність її напруженої акції (як відомо, ся грамота мала своїм наслідком, між іншим, уступлення з кафедри митроп. Онисифора Дівочки). Найбільше ж заколотів в церкві українській викликало вмішування східних патріархів у взаїмні відносини між братствами та єпископами. Авторитетно стверджуючи старо-християнську традицію активної участи мирян в церковно-громадських справах, патріархи без належної обережности поставилися до тогочасних обставин життя української церкви, що вимагала поруч з тим особливої карности в церковних відносинах; все більше поширюючи права братчиків, патріархи (особливо патріарх царьгородський Ієремія) врешті визволяли братства від залежности од місцевого єпископа та од усякої іншої влади й надавали братству право догляду за судом єпископським. Нерозважливість такої тактики, що походила з легковаження місцевими обставинами, мала наслідком великі непорозуміння між братствами та єпископами; між іншим, один з енерґічнійших ієрархів українських—єп. львівський

не титулярные только) епископов уѣздных городов (4-го всел. собора пр. 12). Что же касается до русской церкви, то к ней имѣли отношеніе другіе каноны, а именно—что „распредѣленіе церковных приходов (округ) да послѣдует гражданскому порядку“ (4-го всел. соб. пр. 17 и 6-го всел. соб. пр. 38), по которым каждый губернскій город в Греціи должен был имѣть своего митрополита. Если в Греціи каждая гражданская губернія eo ipso была митрополіей, то Боголюбскій (равно как и всякій другой наш удѣльний князь) имѣл право требовать, чтоб сдѣлан был митрополіей его удѣл, ибо наши удѣлы, конечно, уже равнялись греческим губерніям („Ист. рус. ц.“, т. I, пол. 1, стр. 331).

*) .... „Приносят в день он семидаліон—муку печену, что есть велико нечестіе“... І хто святкує пятницю — „да будет отлучен от Отца и Сына и Св. Духа, и проклят и непрощен, и по смерти неразрѣшен“.

Гедеон Балабан—мало не був примушений кинутись до унії саме через ті безнастанні, прикрі непорозуміння, що походили властиво од нерозважливої тактики східних патріархів*). Дальший відгомін тих непорозумінь бачимо в боротьбі Ісаії Балабана та Ієремії Тисаровського за львівську кафедру. Коли по смерті Гедеона Балабана (1607 р.) на вільну кафедру заявив претензії небіж його унівський архимандрит Ісаія Балабан, то львівське духовенство й братство, не хотівши мати єпископа з роду Балабанів, обрали на кафедру шляхтича Євстафія Тисаровського. Хоч король і затвердив обраного, проте Ісаія, спіраючись на виданий йому ще 1595 р. королівський привилей для забезпечення його прав на львівську єпископію, вдався за допомогою до особисто йому знайомого патр. александрійського Кирила Лукариса. Сей останній, вступивши в ту справу, видав в імені александрійської церкви грамоту та спеціяльну постанову, що мала безперечне деструктивне значіння для нашої церкви, особливо з огляду на те, що сим підкопувався авторитет єп. Ієремії Тисаровського, який певний час був єдиним православним єпископом української церкви. Але найбільш деструктивне для нашої церкви значіння мали патріарші грамоти в справі взаїмних відносин між церквами українською та московською. Починаючи з XII ст. (час Андрія Боголюбського) аж до остаточного оддїлення української церкви од московської в XV ст. тактика східних патріархів (власне патр. царьгородських) кермувалася основами найменче каноничними, а здебільшого—політичними, навіть материяльними мотивами. З сторінок історії нашої церкви не може бути викреслено ганебний акт—неправного підпорядкування церкви української московській церкві з наказу чужовірної влади та за материяльну, грошову заплату. Не можна також вважати за принціпіяльну й оправдану тактику вселенської патріархії і в останній час, коли церква українська, знемагаючи в боротьбі, обстоює своє питоме історичне й каноничне право, церква ж вселенська, замість реальної каноничної допомоги, ухилилася стати на ґрунт засадничий — з мотивів не каноничних, а цілком сторонніх для справи церковної, і тим споводувала прикрі наслідки каноничні.

Всі ці неґативні сторони не дають вважати патріарші грамоти за безумовне провідне джерело нашого церковного права. Се джерело може служити лише материялом, що вимагає критичної оцінки, о-скільки материял той опірається на каноничні основи чи нехтує ними.

---

*) Єп. Луцький Кирил Терлецький говорив про патр. Ієремію, що він установив братства і ставропігії, аби вівці наші нас не слухались. Єпископи, що перейшли на унію, виставляли, як головну причину свого переходу, те, що їх примушувано підлягати братствам: „яко дурный, неславный и непожиточный был пріѣзд Іеремія патріарха, а тым, иж хлопов, простых шевцов, и сѣдельников и кожемяков над єпископов преложил, и весь порядок церковный, от духовенства отнявши, свѣтским людям в моц подал, в чем великое уближеніе власти епископской учинил“. Хоч би така причина одступства єпископів і не була головною, в усякому разі вона мала певне і не мале значіння.

VII.

КАНОНИЧНІ ТРАКТАТИ.

Особливу увагу українського канониста мають звернути на себе твори літератури спеціяльно-каноничної, що стають безпосередним джерелом нашого права з перших часів нашої церковної історії.

„Вопрошаніе Изяславле“ преподобного Феодосія Печерського. Се відповідь преп. Феодосія Печерського вел. кн. Ізяславові Ярославичеві на його запитання в справах окремих каноничних приписів.

Твір сей написано в формі листа. Послання поважаних духовних осіб, навіть з високим становищем в церкві, власне не мали значіння каноничного припису, — се були просто відповіді на запитання, з якими зверталися члени церкви до авторитетних церковних особ, просячи відповіди й науки; сі відповіді діставали значіння каноничних норм вже після, коли церковне уживання даної в них науки стало певним звичаєм і набрало характеру провідної норми, — так само як на Сході послання окремих церковно-адміністративних особ набували значіння каноничних норм шляхом церковної практики, оскільки не було іншої провідної норми для кожного іншого випадку.

„Устав бѣлеческій“ митр. Юрія. Твір митр. київського Юрія (митрополіт сей, з роду грек, згадується в літопису під роками 1072 та 1073) „Устав бѣлеческій“ (Устав для мирян) називається також „Заповѣдію св. отец к исповѣдающимся сыном и дщерем“. Маючи, очевидно, на увазі недавність християнства в нашому краю, автор подає нашим предкам християнську науку на ріжні і навіть ріжнородні випадки. Се власне компіляція правил щодо покаяння та покути, вибраних з ріжних джерел: з манастирського устава Федора Студита, з правил патр. Никифора та з латинського пенітенціяла (покутного підручника), перекладеного на мову славянську ще до охрещення Руси. Виклад тої науки не систематичний. Тут подаються устави про поклони та про їжу в ріжні часи року, про плотські відносини між чоловіком і жінкою, про шлюб, про отців духовних, про кандидатів на духовні посади, про покути та інш. *).

---

*) Ст. 61. Аще кто научится грамотѣ, а будет души не погубил, а жену понял дѣвою и в татьбѣ будет не вязан, а ин грѣх створил будет, да покается о них ко отцю и съхранит епитемью и будет поп.

Ст. 97. Аще бѣльца епископом поставят, и пострижется епископ сый, и болѣ того епископ сый не будет.

Ст. 102. Не подобает у латини камкати (причащатися), ни молитвы взимати, и питія из едины чяши, ни ясти.

Ст. 120. Аще поп ловит звѣри или птици, да извержется сана.

Ст. 121. Аще епископ носит ястреб на руцѣ, а не молитвенник, да извержется сана.

Ст. 137. Аще кто в 1 день Генваря на коледу идет, яко же первіи поганіи творяху, 3 лѣта пост, да покается о хлѣбѣ и водѣ, яко от скотины (варіант: от сотоны) есть игра та.

Правило митр. Иоана II (1080—1089) написано у відповідь на запитання чорноризця (ченця) Якова. Стиль сього послання трудно зрозуміти, а се, видимо, залежало од того, що автор, з роду грек, писав свій твір мовою грецькою (знайдено кілька списків грецького оригіналу), а перекладчик лихо переповів його по славянському; в грецькому оригіналі маємо лише де-які уривки. Зміст послання ріжнородний та, як і зміст твору митр. Юрія, не систематичний; автор, очевидно, давав свої відповіді в тому порядку, в якому ставив свої запитання чорноризець Яків. Послання проте поділено на розділи (в одних списках 27, в інших 26 і менче), але сей поділ, мабуть, установлено після і на основах досить випадкових (в де-яких розділах сполучено кілька ріжнородних відповідів). Сістематизувавши ті відповіді, можна поділити їх на чотири розділи: 1) справи віри, богослужбової одправи, взагалі церковних святощів, 2) справи ієрархичні, 3) справи шлюбні, родинні та домашні, 4) відносини православних до латинян, жидів то поганців. Конкретні приклади з церковної практики, що наводяться в Правилі митр. Йоана, надають йому важне значіння історичне *).

Вопрошеніе Кириково — збірка відповідів, які дістав ієромонах і доместик новгородського Антонієвого манастиря Кирик од ієрархів, до яких звертався з запитанням, а саме — до двох новгородських: Нифонта (1129—1156 р.р.) та Ілії (1165—1185 р.р.) і невідомої єпархії єпископа Сави. Серед українських джерел церковного права завважаємо на сей твір новгородського походження з огляду на те, що норови і звичаї славян новгородського краю в той час в більшій мірі мали спільність з укладом життя наших полянських славян, ніж з життям великоруського племени, що саме в той час почало формуватися через славянську колонізацію заселених финськими племенами теріторій **).

З тих самих мотивів слід завважити і на **науку новгородського архиєпископа Ілії,** складену разом з невідомим на ймення єпископом білгородським, про два особливі випадки, що можуть трапитись при одправі літургії.

З іменем того ж автора дійшла до нас недавно винайдена проф. О. Павловим памятка XII ст. — наука архиєп. новгородсько-

---

*) Ст. 31. Иже (не) послушають єпископи своєго митрополіта совокуплятися призываємым от него собор творити, иже злѣ творящая поучити (варіянт: посварити) их отечьскымь наказаньємь.

**) Ст. 99. Прашах: одиною просфоурѣю достоить ли слоужити? Аже боудеть далече, яко в селѣ, а нѣгдѣ боудеть взяти дроугоє просфоуры, то достоить. Аже будеть близь торг, гдѣ коупити, то не достоить; аще ли како гдѣ не боудеть, по ноужи достоить.

Аще слоучиться плат женьскыи в порт въшити попоу, достоить ли в том слоужити портѣ? — И рече: достоить, — ци погана єсть жена.

Аще грѣхомь оупоустить проскоуроу на землю, достоить ли проскоурмисати? — И рече: достоить, како си падеть, отерше добрѣ.

Аже не вѣдаєть, крещен ли єсть, не крещен ли єсть, достоить ли, рече, крестити и? — Аже не боудеть послоуха крещеиню, достоить, рече.

го Ілії, сказана ним в перший рік його архиєрейства—1166 р. Тут маємо низку правил про поводження та обовязки духовенства та про ріжні ненормальні явища в життю духовенства й мирян. Духовенству владика ставить на увагу такі провини, як піяцтво та бенкетування по вечерні на передодні літургії, лихварство, накладання надто суворої покути, участь в грах народних, недбалість у відправі тайни хрещення, звичай вносити напитки та поминальну їжу у вівтарь і, благословивши, їсти й пити тут, та інш. Паствi ставить владика на увагу — так само піяцтво, особливо великим постом, непристойне поводження в церкві, зловживання присягою, чарівництво, невінчані шлюби, додержування поганських звичаїв *).

Правило митрополіта Максима (1283 — 1305 р.р.) — устав про піст в середу й пятницю (в сій справі звичаї нашої церкви ріжнилися із звичаями церкви грецької, тому не раз у нас відновлялися приписи в сій справі) та про необхідність законних шлюбів (кілька століть по охрещенню у нас вважалося за необхідну власне народня відправа шлюбу, церковну ж відправу звичайно визнавалося за обовязкову власне для людей вищого стану).

Правила митрополіта Петра (1308—1326 р.р.) про вдових священиків. Правилами митрополіта Петра вперше введено в нашій церкві порядок, щоб вдові священики, коли б хотіли задержати за собою священство, мають вступати в ченці, а коли б залишалися „в миру“, то мусять скласти сан **). Такий наказ не мав для себе основ каноничних і навіть по суті перечив церковним канонам: канони, стоячи на заповіданих Христом та апосто-

---

*) Дуже характерне тут свідоцтво про невінчані шлюби: „Аже кто покается оу вас, ти боудеть не вѣнчался с женою, нъ любо будеть в вечерѣ привел, или оумчал, или положил дѣвку женѣ, любо слюблялъся, то не мозите того тако оставити, нъ испытавше добрѣ, еже хочеть ю водити женѣ, въшедше в церковь, вѣнчайте же, аче и съ дѣтьми“. Тут перелічуються всі форми шлюбу, що, видимо, з часів поганських довго ще держалися і по охрещенню народа, а саме:

1) молоду приводять до господи молодого увечорі,—сього звичаю, як бачимо з літопису, держалися переважно поляне;

2) „умичка“, про яку часто згадують церковно-юридичні та літературні памятки,—се звичай деревлян, радимичів, вятичів;

3) наложництво („положил дѣвку женѣ“) — таке співжиття мущини з женщиною, що починається виключно з їх лише особистої взаїмної згоди без участи рідні та без виплати „віна“;

4) цілком вільні, неформальні відносини нежонатого з незамужньою („или слюблялъся“) з характером випадковости й непостійности. У всіх таких випадках владика наказує вінчати в церкві, хоча б і з дітьми. „Се, — каже проф. О. Павлов,—оскільки нам відомо, найстарше свідоцтво про існування на Русі звичаю **привінчувати** до батьків дітей, щоб узаконити їх в очах церкви та християнської громади“.

З приводу народних поганських звичаїв новгородський владыка подає таку науку свойому духовенству: „И о турѣх, и о лодыгах, и о колядницѣх, и про безаконный бой вы, попове, оунимайте дѣтей своих; или кого оубьють, а вы над ними в ризах не пойте, ниже просфоуры примайте“.

**) „Аще у попа умрет жена, да идет в манастирь (і тоді) имѣет священство свое; аще имет в слабости пребывати и любити мирскии сласти, да не поет; аще не послушает моего словеси, да будет неблагословен, (а також) и тіи, иже пріобщаются с ним“

лами засадах, що дівство вище за життя шлюбне, не вимагали конче того, щоб священики були жонаті, а лише попустили їм женитися (трульського собору пр. 13). Тому треба гадати, що правило се викликано практичними обставинами тодішнього церковного життя: очевидно, вдові священики визначалися таким неморальним життям, що вступ їх до манастиря чи позбавлення сану були конечними способами визволити церковну громаду від лихих наслідків вдового їх становища.

Інші каноничні твори дальшого часу номінальних так званих „митрополітів київських", що жили (після митр. Петра) в Москві і фактично були митрополітами власне московськими, звичайно вважали на територію московської церкви і безпосереднього відношення до української церкви здебільшого не мали або навіть зверталися проти її інтересів; тому памятки такі, як послання митрополітів Олексія, Кипріяна, Фотія, мають значіння лише для історії змагань української церкви до незалежности.

В добу окремого існування української церкви, по одділенню її од церкви московської, церковно-правна думка більш яскраво розвивається в двох напрямах: в напрямі права зовнішнього—правовідносин української церкви до держави та до ріжних конфесій—і внутрішнього права церкви, права каноничного у властивому його розумінню. Тому й памятки українського церковного права з сього часу яскравіше набірають подвійного характеру. Перш за все продовжується з попереднього часу канонична література що-до внутрішнього порядку церковного життя, появляються цілі трактати з сеї сфери.

Каноничною памяткою типу трактатів єсть **наказ митр. Ісаії Копинського парафіяльним священикам.** Наказ той містить в собі головніші приписи парафіяльної практики. Кожний священик мусить мати свого духовника та сповідатися перед ним найчастіше. Ніхто не має права переходити од одної парафії до другої без відома свого православного митрополіта і не повинен для того підкупати властей. Ніхто в своїх духовних справах не повинен звертатися до суду світського, а має знати свого митрополіта. Священик хай не втручається в чужу парафію, та кого заборонив один священик, інший священик не повинен розрішати без відома першого. Уважно роспитувати свідків про тих, що вступають в шлюб, чи не повінчані вони з ким ранійше та чи не рідня вони між собою. Тих, що живуть між собою без вінчання, одлучати од церкви та оголошувати про них людям. Священикові забороняється ходити до коршми під відповідальністю перед митрополітом. До слабих ходити безоговорочно, а не посилати дяків, і за причастя св. тайн не торгуватися. Де непосвячена церква, старатися, щоб була посвячена, інакше буде її запечатано. У вівтарі має бути антиминс від православного митрополіта, також чаша, дискос, лжиця та все інше, що потрібне для служби Божої. Засуджених світським судом на смерть сповідати і причащати, але просити суд, щоб не карав їх того самого дня. Жінок—породіль, що загрожує їм смерть, зараз, обмивши, причащати. Тяжко хво-

рих, що перед смертю не можуть говорити й сповідатися, але бажають тайн Христових, конче потрібно причащати.

Львівський єп. **Арсеній Желиборський** видав (1642 р.) „Поученіе новосвященному іереєви, егда епископ отпущает к престолу его от себе". Тут подано науку морального поводження священика, а також де-які поради що-до каноничної практики*). „Поученіе" се з додатком трактату „О мистиріах или тайнах" видруковано єп. Арсенієм перед єпархіальним собором в його єпархії, та, очевидно, роздавалося на сім соборі.

Наша канонична література XVI, XVII та навіть XVIII ст. набуває характеру грамот, що виходили од достойників української церкви з метою канонично-адміністративного проводу. Прикладом для сього, очевидно, послужили грамоти східних патріархів. Грамоти сі користувалися в українській цоркви великою повагою з огляну на високий авторитет первоієрархів Східної церкви, як храни-

---

*) „Не буди кощунник, ни игрец, ни срамословец, ни буи, ни горд, ни величав, ни гнѣвлив, ни яр, ни напрасен, ни безстуден, ни піяница; такожде и склады пировны не точію сам не твори, но и инѣм та возбраняй. Ни лихоимец буди, ни наклад ємляй, да не будеши мятежник, ни ротник; ни поручайся за кого, ни бій вѣрнаго согрѣшающаго, ни невѣрнаго обидящаго; найпачеже своима рукама никого же удари. Ни лов твори, ни закалай животна... А будут ли на брацѣ, или на пиру позоры, отходи прежде виденія. На брак не ходи, идеже муж жену пустит. или жена мужа, без вины, или егда во племени поймутся. Не зван на пир и на покарм не ходи. Одежду носи долгу до глезн не от пестрин, ни от утварій мірских... Чары или лѣчбы: коби, или игры дивы творящыя; басни звягомыя, ляки, и шахматы имѣти дася останеши; ниже коннаго урыстанія зри... Без лѣности в олтарь входи сам, с опасеніем, в чистой совѣсти, а простым возбраняй. Олтар бо токмо попом и дияконом, а четцем и пѣвцем предолтаріе, пріемшим рукоположеніе от епископа, верх главы имущим пострижен, и носящим краткій фелон в еже чести чтенія и апостол..., а простым не достоит чести. Понамар да будет избран неповинный ни в коем же грѣсѣ, и то с благословеніем епископа, в еже носити свѣщя. А к съсудом священным да не прикасаются слугы, ниже да кадят, да все будет свято в святой церкви. В олтарь не вноси ни колива, ни пива, ни ино что. Церковь держи без праха и паучины, найпаче же олтар. Книгы ветхія и иконы построивай; святой трапезѣ ничтоже полагай, развѣ евангелія и пречистых таин... Ниже пріемли приносы в божій жертовник от невѣрных, от еретик, от блудник, от прелюбодѣй, от татій, от разбойник, от грабител или властител немилосердных, от корчемника, лихоимца, ротника, клеветника, поклепника, лжа послуха, волхва, потварника, игрца, и злобника, или томящаго челяд и ранами. От всякаго, глаголю, кто любо будет от таковых не каяйся, не пріемли приноса".

До „Поученія" додано „Изясненіе темнѣйших словес в поученіи сем обрѣтающихся". Між ними: „басни звягомыя — вжетечиыи, встыдливыи пѣсни, гадки и байки"; „игры дивы творящия или дивотворныя — куглярства, куклы, комедіи, або убираніе ся в машкары, яко то туры и тым подобныи"; „коби або куби—от кгрецкаго слова, и кивеія, костки, гра, або гранье косток"; „кущунник—трефнуючій, то єсть, блазен, жартовник"; „конное ристаніе—вытѣчки, гарцованье, бѣганье коньми"; „ляки—ліосованіе, ліосов метаніе, або чарованіе през ліосы"; „панамар, або панимерій—вратар церковный, то єст, нанижшого стопня священства клирик, або причетник, от слова кгрецкого, паниміріос, так названый, якобы кождоденный: для кождоденного бываніа и працовання в церкви"; „послушенство—свѣдоцтво; яко теж послух—свѣдок"; „ротник—присяжца, так той, што сам присягает, яко и той, што другого до присяги приводит"; „томително—кгвалтовне, по тиранску": фелон—верхніи ризы священнические; те ж опонча, або шата верхняя от дожчу".

телів церковних традицій, і тому форма грамот стала популярною і для ієрархів церкви української.

Література ієрархичних грамот розвивається у нас з початку XVI ст., і з того часу маємо дві важливі з каноничного погляду **грамоти митр. Йосифа І Солтана: віленському братству Пречистої Богородиці (1509 р.) та міщанам Вільни (1511 р.).** Першою грамотою митрополіт дозволяє членам виленського братства користуватися в дорозі, для служби Божої в чужовірних сторонах, тим антиминсом, що прислав їм патріарх царьгородський; грамота ся стає важним історичним свідоцтвом правних відносин між царьгородським патріархом та головою української церкви (останній повноправно стверджує дар патріарха). Друга грамота того ж митрополіта констатує і стверджує форми участи членів парафіяльної громади в життю своєї парафії. Православні міщане віленські звернулися до митрополіта з проханням, щоб їм дозволено було доглядати за майном віленських церков, а саме, щоб кожного разу, як намістник митрополичий перевіряє церковне майно та заводить його до реєстру (при що-річній черговій ревізії чи у випадку смерти священика), могли б і вони, міщане, при тому бути присутніми та так само перевіряти церковні речі й записувати їх у свої мійські книги. Митрополіт, обміркувавши справу „зо всім крилосом соборної церкви“, хоч завважив, що в правилах св. отців нема того, щоб мірські люде втручалися в управу церковну, але визнав за справедливе, щоб християне, особливо ж парафіяне, що з майна їх повстає добро церковне, за тим добром доглядали. Міщане далій просили, щоб митрополіт, як се бувало раніше, залишив за ними право обірати собі парафіяльних священиків та призначав до кожної церкви саме того, про кого вони будуть просити — чи про дяка, чи про священика доброго. Митрополіт і на се дав свою згоду, лише додав, що обраних кандидатів він буде екзаменувати з своїми духовними, і коли обраний покажеться здатним, то дасть йому церкву, коли ж нездатним, то дасть іншому; так само коли міщане не пришукають кандидата і своєчасно не подадуть його митрополітові, то він сам з своїми духовними пришукає відповідного священика і дасть йому церкву; коли який священик занехає свої обовязки та не відповідатиме свойому санові, парафіяне мають повідомляти про те митрополіта, і, як через дослід се потвердиться, то у такого буде однято церкву та оддано іншому. Разом з тим митр. Йосиф дотикається в грамоті такого звичаю, що в останній час завели собі міщане не по уставу, а саме: коли умірає при якій церкві священик, беруть до себе ключі од тої церкви без відома митрополичого намістника і після оддають їх новопризначеному священикові, — себ-то самі „увязують“ священика до церкви. Розвідавши про цю справу, який був порядок раніше, та обміркувавши її з своїми духовними, митрополіт розвязав сю справу так. За якого священика чи дяка будуть просити міщане і він покажеться здатним, того й буде призначено; але „подавання“ священикові престола й ключів церковних належать до духовної влади. Коли митрополіт поручить сво-

йому намістникові подати священикові церкву та увязати його, намістник має оповістити міщан, щоб прислали до тої церкви двох чи трьох своїх доручених, аби разом з ним переглянули церковні речі й передали новому священикові за власним підписом; коли ж міщане не захотіли б прибути до церкви на заклик намістника, то він і без них має увязати до тої церкви священика, з благословення митрополіта, щоб церква не стояла без відправи.

Од митрополіта **Йосифа III** маємо **чотири грамоти,** важливі з огляду на ті порядки, що походили з звичаю патронату світських людей над манастирями. В грамотах мова йде про манастирь трокський, що був під опікою придворного підскарбія й державця віленського Івана Солтана. Щоб звільнити ігумена сього патронованого манастиря за невідповідне життя та всякі провини, митрополіт звертається до патрона спершу через підручних його, а після й до його самого, аж поки той обрав на настоятеля до свого манастиря того самого кандидата священика Василя, якого рекомендував митрополіт; про попереднього ж ігумена Симона патрон повідомляв, що той поїхав до митрополіта на справу, бо він має королівську грамоту на манастирь доживоття, і тому патрон турбується, де б його примістити. В своїй відповіді митрополіт повідомляє, що він затвердив обраного настоятеля, подавши йому відповідну науку, а що-до ігумена Симона подає відомості про його ріжні провини, за які заборонено йому служити в межах цілої митрополії. „Коли ж, — додає митрополіт, — той ігумен Симон, як ти пишеш, має королівський лист на манастирь доживоття, то хоч би він мав два таких листи, то се не помогло б йому, бо переступний священик ніколи не може держати престола Божого. Я дивуюся,—додає при тім митрополіт свою церковно-правну пораду,—як твоя милость, будучи подавцем того манастиря, допустив ігуменові брати ще на твою данину королівський лист. Адже ти памятаєш, що коли твоя милость просив собі той манастир у короля в опіку і подавання, я для тебе, сина нашого, в тому не перечив; а тепер ти сам ослаблюєш ту справу, допускаючи брати в потверження королівські листи на манастирь твого подавання“.

Єпископ львівський Ієремія Тисаровський в грамоті, виданій 1608 р., визнаючи себе владикою на основі вільного вибору православних, потвержує надалій за духовенством право „вольнои єлєкціи обиранья епископа з паны шляхтою и мещаны и брацтвы всѣх станов православія каѳолицкоє орієнтальнои восточнои святои церкви людем, послушенства св. патріархи ѳрону константинопольського будучих“.

З приводу відновлення православної ієрархії ієрусалимським патр. Фоофаном 1621 р. новопоставлений **митрополіт Иов** Борецький того ж року видав грамоту до своєї пастви, де закликає твердо стояти в вірі, бо час тепер настав відповідний. Господь послав церкві українській своє благословенство з Ієрусалиму, і тепер православні для всіх єпархій своєї церкви мають єпископів, законно посвячених „на добром бовім фундаментѣ сіонського бла-

гословенства єсть фундована", і в важливших духовних потребах своїх можуть звертатися до богоспасаємого міста Київа, другого руського Ієрусалиму, до свого власного святителя — митрополіта („знаючи кождий о своем властном святителі до богоспаємаго міста Кіева, второго руского Ієрусалима, принамней в духовних пилних коли трафятся потребах,.. аби ся не лѣнил приходити и присылати"). Тому ж самому митр. Йову Борецькому належить ще кілька важливих грамот з приводу київських соборів 1628 та 1628 р.р., а також з приводу ріжних неправдивих чуток, що росповсюджувалися противною конфесійною стороною та викликали певне заворушення серед православних.

Митр. **Ісаія Копинський** (1631—1632 р.р.) залишив по собі кілька універсалів ще з часу, коли не був митрополітом (1628 р.), в яких застерігав православних від небезпеки, що криється навіть серед самої ієрархії; близько до тих універсалів по гарячому тону стоїть послання митр. Ісаії до відомого кн. Яреми Вишневецького, що саме в той час вирішав справу свого одступництва. В посланні тім наводяться загальні, влучні на той час, арґументи ad hoc в обороні православної віри. „Велика печаль, — пише митр. Ісаія,—лучить серця наші, що ваша княжа милость, мила утіха нашої старожитньої грецької віри, не послідуєш шляхом своїх предків і батьків. Плаче гірко і церков Божа, мати наша, що ти одкидаєшся од неї... Хіба ж Рим кращий од Ієрусалима? Тут намісник Ісуса Христа—патріарх, а там намісник св. ап. Петра—папа; тут гроб Христовий, а там гроб Петрів... По милості Божій в церкві нашій не має ніякої помилки, ніякої єресі. Що раз прийняла вона, які члени віри затвержено на семи вселенських соборах, ті всі заховує вона в цілості, нічого до них не додаючи, нічого не одкидаючи. Не відомо, хто спротивив її для тебе, хто одвернув тебе од неї чи одвертає: неблагословенство Боже залишиться на тім вічно. Всі ми знаемо, які страшні умови що-до віри, які обовязки й клятьби полишила тобі твоя мати, покидаючи сей світ. На чию ж душу упаде те?.. Що за втіху, що за прибуток здобувають собі ті, хто одступає од старожитньої своєї віри? Коли для слави се діють, то більшу славу й повагу од усіх мають люде тверді в своїй вірі, ніж ті, що хитаються та не стоять на одному. Хиба не великої слави зажили князі Острожські, воєвода київський, та син його, воєвода волинський? Хиба не велику славу мав усюди твій, святої памяти, родитель Михайло Корибут? Хиба не був він утіхою й підпорою для всіх правовірних? Хиба не славні були лицарством в короні польській предки твої, починаючи з Ольгерда, твого прадіда, великого князя литовського?.. Всі вони були віри грецької, і їм те не шкодило, — навпаки, тим були вони ще славніші. Всі вони були віри грецької: невже ж ти один будеш од них одлучений? Не дай того, Боже... Ми молимо і не перестанемо молити Господа Бога, щоб не допустив Він тебе одступити од своєї старожитньої апостольської віри. Хоч і говорять наші противники, що грецька віра—хлопська, але в такому разі хлопської віри були і царі грецькі, і великі монархи; хлопської віри були й

апостоли, і патріархи, і всі св. отці Східньої церкви, яких ми визнаємо за великих".

Одна з грамот митр. Ісаії затвержує юнацьке братство в Луцькому і дає молодим братчикам відповідну науку що-до їх поводження.

Багато маємо грамот славнозвісного **митр. Петра Могили** (1632—1647 р.р.). Ще бувши архимандритом київським, він з доручення митр. Йова Борецького звертається грамотою до перемишльського братства, упевняючи братчиків твердо терпіти усі нагінки та держатися батьківської віри. В сані митрополіта Петро Могила видав багато грамот—листів до цілої церкви, до братств та окремих особ. Змістом своїм грамоти сі мають здебільшого науку—додержувати православну віру й порядок церковний.

Пастирські листи церковно-правного змісту полишили по собі не лише владики українські, а й інші особи духовного чину. Серед них визначається афонський чернець Іван з Вишні, якому належить кілька послань, що мали у свій час великий впив на життя української церкви

З часу підклонення церкви української московській церкві завмірає в ній традиційний живий звязок ієрархії з церковною громадою, і не стає грунту для ієрархичних грамот, адресованих до тієї громади. Той звязок заховується лише в тій частині української церкви, що залишалася на території польської держави. У менш сприятливих зовнішних умовах православні ієрархи все ж знаходили відповідний грунт для того, щоб звертатися безпосереднє до своєї пастви з живим пастирським словом, дати їй втіху та пораду. Видатними по силі чуття й вислову грамотами в сім напрямі треба визнати грамоти єпископа переяславського Геврасія (Лінцевського) та знаменитого мотронинського ігумена Мелхиседека (Значка-Яворського).

З часом каноничні трактати тратять свій попередній практичний характер і набірають форму академичних курсів в київській академії або розвідок практичного змісту (напр., популярна книжка проф. В. Пєвницького „Священник").

Каноничні трактати церковно-національного характеру появляються знову з часу відновлення нашої церковної незалежности, коли зявилася потреба підвести каноничні підвалини під відновлену автокефалію нашої церкви. Але сю, як і інші сторони життя української церкви в добі її автокефальности, досліджено нами в окремій розвідці.

VIII.

ПАМЯТКИ ПОЛЄМИЧНОГО ПИСЬМЕНСТВА.

Поруч з памятками властиво правного змісту стоять літературні памятки полємичного письменства, як чинника так само церковно-правного значіння.

З першим подувом реформації роспочалася на Заході Європи літературна полємика, в якій кожна конфесійна сторона заходиться здобути собі ідеологічні підвалини через відповідну літературу. Сторона православно-українська не могла ухилитися від того літературного змагання і, поруч з правними зусиллями на іншому полі, виступала і в літературній обороні своїх конфесіональних та національних позицій. З того почалася та буйно розвилася полємична література, на яку обидві сторони однаково багато затрачали зусіль та уваги, надаючи їй великого значіння.

Становище України з погляду конфесіонального.

Поставлена вже ґеоґрафично на роздорожжі двох світів — Східнього та Західнього, Україна релігійно, так само як і політично, натурально вступала у певні взаїмовідносини з тим своїм оточенням. Українські стосунки з християнським Сходом мали своїм наслідком, по-за іншими фактами культурного й політичного значіння, утворення на Україні церкви східнього обряду. Так само на впливи тут—політичні, культурні і релігійні — здавна виявляв стремління і Захід.

Релігія в часи середньовічча була дуже значною складовою частиною західньої культури. В руках церкви католицької, а після й протестантської, зосереджено було величезні скарби просвіти; на гаслах релігійних провадилася боротьба, що гаслами релігійними покривала інтереси більш реального значіння; належність до певної конфесії вже сама по собі свідчила про все духове обличча тих чи інших особи, класа, громадянства, народа. Отже релігійний чинник в життю європейського Заходу заховував ідеологично провідне значіння. Значіння те в першу чергу належало тут католицькій церкві. Зовнішнє становище католицької церкви, не вважаючи на всі втрати, що завдало їй протестантство, все ж було високе. Не минуло й ста літ від початку реформації, як настає поновне і внутрішнє сильнище піднесення католицтва. Але й нові реформаційні течії не спиняються у свойому розвиткові. Як течії поступові, вони все більше опановують розбуджену людську думку. Досить скоро протестантство почало виявляти свої впливи на Польщу, Литву, Білорусь та Україну.

Поруч з сими двома світоглядами стояв православний славянський світ. Тут релігія так само покривала собою риси всієї духової культури. Зокрема на Україні загальний характер світогляду та всього громадського життя був релігійний. Се викликалося тим

значінням, що мала релігія в життю України, особливо за доби литовсько-польської. Тут стикнулися дві віри—католицька та православна і дві культури—польсько-латинська та українсько-византійська, що вела свій початок з старої київської Руси. Приналежність до православної віри була ознакою приналежности до української національности й культури, засвоєння ж католицької віри звичайно мало наслідком засвоєння і польської культури. Тому інтереси релігійні та культурно-національні у нас були дуже тісно звязані між собою. Релігійний характер одбивали на собі навіть інтереси політичні, класові, економичні. Приналежність до православія потягала за собою де-яке обмеження права—що-до посідання вищих державних посад, користування магдебургським правом, правом займатися ремеслами і т. ін. Обороняючи права своєї релігії, православні тим самим обороняли права своєї національности та домагалися урівняти її в правах з польською національністю людей католицької конфесії. З тих засад рух, в основі своїй релігійний, ставав натурально національним, і, навпаки, — оборона інтересів національних фактично концентрувалася в боротьбі релігійній. Се тим більше, що інтереси національні, громадські, економичні ще не дійшли до свідомости всіх шарів тодішнього громадянства до такої міри, щоб самі по собі могли стати гаслами народнього руху. Навіть ті елементи громадянства, що перейняті були свідомістю національного самозбереження та розуміли значіння національного чинника в життю народа, все ж не могли не бачити, що традиційна батьківська віра стає основою всіх інших звязків народних та тим цементом, що скріпляє ріжнородні і часом суперечні інтереси ріжних шарів нації. Тож цілком зрозуміло, що коли стикнулися у нас дві культури, то се найперше та найголовніше мало позначитися конфліктом конфесіональним.

Роля полємичного письменства.

І дійсно, в суперечностях ріжних чинників—і політично-національних, і соціяльних, і економичних—перемагає все момент конфесіональний. Він стає вісью, на якій зосереджуються найріжнородніші інтереси даного часу. Кожна конфесія старається закріпити свої ідеологичні основи. Натуральний спосіб до того—літературний, — вияснення й оборона своїх конфесійних позицій та критика чужих. Се ставило і перед провідними та взагалі свідомоми елементами української церкви так само завдання закріпити свої позіції способом літературним, перевіривши їх та остаточно зясувавши. Так поруч з правними громадянськими зусиллями в обороні національної церкви повстає полємичне письменство. Одповідаючи на увесь широкий асортимент закидів з боку конфесіональних антагонистів, се письменство не могло обмежитись самою догматичною стороною справи, а мало одбивати в собі разом і церковно-правні змагання української нації. Та полємика, узагальнюючи її результати, сконстатувала, що ріжниця між Східньою та Західньою

церквами полягає не лише в тих формальних догматичних сторонах, на які звичайно вказували західні полємисти, а головним чином в тих глибоких контрастах етничних та культурних, що шляхом повільної еволюції повстали між двома світами — східним та західним, витворивши два окремих світогляди, дві окремі психології. Сторона православна довела, що вона глибоко здає собі справу з тієї ріжниці, розуміє властивий її зміст та не попустить здати свої позиції, не поступиться своїм правом. Такі висліди літературної полємики скріпили православну сторону в її церковній правосвідомості і дали твердий ґрунт для її засадничих церковно-національних позицій. Се ж саме вияснення ріжниці між конфесіональними сторонами висвітлило позицію і для тих елементів, що всім попереднім ходом історії та близшими обставинами життя одірвалися од своїх старих традицій і вже приготовані були до зміни свого релігійно-церковного або й напіонального світогляду; і одні з тих елементів, менче звязані з церковно - національними традиціями свого народу, пішли найдальше,—безоговорочно прийняли чужу конфесію та разом з нею і чужу національну форму, стали католиками-поляками; інші, підлягаючи тим самим впливам в сфері релігійної думки, про те твердо заховали звязки з своєю нацією, і наслідком того релігійного компромісу появилася унія — сполучення католицької доґми з національним обрядом. Всі ці процеси фактично провадилися під впливом дуже складного комплєкса життьових чинників без безпосередньої залежности від тих чи інших вислідів полємичного письменства; але висвітлення тих процесів—і субєктивне, в свідомості сучасників, і обєктивне, для оцінки викликаних тими процесами явищ, — криється головним чином у полємичній літературі, що освідомлювала шляхи їх. Все це дуже підносить значіння нашого полємичного письменства, як джерела права української церкви в усіх її конфесіях. По свойому змісту воно належить до сфери церковного права ледве чи не в більшій мірі, ніж до літератури чи історії.

Сучасный стан дослідів над полємичним письменством з погляду права.

Проте памятки нашого полємичного письменства досі ще не звертали на себе уваги з погляду церковно-правного, і се завдання в усій його цілості ще стоїть перед українськими канонистами. Завдання се дуже не лехке. Поруч з цілковитою нерозробленістю сих джерел нашого права дуже утруднює становище дослідника самий характер їх. Хоч певне наукове значіння сих памяток здебільшого безперечне (досить згадати хоч би такі праці високої наукової ваги, як „Палинодія“, „Апокрисіс“ з православного погляду, „Про єдність віри“ з католицького), проте се не академичні трактати з науковими методами арґументації, а перш за все твори полємичні, що одбивали в собі дуже напружені конфесійні, а часто й політичні та національні погляди і відносини

свого часу. Тому вражає тут, в більшості творів, недостача обєктивного й спокійного тону та взагалі надто терпкий характер полємики. Іронія, глум, надмірна злість, особисті випади з того й другого боку, втручання в особисте життя — сі риси творили звичайний тон тодішньої полємики*); мимо того, в самих методах літературної праці бачимо тенденційність, односторонність, занехаяння головних тез та оперування дрібницями, непевними виразами, навіть псевдонімами авторів та взагалі тенденційне поводження з фактами й документами. Все те дуже утруднює наукове використовування взагалі багатого церковно-правного материялу в памятках нашого полємичного письменства.

Головні моменти православно-католицької та православно-уніятської полємики.

Найголовнішим фронтом в літературній боротьбі української православної церкви за свою конфесіональну незалежність був фронт католицький. Фронт сей витворювався протягом століть. Церковний провід у нас, по охрещенню, вели греки, з юних днів у нас християнської віри прищеплювалася нам грецькою ієрархією ворожнеча до латинської конфесії та до усього латинського світу; але вплив сей не мав реальної у нас сили аж поки боротьбу українського православія з римо-католицтвом не подіктувано причинами глибокого реального значіння, а саме — впровадженням унії.

Ще до охрещення Руси, за царьгородського патріарха Фотія (858—886), антагонізми між грецьким та латинським світами виявилися так виразно, що натуральним кінцем дальшого процеса взаїмного їх відчуження міг бути лише цілковитий поділ Східньої та Західньої церков, що врешті й сталося 1054 року. Та прірва між ними, маючи в основі дуже глибокі расові росходження, з часом все більше поширювалася під впливом чинників не тільки конфесіональних (сі останні були лише одним, хоч і найбільш виразним, проявом расового антагонізму), але й політичних. Найбільш гострим з сього погляду фактом було завойовання хрестоносцями Константинополя 1204 року та заснування на Сході Латинської імперії, що проїснувала до 1261 р. Сей національно-політичний імпульс додав ще більше терпкости до напружених релігійних відносин, бо греки не могли забути, що сею подією найбільше було підкопано існовання византійської держави.

Отже коли через сотню літ після патріарха Фотія християнство приходить із Сходу на Україну, то проповідь його було вже

---

*) Літературна манєра тодішних полємистів позначалася в тому, що обидві сторони іменують одна одну: неуком, дурнем, розстригою, безбожником, Каїном, балягуном, балакарем і т. ін. Автори „Літоса“, використовуючи физичну ваду свого противника К. Саковича, якому свиня в дитинстві відкусила вухо, звертаються до його з такими дотепами: „пристойніше тобі міркувати про свиней, що йзіли твоє вухо, ніж установляти форми таїнств“.

досить отруєно конфесіональною й расовою нетерпимістю до латинського Заходу. Справа латинської віри стоїть уже на перших сторінках літопису—в оповіданню про вибір віри Володимиром та в тій науці, яку подано було князеві зараз по охрещенню: не переймай же „ученья от латын, их же ученье развращено",—і далій короткий полємичний трактат проти латини, мабудь, взятий літописцем з якогось давнього письменного джерела. Зразу ж починається полємичне письменство проти латинян, яким термином означалися всі взагалі західні народи.

Першими полємистами у нас проти латинян були ієрархи-греки: митр. Лев („До латинян", X ст.), митр. Юрій (1079 р., „Стязаніе с латиною"), митр. Йоан II (1089 р., послання до антипапи Климента III), митр. Никифор (XII ст., два послання: до кн. Володимира Мономаха про те, як латиняне одпали од соборної православної церкви, та до волинського князя Ярослава Святополковича—з огляду на те, що він сусідив з польською землею, а „ті, що там жили, прийняли латинську науку та відступили від апостольської церкви"). Крім того, до перших полємичних творів проти латинян належать ще уміщене в літопису поучення єп. корсунського кн. Володимирові В. та „Слово о вѣрѣ крестянской и латинской" ченця Феодосія (де-хто неслушно „Слово" сього ченця-грека уважає за твір преп. Феодосія Печерського).

Коли митрополіти Лев та Йоан ще досить поміркованi у вичислюванню латинських хиб, то у других двох провідників української церкви греків-митрополітів Юрія та Никифора спис тих провин переважає вже за два десятки. Літописна наука корсунського єпископа оповідає, що наука й віра латинські попсовані якимсь (міфичним, якого не було ніколи) єретиком Петром Гугнявим, який прийшов до Риму „со инѣми" після 7-го всесвітнього собору та осів тут на престолі папському; чернець Феодосій конкретніше доводить, що „развращенная вѣра (латинська) полна погибели", що „сущему в ней нѣсть видѣти жизни вѣчныя, ни части со святыми", що „его же ни жидове творят, то они (латиняне) творят" та що багато їх і в „Савельєву єресь" вступає. Конфесіональна нетерпимість до всіх людей „латинської віри" (а за таких уважалися всі народи європейського Заходу) доводила до проповіді цілковитого відчуження від них — не тільки в перковно-релігійних, але і в звичайних життьових справах. Митр. Юрій пише: „не подобает у латыни камкати (причащатися), ни молитв взимати, и питія из единыя чаши, ни ясти, ни дати им понагѣя". Митр. Никифор додає виразніше: „нам православным христіаном не достоит с ними (латинянами) ни пити, ни ясти, ни цѣловати их; но аще случится православным с ними ясти по нужи, да кромѣ поставит им трапезу и сосуды их" (се б то: нехай поставить їм окремий стіл та нехай їдять з окремого посуду).

Всю справу полємики з латинським Заходом, як видно, провадили у нас самі греки, як скорона безпосереднє в тім заінтересована. Але ті ідеї конфесіональної нетерпимости ще не мали

у нас відповідного ґрунту для себе. Предки наші не замішані були в сі греко-латинські взаїмні розрахунки, в яких елемент релігійний ледве чи й був найголовнішим, і держали себе довгий час досить пасивно.

Практика наших відносин до народів Заходу базувалася на здорових основах культурних та політичних взаємин. Ми не були так ізольовані від Заходу, як Московщина, — навпаки, життьові обставини ставили нас постійно чи в безпосередні звязки з культурними народами Заходу, чи, принаймній, у звязки посередні— головним чином через Польщу та Угорщину. Наші князі та взагалі вищі стани не гребували близькими відносинами навіть з поганцями половцями, бралися з половчанками. Тим вільніше та без упередження провадилися відносини з християнськими народами латинського Заходу. Князі наші ріднилися з західними володарями,—женилися на латинянках та оддавали дочок своїх заміж за латинян. Се все свідчить, що полємична греко-латинська ідеологія мала у нас здебільшого характер теоретичний, і практика самого життя її не переводила. Активну участь з протилатинській полємиці українські церковні сили приймають вже пізніше, коли до того натурально привів збіг конфесіональних відносин на реальному українському ґрунті.

Ініціятива нападу належить латинській стороні, що роспочала полємичну кампанію 1500 року брошюрою Івана Сакрана з Освєціма (Elucidarius errorum ritus ruthenici). Поставивши собі завданням роскрити конфесіональні блуди православної церкви, автор власне обмежився констатуванням самого факта та простим освітленням його з погляду католицького (як ворогів католицтва, українців тут названо дикунами). Полємика та з боку католицького продовжувалася полємичними творами Станіслава Оріховського (Baptismus Ruthenorum, 1544 р.), який все ж протестував проти різких твержень Сакрана, закидаючи йому, що він не знає ні українських справ, ні навіть української мови, та Венедикта Гербеста (Wypisanie drogi, 1566 р.); брошюра Гербеста—невелика обємом та невисокої вартости, але вона часто цітується в православних полємичних творах. Та навіть з ініціятивної сторони полємика провадиться без великої інтенсії і має характер більше академичний. В тогочасних настроях не було ще для неї ґрунту. Як видно, напр., з уставу віленського церковного кушнірського братства (в середині XV ст.), у Вільні на братські збори запрошувалися і в склад братства приймалися католики і навіть духовні особи католицької церкви; таким чином, до часу унії православні братства, що стали після найвиразнішими чинниками боротьби з католицтвом та унією, зовсім не заводили до своєї програми конфесіональних моментів, зокрема боротьби з католицьтвом. Поруч з сим треба завважити, що і православних священиків запрошувано хрестити дітей, ховати та для інших треб в католицьких родинах, на що р. 1579-го скаржилося королеві католицьке духовенство. Ся обопільна віротерпимість могла довести до справжнього порозуміння обох конфесіональних сторон на ґрунті

взаїмного визнання права та взаїмної поваги. Але настали відомі обставини, що сприяли заборчим тенденціям центральних католицьких чинників, і наслідком того настрої загострилися, а разом з тим загострився і полємичний запал в дальшій літературі.

Нову добу полємичної кампанії роспочав ієзуїт Петро Скарга своєю книжкою „O jedności kościoła Bożego“ (1577 р.). В перших двох частинах своєї книги Скарга намагається довести, що Східня церква, в склад якої входить церква українська, з найдавніших часів перебувала в єдності з церквою римською та визнавала верховенство папи; факт поділу церковного з сього погляду стає лише одділенням одного члена всесвітньої церкви, — а саме церкви грецької, — од цілого тіла церкви; таке розуміння свого становища церква грецька наче б то виявила своїми спробами до нового сполучення з церквою римською (остання спроба — на флорентійському соборі); всі сі аргументи Скарга хилить до того, що українська церква, коли вона втратила звязок з римською через грецьку церкву, то повинна одмовитися далій від посередництва грецької церкви та стати в безпосередній звязок з церквою римською. В третій частині своєї книжки Скарга, зазначивши, як небезпечно для української церкви залишатися надалій в звязку з церквою грецькою, налічує цілу низку (19) блудів української церкви, як натуральний наслідок одділення її від церкви римської. Сю саму книжку Скарга видав з доповненням та змінами 1590 р. В тому ж напрямі написав Гербест другу свою книжку „Wiary kościoła rzymskiego wywody“ (1586 р.).

З сих початків сильно розвилася полємична література, що в першій половині XVII ст. досягає великого розвитку і захоплює увесь комплєкс тодішних церковно-національних справ. Обидві сторони затрачали на сю полємику багато зусиль і уваги, надаючи їй великого значіння, як чинникові релігійно-церковної свідомости в напруженій конфесіональній боротьбі; можна констатувати, що полємична література не залишила без своєї уваги жадного, скільки будь видатного, факта тодішнього церковно-національного життя.

Але відповідь з боку православного наспівала поволі. Лише через пів століття по першому полємичному творі Сакрана списується в Супральському манастирі збірник полємичних писань проти католиків і протестантів, де містилися старші, пущені з початку XVI ст., лєгенди про папісу, про роспустного папу Петра Гугнявого. В 1578—1580 р.р. в тому ж Супральському манастирі зладжено вже другу, поважнішу, збірку полємичних писань проти латинян. Року 1581 появляється перший трактат з православної сторони — „Посланіе до латын из ихже книг“ невідомого автора, в дальшому році—„На богомерскую, на поганую латину, которыи папежи хто что в них вымыслили в их поганой вѣре“; тоді ж, в кінці 80-х років, виходить „Передмова о латинѣ напротив єзуитов“ так само невідомого автора з важкими полємичними випадами на адресу латинян („грекове побрали пшеницу, а папѣ-

жеви оставили смолотоку и полову, понеже пшеница ся годит вѣрным христіаном... а смолотока и полова присужена свиням") та на адресу противника (обвинувачення противника в тому, що він пише, бувши підкуплений вірменами). В дальші два роки послідовно появляються „Ключ царства небесного" (1587 р.) Герасима Смотрицького (з приводу нового календаря) та „Книжица" „О единой истинной православной вѣрѣ" (1588 р.) острожського клирика Василія, де найбільш подробно розглянуто догмат „О исхожденію Духа Святаго", питання про першенство папи, про пургаторій (чистилище), про новий календар та таїнства й обряди.

Кульминаційною точкою полємики стався берестейський собор 1596 року, що породив цілу низку полємичних трактатів, де на богословському ґрунті провадиться справжня публіцистична оборона інтересів не-богословського порядку. З боку католицького основним твором був „Synod Brzeski" (1597 року) Петра Скарги, того ж року виданий і українською мовою (правдоподібно в перекладі єп. Іпатія Потія)—„Описанье и оборона собору руского берестейського" (історія собору з погляду католицько-уніятського). Тоді ж, в р.р. 1596—1597, вийшло „Справедливое описаніе поступку и справы собора берестейского" єп. І. Потія. У відповідь православна сторона дала два основні твори — „Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym to jest pomiastnym Synodzie w Brześciu Litewskim" (1597 р.) — документальний протокол берестейського собору—і „Апокризіс албо отповѣдь на книжку о съборѣ Берестейском" Христофора Филалєта (Мартина Броневського, на двох мовах — польській та українській, 1598 р.). Ся остання велика праця (в українськім виданню 444 стор.) в перших двох частинах займається унією й питаннями, з нею звязаними, в других двох—питаннями про першенство пап та про східний патріархат. Книга зробила велике враження, як на своїх, так і на противників*), і мала надзвичайне значіння для свого часу; біля цього твору виникла ціла література. Відповідь на „Апокризіс" дав єп. Іпатій Потій, який взагалі виявив себе дуже плодючим полємистом. Ще року 1595-го, коли лише планувалася унія, видав він брошуру „Унія албо выклад преднѣйших артыкулов, ку зєдноченью греков с костелом рымским належа-

*) „На силу сього враження складалися наукове знання й освіта Филалєта. Знав грецьку й латинську мови, біблію, твори отців, дії соборів, цитував довгу низку латинських учителів і церковних письменників, широко був очитаний в давній церковній історії й пізнішій західній, був познайомлений з середньовіковими західними богословами, канонистами, літописами, істориками та з них наводив масу цітат, крім того знав і де-яких з пізніших византійських письмеників. Словом, своєю ученістю перейшов Скаргу. Зрештою сила Філалєта у використанні свого знання. Свій твір побудуаав він строго систематично. Не гублячися в подробицях, він умів зосередитися на основних боках і питаннях справи та в звязку з ними розбірав поодинокі побіжні питання. Залюбований в логічнім методі, вмів автор в силі своїх думок вилити силу своєї полємики. Як надзвичайно здібний діалєктик, вічними питаннями заганяв автор в кут противника, а потрапив з надзвичайною зручністю вийти побідником з дуже трудної справи" (М. Возняк).

чих"; тут дуже обережно вирішає він змагання „меж греки и римляны", знайомить православних з пурґаторієм (чистилищем), описує в привабливому тоні „зверхность єпископа римского", подробно говорить про антихриста і наводить докази, що під антихристом не можна розуміти папу (на сю останню точку дав після відповідь православний полємист Степан Зізаній, доводячи, що в слові папа міститься апокаліпсичне число 666). Другим, важнішим твором Іп. Потія була відповідь Хр. Филалєтові—„Αντίρρησις albo apołogia przeciwko Kr. Philaletowi" (українське видання 1599 р., польське 1600 р.). Крім того, єп. Іп. Потієві належать ще два листи до кн. К. Острожського, на які подав дуже сильну, талановиту відповідь клирик Острожський, та „Гармонія альбо согласіе вѣры, сакраментов и церемоней Св. Восточной Церкви с костелом римским"; зміст „Гармонії" — порівнання науки Східньої і Західньої церков про символ, таїнства, обряди, при чому автор намагається довести схожість між східньою та західньою наукою.

Подібно до „Апокризіса" окремі цікли полємичної літератури утворюють коло себе видатніші трактати, як „Θρῆνος албо плач" Феофила Ортолога (Мелетія Смотрицького, 1610 р.), де автор в імені України й української церкви зворушливими словами звертається до відступників, що відриклися від матери та її покинули. Перед ними автор поборює латинську науку — про верховенство папи, про походження Св. Духа і од Сина, про опрісноки й чистилище і разом виправдує й обороняє православну науку; при тому малює картину підупаду церкви в самій папській столиці — в Римі і закликає одступників покаятись та повернутись до лона матірньої церкви. Твір сей, що подавав нові відомості з старої й нової церковної літератури, з нового письменства латинського і протестантського та визначався ясним розумом, тонкою діалєктикою, зробив велике враження на сучасників. Самі противники свідчили, що ніхто ще не виступав так влучно. Класичне місце книги— жаль з приводу відступництва українських православних родин. Яке враження зробила книга М. Смотрицького, видно з того, що відповідали їй П. Скарга („Na treny i lament... przestroga", 1610 р.) та Ілля Мороховський („Παρηγόρια albo utulenie uszczipliwego Lamentu", 1612 року).

Так само ціле оточення полємичного письменства утворює біля себе знаменита „Палинодія или книга оборони каѳолическои святои апостолскои всходнеи церкви и святых патріархов, и о греках, и о росох христіанех" (1621—1622 р.р.), твір, на жаль, у свій час ненадрукований, архимандрита Захарія Копистенського. Се одна з кращих наших полємичних памяток*). Найважливіша

*) „Теоретическою своею стороною, как сочиненіе богословское, „Палинодія" основывается на древнем церковном преданіи и имѣет под собою твердую историческую почву... Она служит драгоцѣнным памятником, на основаніи котораго можно судить как о высотѣ уровня современной богословской науки, так и о направленіи в ея разработкѣ" (В. Завитневич).

її частина полягає у відповіді на твір Льва Кревзи („Obrona jedności cerkiewnej albo dowody, któremi się pokazuje, iż grecka cerkiew z łacińską ma być zjednoczona“, 1617 р.). В сій частині автор „Палинодії“, відповідно закидам противників, поставив собі виконати такі завдання: 1) показати, що папа ніколи не мав верховенства ні над царьгородським патріархом, ні над іншими східними ієрархами; 2) показати, що руська церква до берестейської унії 1596 року зовсім не була в унії з Римом, так само, як і матірь її, церква константинопольська; 3) показати, що сучасна грецька церква зовсім не зазнає того розумового та морального підупаду, в якому вона опинилася наче б то через свою схизму.

Далій, окремий цікл складають численні твори Івана Вишенського, „Пересторога“ невідомого автора (правдоподібно — львівського братчика Юрія Рогатинця) та „Літос“ (в українській редакції—„Λίθος или камень с пращы истины церкве святыя“, 1644 р.) митр. Петра Могили (певніше — се колєктивна праця Могили та тодішних учених київського могилянського кола), написаний головно у відповідь на „Перспективу“ („Ἐπανόρθωσις albo Perspectywa i objasnienie błendów, herezjej i zabononów w grekoruskiej cerkwi dizunickiej“, 1642 р.) Касіяна Саковича. Автор „Перспективи“ (спершу—православний, після—уніят, врешті—католик) обвинувачував не лише православних, але й уніятів у тяжких порушеннях церковного ритуалу й обряду. Ціль „Перспєктиви“, як зазначено в передмові, полягає в тому, щоб римокатолики почули жаль до народа українського, захотіли одвести українців од блудів та привести їх до цілковитого єднання з церквою римською. Крім передмови, в книзі 8 головних розділів. Сакович спиняється спершу на семи тайнах, розглядаючи кожну в окремому розділі, і намагається притому довести блуди й забобони противників—і в самій науці про тайни, і в богослужбовому порядку їх. „Літос“ додержується того ж порядку, що й „Перспектива“, і так само складається з передмови та 8 розділів. Спершу автори „Літоса“ обговорюють тайни й обряди, далій — церковний устав, врешті—дві головні ріжниці Східньої церкви від Західньої: походження Св. Духа та верховенство папи. Хоч досить тут єсть дражливих особистих випадів, проте загальний характер висновків „Літоса“ надзвичайно поміркований та обєктивний. Автори „Літоса“ визнають справедливість багатьох надуживань, які наводить противник, лише пояснюють се сумним становищем церкви, що не мала довгий час пастирів і тяжко пригноблена була унією, а також темнотою та невольницьким станом парафіяльних священиків під панською владою. Сакович, напр., винуватить православних священиків, що вони силоміць і неправно вінчають; на те в „Літосі“ дається така відповідь: „се буває, та що ж робить, як пан йому говорить: „або вінчай, попе, або голову підставляй!“ Мимоволі піп усе буде робити, коли пан стане лякати бідного попа киями, а часом то й скаже вкинути його до вязниці“. З погляду на значіння обрядів „Літос“ відріжняє натуральні головні

ознаки від додаткових. Натуральними називаються ті, що при всяких змінах форм залишаються незмінні і містяться: а) в матерії, б) в формі або в слові і в) в інтенції (намірі) того, хто відправляє службу Божу. Таким чином, в тайні хрещення вода становить матерію, виголошення хрещальних слів — форму, нарешті внутрішній намір, або бажання того, хто сповняє тайну, щоб звести ласку Св. Духа, — інтенцію. Так само в літургії натуральну частину її становлять, крім внутрішнього наміру священика: матерія, се б то хліб та вино, і форма, се б то євхаристичні слова Христа („прийміте, ядіте“ та „пийте од неї всі“). Увесь лад служби Божої, в який прибрані або влучені натуральні ознаки, може в ріжних церквах змінятися, в залежности од місцевостей, давніх звичаїв та традицій можуть існувати ріжні обряди, — та се не шкодить вселенській єдності Христової церкви, як що при тому не порушується визнана церквою догма. Тому й до римського церковного ладу треба виявляти так само, як і до східнього, належну пошану, оскільки сей лад не відступає від науки вселенської церкви. Відповідно потребам часу обряди можуть в одній, тій самій, церкві змінятися, доповнюватися й скорочуватися, але повинно се відбуватися на основі ухвал соборних; кожний священик зокрема повинен додержувати того, що постановляють богослужбові книги, за його часу чинні. Пояснюючи історію й сенс богослужбової практики та обрядів Східньої церкви, автори „Літоса“ опірають свою аргументацію на твердих наукових основах,—покликуються на грецькі й славянські требники й служебники, друковані й рукописні, на свідоцтва старих церковних істориків, отців церкви, навіть латинських письменників. Тому „Літос“ стає надзвичайно цінним джерелом української старовинної практики церковної—богослужбової й обрядової*).

„Літос“ з сього боку викликав відповіді — головним чином єзуїта Теофіля Рутки, в кількох його творах, та знайшов відгук в творах інших католицько-уніятських авторів.

З інших уніятських письменників особливо визначилися митр. Вельямин Рутський та знов таки Мелетій Смотрицький, що раніше так гаряче обороняв православіє, а після, перейшовши на унію, пише „Апологію“ — в оборону католицтва проти православія.

До половини XVII ст. всі головніші церковно правні моменти у відносинах між православною з одного боку та католицькою й уніятською церквами було вже досить освітлено в полємичній літературі, і се письменство в дальшому часі вже підупадає. Досягши своєї кульмінаційної точки в момент від-

---

*) „Это была, можно сказать, полная апологетика православной западно-русской церкви против тогдашних нападеній на нее от уніатов и латинян, а отчасти и ея литургика, с обясненіем ея богослуженія, таинств и обрядов, ея постов, праздников, устройства храмов и проч. И надобно прибавить, что книга написана, по тому времени, очень основательно, и могла быть истинно полезною для православных“ (Макарій, „Ист. р. ц.“, XI).

новлення православної ієрархії, воно поволі затихає з часу, коли став польським королем віротерпимий Владислав IV, що поклав багато зусиль на те, аби змяхчити відносини між конфесіональними антиґоністами та установити певний modus vivendi між ними,—з огляду на шкідливі для держави наслідки тієї безнастанної релігійної ворожнечи. З сього погляду велике значіння мали вироблені, при активній співучасти короля, на конвокаційному сеймі „Пункти заспокоєння віри грецької". Забезпечуючи в певній мірі волю віри, розмежуючи сфери православної та уніятської конфесій, одкидаючи усі процеси, що виникли з релігійних конфліктів, усі з сього приводу баніції, декрети, секвестри і т. ін., сі Пункти під загрозою законної кари постановляли: „обидві сторони мають заховуватися в згоді та спокою, не наступаючи одна на одну. Письма та контраверси між собою облишити і надалій ніяких писань, що ними звикли ображати один одного, не видавати; наукою та добрим прикладом додержувати згоду й любов". Полємика тратить свою попередню інтенсивність, затихає. Такі письменники-полємисти, як Йоаникий Галятовський, Інокентій Гізель, Лазарь Баранович, Варлаам Ясинський з православної сторони та Теофіль Рутка, Кипріян Жоховський, Іван Кулєша з противної сторони, вже не дають нічого нового і лише більш чи менш оригінально комбінують старі, вже використані, арґументи.

Церковно-правний елемент у полємичному письменстві.

Зазначені твори полємичного письменства мають з погляду церковно-правного той інтерес, що тут руба поставлено в першу чергу питання, які становлять головні ріжниці догматичної науки, обряду, історії тих церков, що стикнулися у своїх взаєминах на українській території. Бачимо тут, наприклад, таке суто-догматичне питання, як питання про походження Св. Духа *) або про першенство папи **). Але питання сі,—як і інші того ж характеру,—

*) Важніше догматичне питання, що ділить православну та католицьку конфесії — питання про походження Св. Духа, од Бога Отця чи також і од Сина,—знайшло в полємичній літературі дуже докладне зясування. Першою основною працею в сім напрямі була книга Василія Суразького „О единой вѣрѣ", — арґументами сеї книги довгий час збивалося католицький догмат про Св. Духа. Майже кожний полємичний твір не обминав сеї теми і спинявся на ній, як і на темі першенства папи римського, довше чи коротше, доводячи, що сама стародавня латинська церква визнавала походження Св. Духа лише од Бога Отця та що догмат про походження Його й від Сина впроваджено латинською церквою вже пізніше.

**) Справа верховенства папи перейшла до нас у спадщину, як вже почасти згадувалося, від грецької полємики і була досить у нас забарвлена елементом леґендарним: оповідання про Петра Гугнявого й про папісу були досить поширені в старій українській літературі, де пізніше сюжет сей було відновлено протестантськими памфлєтами. Відгук сеї леґенди бачимо і в полємичній літературі—в „Ключі царства небесного" Герасима Смотрицького (1587 р.), в „Книжиці" Василя Суразького (1582 р.). Найбільш докладно і річево трактують ті речі видатніші твори полємичного письменства — „Апокрисіс" та „Палинодія".

трактується не лише з погляду догматичної його суті (що власне належить до дисціплін богословських), а—що для нас власне має значіння з того погляду,—оскільки ті чи інші риси надають властивий характер, так би сказати, творять своєрідне обличчя тій чи іншій конфесії, ріжнять їх між собою,—себ то, з погляду висвітлення міжконфесійних відносин. Питання сі з ґрунту теоретичного—богословського—перенесено на життьовий ґрунт конфесіональних відносин, і, висвітлюючи неясність сих відносин, полємичне письменство вводило їх у сферу церковно-правну та тим самим сприяло підвищенню церковно-правної свідомости тодішнього громадянства. Отже полємика навіть у теоретично-богословських питаннях була не простою боротьбою теоретичних переконань,—се не була боротьба переконань епохи христологичних змагань в Византії. Вона має на увазі більш практичні цілі—викрити більш глибоку річеву ріжницю двох світоглядів, що витворилися в процесі еволюції двох культур, Сходу і Заходу, і тим очевидніше підкреслити взаїмну відрубність двох антагоністичних конфесій.

Полємика в справі правного становища церкви.

Нашу тодішню громаду більше інтересували питання, що виходять по-за теоретично-богословську сферу і близше дотикаються самого життя, входять у сферу безпосередніх правних відносин. До обсягу сих питань належить в першу чергу справа релігійної терпимости, зокрема справа про становище української православної церкви в польській державі.

Автор „Апокрисиса“ тракує справу відносин між церквою і державою в Польщі із становища горожанина Річипосполитої та члена української православної церкви. Базуючись на ідеї шляхетського демократизму, він доводить, що тодішня дісидентська політика порушує засади шляхетського права та свободи, і застерігає шляхту, щоб шляхом того порушення не позбавилася й вона своїх прав. „Не єсть вашим милостям тайно,—пише автор „Апокрисіса“,—і за прошлими скаргами и за теперешним припомненням великії а праве незносніі, не тільки маєтности, здоровля і учтивости, але і сумнінню заходячеє зневолення і стиснення наше. А іж братією нас своєю зоветѐ і члонками єдного тіла речі посполитої менуєте,—просимо: ужальтеся над утисненою братією своєю: нехай вас рушать, як власне обходя'чії, рани і урази наші... Нехай рушить милость прав наших милостей, которії в єдних дошках з нашими (в которих гвалт тепер терпимо) замкнені і єдними звязками утверджені суть. Стережітеся того, аби тією дірою, которая ся в правах нам служачих дієть, всі ся вашим милостям свободи не вислизнули. Штоть нас долєгаєте, то і в. м. всіх прикладом і секвелля заходить. Ніколи в жадной речі посполітой всім зарàз утисненє не докучило: злегка той пожар ідет,—хто єго на чужом не гасит, той посполите на своем єго кгрунті а

прудко обачуєт. Нехай в. м. рушить огляданьяся на віру, сумніння, почтивости ваші, которими до перестерегання прав, волность набоженства варуючих, естесте обовязані. Нічого не єсть так добровольного, як набоженство і віра, так же еє мус би найбольшій ни в ком не створит".

На цей горожанський шлях не раз стають наші полємисти, трактуючи справу зовнішних конфесіональних прав у державі з широкого державного погляду. Слідом за „Апокрисісом" автор „Перестороги" вкладає в уста кн. К. Острожському сильну промову, де той вказує, що невідповідна конфесійна політика провадить „до останньої загибелі всієї корони польської: „бо після того ніхто свого права а-ні вольности безпечний уже не буде, й за короткий час прийде до великого замішання та—бодай не додумуватися — чи й не до чого іншого". Аналогичний зміст і характер має уміщена в „Палинодії" промова Івана Щасного Гербурта на варшавському сеймі. І в другому місці свого твору автор „Палинодії", зводячи свої висновки в сій справі, зазначає, що боротьба між народами одної держави на релігійному ґрунті мусить довести державу до катастрофальних наслідків: „а дивлячись на початки, легко спостерегти, до якого нещасливого кінця веде будучина".

Справі становища української православної церкви в державі присвячено не лише певні екскурси в тих чи інших полємичних творах, але й спеціяльні трактати церковно-правного змісту. Ті правно-полємичні трактати роспочалися славнозвісною „Протестацією" митр. Йова Борецького та „Синопсисом" віленського братства. Трактати сі складають спеціяльний цикл церковно-правних памяток, і про них буде сказано окремо.

Полємика в справі соборно-правного устрою церкви.

Полємичне письменство піднесло і висвітлило дуже важливе засадниче питання, в якому полягає головна ріжниця устрою й самого духа двох церков—православної й католицької, а саме—питання про соборно-правний устрій української церкви.

Устрій католицької церкви спочиває на засадах цілковитої централізації з абсолютною (непогрішимою) компетенцією папи, лише в певних межах припорученою тим чи іншим органам чи особам католицької ієрархії. Виходячи з засадничої ріжниці сього устрою з соборним устроєм української православної церкви, католицькі та уніятські полємисти в таких рисах соборного устрою православної церкви, як виборність духовенства, участь мирян в церковних справах, діяльність церковних братств і т. ін., вбачали ознаки ладу протестантського та вважали за єретицьку саму думку про право участи мирян в церковних справах. „Ледве—писав єп. Іп. Потій ще 1595 р. („Унія греков с костелом римским"),—чи знайшовся б чоловік-християнин, якого не зворушила б та гірка образа, що терпимо ми, владики руські, і від кого ж?

Од простих посполітих людей, ремесників, що, покинувши своє ремесло, дратву, ножиці, шило та засвоївши собі владу, що належить в церкві лише самим пастирям, неуважно поводяться з самим словом Божим: по свойому його зміняють, перекручують і на свої богохульні та єретицькі вигадки перевертають, своїх законних пастирів безчестять, плямують та зводять на них наклепи". В тодішньому братському та загально-церковному рухові сі князі церкви бачили початки власної реформації, ще більш небезпечної, ніж та, що йшла з Німеччини, і тому прагнули до єднання з римською церквою, де вони єдине вбачали „ангельскій порядок и лѣпшую справу". Ся риса призирливости до простих членів пастви, до тих зганьбованих „шевців, кравців, нікчемних людей", виразною рисою переходить через усі твори католицько-уніятських письмеників, де вони торкаються справи соборности української православної церкви. Цілком протилежні погляди, що межують часом з протестантськими ідеями, висловлюються в творах наших полємистів.

Такою рисою найбільше визначаються полємичні твори Івана Вишенського. Відповідаючи на книжки католицького полємиста П. Скарги, Вишенський протиставить безоглядний примат папства й клира в латинській церкві соборному характерові української православної церкви. Думку свою автор опірає досить здалека на широких демократичних засадах, підносячи взагалі гідність народних мас, рівне людське право „бідних підданих, які той самий образ Божий носять", і протиставить фактичне тяжке становище тих мас упривилейованим класам — світському і духовному.

Виходячи з глибокого контрасту між самою ідеєю єпископату та дійсним становищем уніятських єпископів, Вишенський з особливою експресією підкреслює непастирське й антинародне поводження сих останніх, що тим своїм поводженням порушають закони людства і церкви. „Покажіть мені ви, що вяжете згоду,— пише Вишенський в свойому посланні до єпископів,—де хто з вас у світському життю сам собою виповнив тих шість заповідей, узаконених Христом, себ то: голодних накормив, спрагнених напоїв, подорожнім дав захист, голих приодяг, слабим послужив, у тюрмах відвідав?.. Чи не ваші милости голодних оголоднюєте та спрагу викликуєте в бідних підданих, які носять той самий образ Божий, що й ви?.. Самі та з своїми слугами проїдаєте їх труд та піт крівавий, лежачи й сидячи, сміючися та граючись, пожираєте, горілки перепускані курите, пиво трояке знамените варите та у безодню ненаситного черева вливаєте... А сироти церковні голодні та спрагнені, а піддані, бідні, через свою неволю річної потреби задоволити не можуть, з дітьми тиснуться, свою пайку зменьшують, боячись, чи їм хліба до нового урожаю вистачить!.." Таке поводження пастирів дає право й накладає обовязок на паству доглядати за ними. Тому полємист наш визнає неслушними нарікання єпископів на патр. Ієремію, що надав права церковного контролю братствам, які складалися з простих

хлопів, шевців, сідельників, кожемяків. „Як же ви духовними, а не тільки духовними, але й вірними зватися можете, коли ви брата свого, в єдиній купелі хрещення вірою і од єдиної матери благодати породившогося, підлішим од себе чинете, уничижаєте й ні за що бути вміняєте, хлопаєте, кожемякаєте, сідельникаєте, шевцями на поруганіє прозиваєте? Добре, нехай буде хлоп, кожемяка, сідельник і швець, але спомяніте, яко брат вам рівний у всім єсть... Питаю тоді тебе, ругателя імени: чим ти ліпший од хлопа, чи ж бо ти не хлоп такий же, скажи мені; чи ти не тая ж матерія, глина і персть, ознаймуй мені; або чи не теє ж ти тіло і кров, або чи не тая ж жовч, харкотини, слина і тлініє, ознайми мені... А коли показати не можешь, то чим ліпшим за хлопа можеш ти показатися?“ Бож і Христос „бідних, а не багатих, безчесних, а не славних, простих, а не хитрих батьків собі вибірає, теслю, а не короля або воєводу батьком називає, у вертепі, а не в замку або в палатах родиться, в яслах худоблячих, а не на постелях або ліжках дорогоцінних, на соломищі та гною, а не на подушках кладеться, пелюшками простими, а не тонкими й дорогими повивається“. Отже й патр. Ієремія, вбачаючи порятунок для церкви в самих вірних, скликав православних усякого стану, полу й віку та дав їм раду спасатися самим, бо пастирями спастися вони не мужуть.

На тім шляху, на якому опинилася українська церква, Ів. Вишенський подає дуже далеко йдучі поради, що межують з реформацією. „На священичий ступінь по приписам святих отців нехай вступають, а не по своїй волі для пристрасті тілесної, щоб захопити маєтки й попасти між панство, і кожного такого, хто сам наскакує, не приймайте... Краще бо вам без владик і без попів, дияволом поставлених, до церкви ходити та православіє зберігати, ніж з владиками й попами, не від Бога званими, в церкві бути та з неї насміхатися й православіє топтати. Не попи бо нас спасуть або владики, або митрополіти, тільки таїнство нашої віри православної через заховання заповідей Божих,—се нас спасти має“.

Аналогичний протест проти невідповідного поводження спископата православного маємо в „Треносі“ Мелетія Смотрицького. Протест сей набірає великої різкости, коли автор, сам тоді православний, каже про православних єпископів, що вони пастирі лише іменем, а не на ділі: не вдоволяються молоком і вовною овечок, але луплять шкуру і пьють кров, не пастирі, а хижі вовки, не проводирі, а зголоднілі льви, що пожерають овечок без милосердя; за допомогою золота й срібла вдерлися вони до Божого дому—одні з коршем, інші з двора, ці з вояцтва, ті з податкових урядів без жадного приготовання. „Горе мені, порученій недбалим робітникам,—плаче церква в „Треносі“,—біда мені, переданій в опіку ненаситних ласунів... Сквернителі, а не учителі, гасителі, а не світильники, крутії, а не пастирі, архискоти, а не архиєпископи, ви переступили закон волі Божої, засліпили душі свої проклятою мамоною сього світу“...

Ґрунтовну, засадничу науку про ролю пастви і клира в церкві найбільш виразно й послідовно розвинуто в „Апокрисисі“ Хр. Филалєта та в „Палинодії“ Зах. Копистенського.

Перший з тих двох полємистів не раз звертається до того питання в ріжних місцях свого широкого твору і вирішає його не лише практично, але й підводить засадничі основи до своїх практичних висновків. Виходить він із загальної думки про ріжність природного обдаровання натури людської. „Хто бо того не бачит, же розные суть дары Божіе, а иж межи свѣтскими много бывает людей побожных и в простотѣ много збудовати могущых; много бывает научоных, а под час або и часто, иле теперешних вѣков, и на епископы бѣглѣйших, над овые, мовлю, которые, кромѣ титулу, шат, пыхи и маетности, ничого праве бискупего не мают, о которых овые слова Еронима святого в канонѣ написано, иж „не всѣ бискупи суть бискупами“. Вже з сих природних причин не можна нехтувати права пастви в церковній громаді. Сі права світського елементу в церкві автор „Апокрисиса“ основує на прикладах св. Письма старого й нового заповіту. В старому заповіті „свѣцкій человѣк Моисей не толко розсудок чинил о набоженствѣ, але порядок увесь набоженства становил... Для чого Господь Бог не Аронові иереови, але свѣтскому человѣкови з стороны становенья набоженства дал порученье, если то правда,... иж до судов о вѣрѣ толко иереи належали“. Наводить він й інші з старого заповіту приклади, що „и свѣтскіе люди до справ церковных а релѣи належачих належали“. Тим більш право се належить членам новозавітної церкви, бо ріжниця „велика єсть межи часы старого и нового завѣта, велика межи жиды под законом а тѣнем а межи христіаны, под ласкою и правдою мѣшкаючими. Там одно поколѣнье Левитское ку послузѣ иерейской было обрано; тут всѣ поколѣнья люде, вѣрою вщеплены в Христа Господа, от Его умилованы, от грѣхов кровію Его омыты, царями и ереами Богу отцу учинены суть... Зачим же, всѣ правдивые, хотя свѣтского заволанья, христіане „народом выбраным, освященым, персями Божими“ в писмѣ святом называни бывают? А затым, як... от чиненья розсудку о вѣрѣ и науцѣ отлучани быти мают?!“

Послушливість пастви що-до ієрархії залежить, на думку автора „Апокрисиса“, не од самого лише формального моменту її поставлення, але й од причин внутрішнього, річевого значіння,— від правдивости їх науки, од відповідности її доґмі й традиціям церкви. „Тому, што блудити и потоплен быти не хочет, треба не завсегды духовных преложеных слухати, але в тот час, кгды правды Божей учат, треба не на голые титулы смотрѣти, але на щирую и правовѣрную науку; треба не ледаякой вѣри их, але правдивой толко наслѣдовати. А иж то без розсудку быти не может, протож богобойный о вѣрѣ розсудок и свѣтским людем належит“. Таким чином, католицька наука про безумовність послуху церковній ієрархії знаходить собі в „Апокрисисі“ дуже

гостру критику, і там наводяться сильні і влучні докази „апсурда“ твердження про потребу безоглядного послуху пастирям в церкві. „Бо если свѣтскіе розсудку чинити о своих пастырех и науцѣ их не могут, але их вѣрѣ наслѣдовати и оных слухати повинни, толко тым взглядом, же суть пастырми, пастыров Бог слухати росказал,—тогды не грѣшили они и будут перед Господом Богом вымовлени, которые в нѣмцѣх в парафѣи Колоніенской лютеріанами зоставали, кгды их арцибискуп Кгепардус недавного часу лютерскую вѣру был принял... И кгды бы ся Луцкій владыка потурчил (якож смотрячи на его нецноту и нестатечность не суть то неподобние речи), тогды бы овци его были вымолвлени пред Господом Богом, кгды бы его прикладом до Махомета пристали“.

Звідси—натуральний висновок практичного змісту: коли уніятські владики порушили на берестейському соборі науку православної церкви та її традиції, то сим увільнили православну паству од послуху їм. „Понеже митрополит и с пятью владик, без (а што болшая—против зданью!) двох владык и инших духовных и свѣтских релѣи греческой особ, справи в Берестю отправовал и якіесь унѣи строил, — протож то синодом зватися не может, але все то есть фрашкою, баламутнею, блазенством, и у бачных ваги жадной слушне мѣти не мает“.

Ті самі, по суті, думки знаходимо і в другому видатнішому полємичному творові „Палинодії“, який часто покликається у своїх висновках на „Апокрисіс“. Автор „Палинодії“ так само думає, що без участи всіх станів духовних і світських уніятські єпископи не могли утворити правного собору для вирішення справи унії. „Вшеляко згола неважность уніи, межи иными и неканонными поступками, узнавается и зносится и оттоль, иж без вѣдомости и призволенья всѣх станов так духовных (то ест: епископов, архимандритов, игуменов, монахов, пресвитров, іеромонахов, іеродіаконов, и всего клиру церковного), як теж и без свѣтских (княжат, дигнитаров, урядников, панов, шляхты, рыцерства), а при том и без христолюбивых и великих ревнителей, а душею и тѣлом и имѣнми своими за вѣру преважных мѣщан, в коронѣ и вел. кн. литовском народу россійского вѣрѣ церкве всходней будучих... есть починана, практикована унея тая, або рачей дискордія, шаленство и незгода... Жадним способом без предреченых чинов и станов не могли вщинати и творити унеи“. Участь усіх тих чинників конче потрібна в справах віри—догматів і обрядів—та для обрання кандидатів на церковні посади; сю свою думку опірає автор на доказах з св. Письма, з творів отців церкви та на фактах з історії церкви, одкидаючи тим, як і інші полємисти православні, правність уніятського собору в Бересті.

Полємика в календарній справі.

Дуже велике заворушення й розголос викликала справа зовсім не принціпіяльного, сама по собі, значіння, але на свій час

дуже актуальна—так звана календарна справа. Року 1582-го папа Григорій XIII перевів реформу старого, юліянського календаря. Вирівнюючи ріжницю між часом астрономичним і календарним, яка зайшла через недокладність юліянського числення (на кожних 400 літ календарний рік одставав од астрономичного на три дні), папа наказав 5-го лютого 1582 р. додати 10 день і надалій упускати три високосні дні на кожних 400 літ. Опіраючись на основах астрономичних, календарна реформа сама по собі не викликала б такого дражливого опору, коли б в основі її не крилося сторонніх, а саме конфесіональних намірів: її зрозуміли так, що коли православні приймуть новий календар і почнуть святкувати Великдень та інші свята разом з католиками, то се буде першим кроком для унії між двома конфесіями. Ту опозіцію новий календар зустрів не тільки в православному світі, але і взагалі в краях противопапської опозіції. В кінці того ж року патр. константинопольський Ієремія послав до кн. Конст. Острожського грамоту, де пояснює, що новий календар порушує застережену анафемою постанову першого всесвітнього собору про час святкування Великодня, що сей календар — нова схизма папи та католицької церкви, що навіть саме астрономичне числення, в основу нового календаря положене, не точне, а тому вмовляв князя і всіх православних не одступати од старого календаря та не приймати нового. Що побоюваня православних були не безпідставні, се скоро показалося на ділі. Напр., львівський арцибіскуп Соліковський заборонив православним на різдвяну вілію 1583 р. відправляти святочну службу Божу по старому календареві, послав свого брата з ксендзами та з натовпом узброєних слуг, щоб повиганяли духовенство і людей з православних церков та церкви позапечатували. На протести православних король, щоб ліквідувати ту справу, видавав грамоти проти насильств над православними, але за календарну справу почали чіплятися інші принціпіяльніші справи— про свободу православної віри, право вільного виконування православних обрядів, про ставлення нових православних церков, шпиталів і шкіл. „Взагалі календарна справа... потрясла цілою суспільністю і викресала з неї нові запаси енергії. Як електрична течія, пройшла вона по всіх землях українських і білоруських, викликаючи, разом з реакцією, почуття спільности інтересів і координації сил. Вона відбилася о грецькі патріарші сфери і викликала відти, вперше по довгих часах, гарячі відклики, заохоту держатися проти натиску латинства і з тим почуття широкої спільности інтересів православного світу. Успіх, яким-будь що будь вінчалася боротьба проти календарної реформи, уступки і гарантії правительства мусіли дуже сильно скріпити енергію православних. На претензії латинські, які почали чіплятися за календарну справу, вони відповідають жаданнями гарантій не тільки свобідного виконування своєї релігії, а й культурно-національного розвою, й дістають від короля разом з захованням старого календаря многозначне признання права свобідного виконування всяких релігійних обрядів, будування церков, закладання шкіл і шпиталів.

Таке, марне саме по собі, календарне питання таким чином стало справжнім прологом тої культурно-релігійної й національної боротьби, яка степенується потім тільки з справою унії“ (М. Грушевський).

То ж не дивно, що календарна справа фігурує, як справа великого актуального значіння, в полємичній літературі. З сторони католицької трактує її Гербест у своїх „Виводах“ (1586 р.), Сакович в „Старому календарі“ (1640 р.), „Окулярах“ (1644 р.), із сторони православної — Герасим Смотрицький в „Ключі царства небесного“ (1587 р.), Василь Острожський в книжці „О єдиній вірі“ (1588 р.), Іван Вишенський в „Ізвєщенії“ (1588 р.), м. Петро Могила в „Літосі“ (1644 р.).

Класичними в сій справі можна вважати відповідні уступи в творі Герасима Смотрицького, що малюють великі порухи в усіх сферах тодішнього життя, — не тільки „в дѣйствах законных, церковних, але и во всѣх справах и поступках светских“: у відносинах між панами й підданими, в справах ремісницьких та купецьких і навіть в родинних відносинах.

Полємика в справі целібату.

Поруч з справою календарною, хоч і не так гостро, стояла друга практична справа церковного життя—справа целібату духовенства. Питання про целібат зачіпається досить часто в полємичній літературі. Найбільш ґрунтовно розглядає його автор трактату „Вопрос и отвѣт православному с папежником“. В розділі „о женитвѣ попов“ з приводу наведених католиком слів апостола Павла в посланні до Коринфян (гл. 7, ст. 32-33: „оженивыйся старается о женѣ, якоб ей догодити, а неоженивыйся старается о господних, якобы Господеви угодити“) дається відповідь, що ті слова „апостол не мовит о презвитерах або попах церковных, але о посполитом человѣку до Коринтов пишет, и то якобы пораду даючи, а не с примусу“. Навівши далі слова того ж апостола в посланнях до Тимофія й Тита про членів клира, „абы были мужеве одиной жены“, автор спростовує тлумачення свого противника і що-до тої цитати з апостола: „Тое слово, котороесь з апостола привел,—„а которіе суть в тѣлѣ, Богу угодити не могут“,—до малженства, яко до учтивого стану, не римуется, але до чужоложников и вшетечников и иных смертельных грѣхов держачихся. А доброму и богобойному священикові жона не зашкодит, и овшем еще побудкою або помочю иногды бывает, ведлуг оного слова: „не добро быти человѣку одному, створим ему помошницу, подобную ему“. А злому и Бога ся небоячому преступникови заповѣдей Христових и апостолских—и кухарка зашкодит!“ Далій покликається автор на правила апостольські та соборів на доказ каноничности шлюбного стану священиків.

Справу целібату трактовано не стільки з погляду каноничних її основ, скільки з погляду практичних наслідків. Православні полємисти завважали на ту роспусту, з якою мусила миритися духовна влада, додержуючи формального целібату*). Врешті справа целібату не мала у нас актуального значіння, бо іститут сей не увійшов і до уніятської церкви.

Полємика на церковно-історичному ґрунті.

До формального проголошення унії на берестейському соборі 1596 р. в полємичній літературі ставилися питання доґматичного та каноничного змісту, що освітлювали річеві чи формальні ріжниці між православною та католицькою конфесіями. З часу того проголошення вже самих сих арґументів не вистачало,—треба було прихильникам унії шукати доводів на те, що формально довершений факт унії—не щось нове і самочинне, а що, навпаки,—унія лише відновлює давню єдність церкви православної, зокрема української, з Римом. Отже прихильники унії примушувані були звертатися до історії і там шукати якого будь оправдання для таких катеґоричних тверджень, що українська церква повстала не з Сходу, а з Заходу та що звязки її з Римом не переривалися. Перший сю думку висловив П. Скарга в трактаті „O jedności kościoła Bożego", 1577 р.), де він доводив, що греко-руська церква споконвіку була під верховенством римського престола і лише тимчасово ухилилася в схизму. Дальшими представниками сеї ідеї були уніятський митрополіт Іпатій Потій та віленський архимандрит (після єп. смоленський) Лев Кревза. За сими ініціяторами даної ідеї іде ціла низка римо-уніятських письменників, які заходяться довести, що римський папа завше був старший над другими ієрархами, що царьгородські патріархи, крім кількох бунтівників, завше визнавали над собою верховенство папи, що українська церква, слідом за церквою грецькою, завше додержувала єдности з Римом та визнавала його зверхність.

Православні письменники не залишили сих випадів без відповіди. Найвидатнішим полємистом в сьому питанню був учений автор „Палинодії" Зах. Копистенський, що багато дав місця в свойому творі виступам проти тверджень Льва Кревзи. Він ставить собі метою, між іншим, довести, що українська церква до берестейської унії зовсім не була в єдності з Римом, так само, як і матір її церква константинопольська. В розділі — „Жаден митро-

*) „Так і жінки законні, від самого Бога призначені й подані та від апостолів святих як скутком, так і письмом потвержені, у духовних своїх поодіймали, а на їх місця перелюбниць попідставляли, а хоч не підставляли, то на дурне й самі додумуються, бо ж їх разом з собою багато явно ховають і окрему платню у панів своїх для них вимовляють: коли ж ваша милость забезпечив каплана, то треба ще й на прачку, а ти, бідний попе український, мусиш і з законною нужду терпіти, неборачку" („Ключ царства небесного" Герасима Смотрицького).

полит Кіевский в послушенствѣ папежа, а не в єдности з костелом римским нѣ был"—він збиває запевнення противників, наче б то всі київські митрополіти, починаючи з Володимирового сучасника—Михаїла, були в унії з Римом, та що таким чином єпископи Михайло Рогоза, Іп. Потій та інші уніятські архиєреї уявляють з себе законних спадкоємців київських митрополітів з X по XVI ст. В творі Зах. Копистенського наведено багато цінного історичного материялу з джерел, які вже затрачено, а критична його аргументація заховує у великій части значіння і для нашого часу.

Багато місця сьому питанню уділяє і знаменитий „Sinopsis" (1632 р.), на який уніятська сторона зараз одповіла „Єднанням св. церкви Східньої й Західньої". Те саме питання тракується після в „Додатку до Синопсису" („Supplementum Sinopsis", 1632 р.), виданому віленським братством, та в „Русині" („Rusin, relatia rozmowy dwóch Rusinów", 1634 р.), що вийшов з противної сторони.

Проти тверджень, що звязки української церкви з Римом не переривалися та що флорентійський і берестейський собори лише відновляли сей стародавній звязок, виникає низка полємичних трактатів з приводу собору флорентійського, як „Оборона собору флорентійського осьмого" уніята єп. Іпатія Потія (1603—1604 р.р.), а з другого боку—„Історіа о листрікійском, то есть, о разбойническом ферарском або флоренском синодѣ" клирика Острозького (1598 р.), „Антиграфе" (1608 р.) і „Тренос" (1610 р.) Мелетія Смотрицького. Про собор берестейський так само маємо паралєльні росправи „Описанье и оборона събору руского Берестейского" (1597 р.) Петра Скарги, а з другого боку — „Ekthesis", (1597 р.) та багато місця уділено справам сього собору в „Апокризісі" Хр. Филалєта (1597 та 1598 р.р.) і в „Палинодії" Зах. Копистенського (1622 р.).

Полємика на фронті православно-протестантському.

Досить широко провадилася полємика і на фронті протипротестантському. З початку Лютерової реформації почали протестантські ідеї ширитися в Польщі, Литві, Білорусі та на Україні. Тут знайшли собі притулок три протестантські галузі—чисте лютеранство, кальвинізм та антитринітарство, власне ж на українських землях—се останнє. Антитринітари, чи інакше унітари, соціняне, аріяне, одкидали трійність Божих особ, визнаючи Єдиного Бога, одкидали божество Христа, тайну воплощення та всі християнські тайни.

Протестантські ідеї не пішли в глибину народних мас, а захопили лише самі інтелігентні верстви українського панства та й то власне ті, що одбилися од національно-народнього ґрунту та, як одірвані листки, лехко піддавалися всяким екзотичним впливам. Де-які видатні роди української шляхти врешті й перейшли в нову віру та почали ширити її в своїх маєтках; формально по-

числено було за протестантством досить парафій, але то була лише зверхня реґістрація, з панської волі, з примусового принціпу—cujus regio, ejus religio; в доктрінах серед української людности сі течії не залишили сліду—в противність тому, як се було пізніше, в другій половині XIX ст., коли раціоналістичні секти у нас захоплювали широкі круги народньої маси. Причина такої ріжниці полягала в тому, що в XVI—XVII ст. народні маси були духовно звязані з своєю національною церквою, а пізніше вони своїм відступством від православної церкви протестували проти відчуження її від народньої церковної громади.

Життя тодішнє дуже ускладняло позицію православних що-до протестантства. Конфесіональні, доґматичні росходження православія з протестантством значно глибші, ніж з католицтвом, а се викликало на рішучу принціпіяльну боротьбу православія з протестанством, і та боротьба справді й провадилася. Але з другого боку історичні обставини витворювали практичну спільність позицій православія й протестантства в їх боротьбі з католицтвом. І православіє і протестантство однаково терпіли од нагінок і нападів войовничого католицтва, і ся натуральна схожість позицій викликала і схожість методів боротьби.

В змагання українського громадянства реформаційний рух влив здорову критичну думку, а се було основною передумовою позитивности тих змагань; без критичної перевірки не лише чужих, але й своїх позицій не можна було оборонятися чи з кимбудь боротися. Сей критичний метод особливо придатний став православним українцям як раз на найголовнішому — противокатолицькому фронті їх конфесіональної боротьби. Методи боротьби православних та протестантів на сьому фронті цілковито сходилися: критика джерел церковно-правних та історичних, на яких католицька церква опірала свої конфесіональні висновки, критичний розгляд самих тих вислідів в світлі сучасних наукових даних—се як раз було те, чого так треба було українській церкві в її занапащенному становищу і чого не могла вона знайти нігде інше — ні на грецькому Сході, що, завойований мусульманами, спинився в попередніх рамцях свого культурно-церковного розвитку, ні, тим менче, на конфесіонально близькій Московщині, з огляду на її надзвичайно низький тоді рівень культури—не лише церковної, але й загальної. Від протестантства українська церковна громада діставала навіть вже готовий материял для своєї літературної полємики проти католицтва. Такі, напр., основні моменти тої полємики, як участь церковної громади в життю церкви, як справа папського приматства були вже цілком розроблені в протестантській полємичній літературі, і оставалося лише відповідно припасувати той материял до своїх обставин.

Але, не вважаючи на схожість зовнішних та внутрішних позицій православія і протестантства, принціпіяльна конфесійна ріжниця між ними була дуже глибока, і, як скоро протестантство виявило свої місіонерські змагання на Україні, мусила між ними

повстати боротьба і, перш за все, літературна. Літературна полємика проти протестантства все ж таки не досягла у нас великого розвитку. Крім тих причин, про які вже згадувалося, велике тут значіння мало те, що в час вищого розцвіту у нас полємичної літератури — кінець XVI та початок XVII ст. — протестантство в Польщі взагалі і на Україні зокрема вже занепадало, тратило свої заборчі тенденції, обмежуючися більше оборонною позицією, і в тім, як ми бачили, в певній мірі навіть солідарізувалося з українським православієм. Тому головні полємичні твори проти протестантства припадають у нас власне на другу половину XVI ст. та на самий початок XVII ст.

Проти протестантства в початку другої половини XVI ст. писали київський митр. Сильвестр Бількевич та Ів. Желізо-Почаївський; бачимо статті проти протестантського раціоналізму в рукописних збірниках другої половини XVI ст. (напр., супрасльські збірники). Дуже характерний зразок таких збірників („писма наші рускіи", як їх називає Захарія Копистенський) дає „Списаніе против люторов", що містить досить повну, хоч і не систематичну, відповідь на головніші точки протестантської науки, догматичної та обрядової, які ріжняться від науки православної. Книга острожського священика Василія „О единой истинной православной вѣрѣ" також містить в собі окремі розділи проти протестантської науки. Видатним полємичним твором проти протестантства був пізніше знаменитий „Камень вѣры" архиєп. Стефана Яворського.

Полємика проти роскольників.

Принціпіяльна догматична ріжниця між українським православієм та протестантством, як ми бачили, не перешкоджала їм знаходити точки спільної тактики. Тим більше вбірає в себе очі ріжниця українського релігійного світогляду з конфесіонально близшою, але далекою з погляду національної психології релігійною течією московського росколу. З сим останнім українську церкву формально ділили не догма, а лише самий зовнішний обряд, в багатьох випадках то навіть ще менче—дрібні текстуальні ріжниці богослужбового ритуалу; проте надзвичайно яскраво дає себе тут відчувати та відчуженість, що послідовно виходить з ріжниці двох конфесіонально однакових, але псіхологично далеких релігійних світоглядів—українського та московського православія.

Справою московського росколу займалися ті українські полємисти, що, провадячи свою культурну працю на Московщині, стикнулися тут із сим явищем і мали на його реагувати.

В момент найбільшого загострення конфлікту між московським православієм та росколом працював у Москві на полі освіти й літератури київський учений Симеон Петровський-Ситиянович, що від міста, звідкіля прибув він до Москви, звичайно називався Полоцьким. Р. 1667 московський патріарх Йосиф видруковав

книгу його „Жезл православія“, де обговорювалися закиди піонерів росколу — попів Лазаря та Микити Пустосвята. Сей останній на основі самовільно підданого розуміння вирваних фраз намагається обвинуватити Никона й коректорів в єресі. Симеон доводить опонентові, що він не знає граматики і тому просто не розуміє того, що читає; взявши, напр., одно місце перекладу, де говориться про чоловіка, що несе хрест, піп Микита зрозумів се місце так, що там мова про Христа, тим часом мова була не про Христа, а про засуженого на кару злочинця. Розглядає Симеон актуальніші питання росколу — все обрядові та текстуальні дрібниці: про „двоєперстіє“, про „двугубу“ чи „трегубу алилую“, про форму хреста, і т. ін.

Так само дрібязковий характер мають закиди й попа Лазаря. Справа йде головним чином про слова й вислови, що їх ужито в новопоправлених книгах для буквальної близкости до первотвору або з вимогів граматичних; в обрядах московської церкви добачає Лазарь зраду православній ортодоксії та збочення до латинства й вірменства,—в тому, напр., що плащаницю кладуть головою на полудень, що на Великдень диякони читають євангеліє в ріжних місцях церкви, що священик сидить під час сповіди, що архиєреї благословляють обома руками, що в церкві заведено спів, який нагадує органи, і т. ін. Оперування такими незвиклими арґументами і взагалі розгляд сього убогого духового багажу московського релігійного протестантства виводить київського ученого з рівноваги, і він нездержливо переходить від глузування до різкої лайки: називає роскольника буйним в словах, нечестивим, окаянним, смердячим цапом, свинею, що риє церковний город, зогнилим удом і т. ін.

Пізніше, вже під час реформи Петра І, відгукнувся на роскольничу справу українець Дмитро Туптало, що, бувши митрополітом ростовським, написав росправу „Розыск о раскольничьей брынской вѣрѣ“, а після, коли Петро видав указ, щоб всі голили бороди, він ще написав росправу, в якій поважними арґументами був примушений підпірати такі труїзми, що голінням бороди не затирається образ Божий в людині, що образ і подоба Божі—не в тілі, не у видимім вигляді чоловіка, а в його душі.

Для української церковної громади сі всі полємичні проти росколу твори не мали безпосереднього практичного значіння. Посереднє ж їх значіння полягало й полягає в тому, що взагалі поглублює релігійно-національну самосвідомість української церковної громади з огляду на непроходиму ріжницю двох церковно-національних світоглядів.

Полємичні твори проти нехристиянських конфесій.

Серед нашого полємичного письменства єсть твори, призначені і проти вір нехристиянських. Ще в старій Русі були помітні жидівські впливи, які будили серед інтелігенції зацікавлення до

старозавітних традицій, до творів Йосифа Флавія, до талмудичних доктрин та оповідань. Перший на те відгук у літературі бачимо у Кирила Туровського. Перший трактат проти жидівства написав Йоаникий Голятовський—„Месія Правдивий“. „Месію Правдивого“ уложено в формі розмови християнина з жидом — на взір „Змагання християнина з юдеєм“ Юстина Философа, письменника II віку. Християнин, покликаючись на святе Письмо, на твори отців церкви, на ріжних істориків церковних, доводить, що правдивий мессія не міг бути ніхто інший, як тільки Ісус Христос; збиває ті закиди, які звичайно прихильники старого заповіту ставили проти християнства, боронить християнські доґми і обряди проти жидівських нападів та з свого боку поборює жидівські блуди й забобони. Сей твір полємичний відповідав тогочасним потребам. Жидівство відогравало велику ролю економичну й соціяльну та позначалося в певній мірі і впливами ідеолоґичними; в межах польської держави появилися незадовго перед сим т. зв. напівжидоватілі, що одкидали божество Христа й більшу частину християнських доґматів та, як жиди, визнавали одного Бога, святкували суботній день та поділяли інші жидівські вірування. Питання жидівське живо трактувалося в звязку з ріжними рітуальними леґендами та тими по ріжних краях народними рухами, в яких жидівство одігравало дуже сумну пасивну ролю; то ж кожний письменний українець мав скласти собі погляд, що таке жидівство у відношенню до християнства, — се сприяло освітленню релігійної самосвідомости нашої церковної громади та—в певній мірі—її правосвідомости. На жаль, друга частина твору, де вичисляються ріжні провини, яких, на думку автора, допустилися жиди проти християнства, кермує думку сучасників в напрямі суворого, навіть нелюдського переслідування жидів, як заклятих ворогів християн, що чинять їм найбільше лиха. Ся частина має значіння з погляду історичного, як відгомін тодішних народних настроїв, викликаних посередницькою ролею жидівства в експлоатації українського селянства, — експлоатації, що втручалася і в релігійну сферу, бо виявлялася, напр., в аренді православних церков.

Голятовському ж належить два полємичні твори проти магометанства „Лебедь з перієм своим“ (лебідь — символ християнства) та „Alkoran Mahometów“. Се те ж була справа не академична в тодішних умовах, а надто життьова з огляду на постійні напади турецько-татарські на Україну та захоплення при тому значного числа полонеників і полонениць, що переправлялися в магометанські країни та підлягали тут магометанським впливам; тому й згадані твори Голятовського мали у свій час актуальний інтерес. Коли автор викладає історію магометанства, його доґму і звичаї, то користується при тім джерелами византійців—Теофана, Кедрина, Евфимія Зігабена, мученика Евлогія, а також Баронія, хронікою Ґваґніна та подорожею на Схід Христофора Радзивила Сирітки; ся частина полємичних трактатів мала певний інтерес і значіння. В інших частинах автор так само, як і в „Мессії Прав-

дивому“, стає на ґрунт тогочасних настроїв і на основі їх подає програму практичних відносин до магометан: з ними треба воювати, щоб визволити з-під їх влади наших братів-християн, бо становище сих полонеників тяжче, ніж було жидам у Єгипті та у вавилонському полоні, або римлянам при ґотах; не бувши в силі заплатити тяжкої данини, бідні християне, з закованими руками й ногами, ходять від двора до двора, просять ради „проклятого Магомета“ милостині на заплату податків; їх бють по пятах великими палицями, беруть у них дітей і продають у неволю. Картину мук змальовано автором дуже зворушливо, а найтяжче, каже він, доводиться духовним та ученим, що не звикли до физичної роботи.

Такі екскурси в полємичних творах Голятовського стають яскравим свідоцтвом, що навіть в добу найбільшого відчуження нашого полємичного письменства від життя народнього все ж таки момент національно-народний входив у те письменство досить значною складовою частиною.

Як бачимо, полємичне письменство освітлило дуже широкий асортимент тем, що вводили в глибоку ріжницю—і формальну і річеву—між ріжними конфесіями, висвітлювали певні взаїмовідносини з ними і сим сприяли правосвідомості церковної громади. Значіння наших полємистів можна з сього погляду прирівняти до значіння апологетів на початках християнства, — вони твердо зазначили позиції своєї церковної громади відносно інших релігійно-церковних угруповань. О-скільки ріжниці між окремими конфесіями задержуються до нашого часу, о-скільки взагалі факти історії мають тенденцію mutatis mutandis повторюватися, о-стільки той багатий материял нашого полємичного письменства заховує певне значіння і до нашого часу. Досить з сього погляду завважити на такі висвітлені у тому письменстві точки, як соборність церкви, становище церкви в державі, конфесіонельні відносини, що безпосереднє входять в обсяг церковного права.

IX.

УСТАВИ ЦЕРКОВНИХ УСТАНОВ.

Велике значіння для історії і практики нашого церковного права мають устави наших церковних та церковно-громадських установ, що були в минулому та мали б остатися й надалій органами церковно-громадської діяльности.

З тих установ в першу чергу треба згадати — братства. Зародок братств полягає в старовинному звичаю братчини, себ то, святочних сходин, де участники складалися грішми чи материялом; частина складчини призначалася на свічку чи на принос до церкви, частина на обід з медом і пивом, частина на благодійні справи в парафії. На Московщині звичай братчин скоро зник, як і інші елементи громадянського життя, на Україні він повернувся в постійні союзи—братства, що мали собі тут реальну основу в самій організації торговельних та промислових класів (цехи). Як союз постійний, вони вже вимагали певного уставу. По свойому устрою та завданням братства мали характер подвійний — релігійних та цехових організацій. Вони дбали про потреби своїх парафіяльних церков і шпиталів, ховали мертвих і чинили інші благодійства та разом у певні свята справляли обіди, даючи своїм членам змогу сходитися в братському домі, радитися у своїх приватних справах та приємно проводити час. Такий загально-людський чи загально-релігійний характер братств найкраще підкреслено тим фактом, що братства приймали в члени і на свої збори, крім православних, також і чужовірних особ, навіть духовних. До половини XVI ст. братств було ще не багато, — лише по великих містах — у Львові та Вільні; з половини сього віку появляються вже по менчих містах, навіть у містечках (відомий, напр., устав братства у м. Вишні з 1563 р.), а в кінці того ж віку вони вже широко росповсюджені по Україні та Білорусі.

Зріст кількости братств в сей час викликано перш за все внутрішніми умовами життя української церкви, що переживала тоді тяжке становище підупаду через надужиття вищого духовенства, через понижене становище духовенства низшого та через байдужість української шляхти до своєї церкви. Треба було щільніше єднатися церковній громаді, щоб спільними зусиллями дбати про інтереси і місцевих парафіяльних церков та про інтереси всієї української православної церкви взагалі. Звідси повстала думка про реформу братств, аби приладити їх до служби ширшим завданням. Перше здійснило сю думку львівське братство, що, скористувавшись з перебування на Україні антіохійського патріарха Йоакима, подало йому 1580 р. на затверження новий брат-

ський устав, що став з сього часу зразком для інших братств. Новий устав львівського братства (старий до нас не заховався) має багато спільного з старими уставами інших братств, — як львівське братство при церкві св. Миколая на краківськім передмістю, затвержений 1544 р. єпископом Макарієм Тучапським, як устави братств Благовіщенського львівського (1542 р.) та Свято-Троїцького вишенського (1563 р.). Порівнюючи, напр., новий устав з першими двома уставами, бачимо, що в обох тих статутах вступне визначено в сумі 6 грошей, членами можуть бути люде всякого стану; тіло помершого брата всі члени провадять до могили; хто не прийде, не оправдавши своєї неприсутности, платить фунт воску кари. Багато спільного єсть і в регламентації внутрішнього устрою братств. Важніші з адміністративно-організаційних точок устава такі. Місцеві братчики сходяться що-чотири тижні і кожного разу повинні давати по пів-гроша. Кожного року обірають брати споміж себе чотирьох старших братів для заряджування справами братства та для звіту в кінці року своєї діяльности та грошових оборотів. Скринька братська має бути у старшого братчика, а ключ у молодшого. Відмовлятися від уряду старшинства без слушної причини не можна під карою трьох безмінів воску. За ріжні провини (коли братчик образить брата, не прийде на засідання або на похорон брата) призначалася кара— виплата якоїсь кількости (камінь, фунт, безмін) воску або й сидження на дзвіниці. Братчики повинні заховувати таємність братських нарад. Старші братчики „чести ради“ зазнають за свої провини в два або в три рази більшу кару, ніж молодші. Судяться братчики своїм судом під час засідань; коли б хто одмовився підлягти присудові, священик того по чотирьох тижнях одлучає од церкви; такого не може навіть сам єпископ благословити аж поки не покориться братству; хто обставав би за таким одлученим, має бути так само покараний. У випадках слабости або зубожіння братство дає своїм членам материяльну поміч. На засіданнях братчики читають св. книги та скромно між собою розмовляють. Кожний брат вписує імена своїх родичів у братський помяник, а священик церкви Успіння вичитує сей помяник на ранній і вечерні в дні памятні та у великий піст по уставу церковному. Кожного року має бути дві літургії за все братство—„заздоровная и памятная“.

Але бачимо в реформованому уставі і цілком нові елементи. Новий устав вже не обмежує братство спеціяльними релігійно-добродійними цілями, а надає йому характер загально-церковної установи, що має завдання служити інтересам всієї української церкви. Відповідно тому братство тратить свій спеціяльний напівцеховий характер і стає всестановною спілкою, в якій беруть участь і міщане, і шляхта, і посполиті та взагалі „люде всякого стану, як тутешніе, так і сторонніе“, однаково чоловіки й жінки. Не одмовляючись од попередніх добродійних цілей (допомога церкві й шпиталям, бідним, покривженим долею), братства тепер

ставлять собі головним завданням — засновувати й удержувати школи, друкарні, виховувати молодь, підготовлювати учених та зручних оборонців віри й церкви та видавати потрібні книжки. Для планомірности роботи всіх братств в сім напрямі утворюється братська спілка на чолі з львівським братством, що набірає право навіть де-якого контролю над діяльністю інших братств.

Братство таким чином стає новою церковно-громадською силою, і для досягнення своїх цілей дістає відповідні права, зазначені в уставі. Братство мало право церковного суду над своїми членами та право навіть виключати винуватих з церкви через свого священика, після чого вже ні протопоп, ні єпископ не могли благословити виключеного, поки він не покориться братству. Компетенція братства сягала і на світських особ і на духовних, що й не були його членами, а саме: 1) „коли братчики побачать або почують, що при якій церкві у свойому або в чужому місті живуть не по закону миряне або духовні—протопопи, попи, диякони або церковні слуги, то повинні завважити таким усно або на письмі, а коли вони не перестануть, то донести про них єпископові“; 2) так само і „кожне інше правно засноване братство обовязане наглядати за життям священиків і мирян як свого міста, так і сусідних міст і сел, та, звертаючи увагу на порушення закону, не таїти, а доводити про се до відома єпископа“; 3) „коли й єпископ пішов би проти закона правди та почав би правити церквою не по правилам св. апостолів та св. отців, навертаючи праведних до неправди й піддержуючи беззаконників, то нехай усі противляться такому єпископові, як ворогові правди“. Щоб забезпечити братчиків від помсти й переслідування з боку єпископського суду, постановлено правило, що як би кого з братства було обвинувачено перед єпископом, то він не має ставати перед ним на позов, поки не стане з ним братство: тоді братчики разом, при єпископові, повинні досліжувати обставини обвинувачення й судитися по правилам св. отців. Врешті, устав містив такий уступ: „сьому праву, що ми дали на вічні роди, єпископ не може противитися або ставити проти його якісь права, набуті од царства земного, а мусить його слухати без найменчої суперечки. А коли б хто противився сьому та порушив духовне право, чи то архиєпископ, чи єпископ, чи піп, чи хто з князів і простих людей, то на такому нехай буде прокляття усіх чотирьох патріархів вселенських“.

Реформований устав львівського братства вперше леґалізує такі прероґативи світських людей і стає після зразком для інших братств. Слідом за львівським братством прийняли новий устав братства віленське, перемишльське, минське, могилівське, слуцьке та багато дрібніших, як драговинське, рогатинське та ін. Пізніше виникли братства київське й луцьке. На зразок сих великих місь-

ких братств братства сільські—з їх школами і шпиталями—густою сіткою вкривають Україну.

Такі церковно-громадські установи, як братства, надавали нашому церковному життю і нашій церкві справжній характер традиційної, старо-християнської соборности. Се була загально принята у нас традиція, якою переймалися усі члени церковної громади, незалежно од тих поступових чи консервативних течій, якими визначалися ріжні представники нашої церковної громади в XVI — XVII ст., крім тодішнього єпископата, що змагався проти активної участи світського елемента в церковних справах з огляду на перебільшення де-якими братствами своїх прав та своєї ролі. Навіть такий яскравий консерватор, як Іван Вишенський, що одкидав з засади усяке новаторство в церкві, і той написав ледве чи не найсильнішу апологію участи світського елемента в справах церковних, зокрема апологію прав братств і братчиків. Той звязок між всіма елементами єдиного церковного організма, що впроважувався та додержувався через діяльну участь церковної громади в життю церковному, забезпечив нашій церкві надзвичайну традицію духовної сили. На жаль, в умовах напруженого церковного життя кінця XVI—початку XVII ст. не могли ті здорові правні основи церковної соборности розвиватися спокійним еволюційним шляхом, а зовнішні обставини надто прискорювали той розвиток і вносили в його моменти в певній мірі деструктивні. З сього погляду в першу чергу треба зазначити участь в братському рухову чужинських елементів в особах патріархів східних, що, хоч взагалі прислужилися нашій церковній справі дуже позитивними наслідками, про те зокрема в справі вилучення братчиків з-під єпископської юрисдікції пустилися на крок дуже нерозважливий; сим способом вони загострили конфлікти між єпископатом та братствами, а се знов сталося навіть одним з поважних мотивів, що спонукали де-кого з єпископів шукати виходу з тих конфліктів—в унії.

З уставів інших церковних установ слід згадати уставну грамоту львівського єпископа Макарія Тучапського, 1539 року, про відновлення у Львові т. зв. „крилоса“—єпархіяльної судово-адміністративної установи при єпархіяльній катедрі. Устав надає членам крилоса—парафіяльним священикам Львова—певні права материяльні та судово-адміністративні. Коли крилошанин провиниться перед єпископом, то останній не карає його, а лише забороняє служити, поки не справиться, судити ж крилошанина може лише суд духовний. Намістника єпископа обірає не сам владика, а обірають крилошане, а єпископ лише благословляє обраного. Коли умре єпископ, то поки не буде йому обрано наступника, „крилошане мають держати рік цілий у своєй моці єпископію“, і не самі, а „с пани земяни закону нашого святого греческого, як з малим, так з великим, і с пани міщани львовськими, і коли юж рок вийдет, то мають нареченому или пак освященному владиці єпископію подати со всіми скарби церков-

ними“ *). Сей устав, що формально поновив традиції церковної самоуправи, мав велике значіння в розвитку у нас інститута соборного крилоса **).

---

*) В склад крилоса входили всі священики львівських парафій з такими правами. Од кафедральної церкви св. Юра поступала на крилошан половина її прибутків. Коли в львівському повіті доводиться єпископові посвячувати нову церкву, то з ним їде один крилошанин, і половина прибутку за посвячення іде на крилос. Ставлеників на священство сповідає черговий недільний крилошанин і бере за сповідь по 6 грошей, а які крилошане служитимуть з владикою при посвяченню, дістають од його по ґрошу. Коли хто дасть вклад на 10 сорокоустів, владиці з того половина, а друга на крилос; коли ж тільки на 5 сорокоустів чи менче, то все на крилошан. Коли хто шукає духовного суду, то бере позов у владики, а в відсутності владики —у його намістника, який бере за те 6 грошей. Коли в якого крилошанина посвячується його парафіяльна церква, то він не дає за те єпископові нічого, а тільки справить для його обід. Коли крилошанин ставитиме в священики свого сина, владика не бере з нього нічого.

**) О. Лотоцький. Соборні крилоси на Україні та Білій Руси („Зап. Н. Тов. ім. Шевченка“, т. IX).

X.

АКТИ ОБРАННЯ НА ЦЕРКОВНІ ПОСАДИ.

Засада соборности в українській церкві найбільш яскраво виявлялася в праві церковної громади обірати на церковні посади од низших—дяка й священика до вищих—архимандрита, єпископа, митрополіта. Тому акти обрання на церковні посади стають дуже важливим джерелом нашого церковного права,—як джерело для пізнання одної з показніших ознак церковної соборности. Маючи свої основи в старохристиянських соборних традиціях, виборна система відповідала суспільним поглядам української церковної громади і при умові дальшого її збереження й розвитку мала принести найкращі наслідки і для церкви й для самого громадянства.

В церкві українській традиція вибору представників клира походить з перших часів її історії. Коли зразу, по охрещенню Руси, ми ще бачимо, що єпископів обірав собор самих ієрархів під проводом митрополіта та за дозволом великого князя, то з упливом часу обсажування церковних посад, в тім числі єпископських, стає справою переважно самої церковної громади. Стало звичаєм, що на вільну кафедру обірав кандидата місцевий князь разом з іншими представниками церковної громади та посилав до київського митрополіта на посвячення. Такий вибір, як згідний з давніми церковними звичаями, вважався за правний; навпаки, коли митрополіт сам настановляв єпископа, то се вважалося за порушення права церковної громади, — „нѣсть бо достойно наскакати на святительскій чин, — як виявляв літописець загальний погляд свого часу,—но его же Бог позовет, князь восхощет і людіе“. Як що на Московщині, згідно з загальними тут політично-громадськими тенденціями, світських людей було усунено від вибору духовенства, то на Україні вибір єпископів відбувався по давньому звичаю—при участі князів, бояр, священиків та всього „людства“ тої єпархії, для якої обірався єпископ. Коли на Україні установлено окрему митрополію, то тим самим способом обіралися і київські митрополіти, з тою лише ріжницею, що у виборах брали участь князі, бояре та „людство“ не одної єпархії, а цілої митрополії. Ось як, наприклад, обрано десь около 1490 року на митрополіта київського Йону Глезну. Коли увільнилася кафедра (по смерті митр. Симеона), руські князі просили свого „господаря“ вел. князя литовського Казимира, щоб наказав обрати гідного наступника на стіл митрополії київської та всієї Руси. По згоді князя відбулося „взысканіе многое“ по всіх країнах його держави, поки не знайшли мужа святого, сугубо вченого в писаннях, полоцького архиєпископа Йону. Обраний довго зрікався, вважаючи себе негідним митрополичого сану, і ледве його упросили князі, все духовенство й посполитство та спонукав наказ

князя. Тоді князі послали посольство і грамоту до царьгородського патріарха, просячи в імені „всего сонма сынов руских“ поблагословити обраного на митрополію. Такий порядок додержався у нас аж до кінця XVII ст.*).

Тим самим порядком обіралися кандидати й на інші вищі церковні посади. В обранні архимандритів київопечерської лаври та інших манастирів приймали участь не самі ченці манастирські, а так само князі, бояре й земяне київської землі. Грамотою 1522 р. Сигизмунда I надавалося право „старцам того (київопечерського) манастиря вмѣстѣ с князьями, панами и земянами земли Кіевское самим обрати себѣ архимандрита“ та просити після про його затверження**).

Виборна система діяла і при обсаженню церковних посад в парафіях—паламарських, дяківських, дияконських та священичих, однаково як по містах, так і по селах. Не вважаючи на формальні та фактичні перешкоди виборній системі з боку російської адміністрації, ся система обсаження парафіяльних посад навіть формально додержалася на Україні ще до першої половини XIX ст., а фактично в багатьох місцях і не припинялася. Архиви духовних консисторій на Україні переповнені актами обрання на парафіяльні посади, особливо на протязі XVIII ст.***); в XIX ст., замість тих актів, фігурують „приговори“ церковних громад, що уповажнюють представників парафії вдатися до місцевого єпископа з проханням призначити на парафію даного кандидата, здебільшого — сина попереднього пароха, з фамілії, що цілими поколіннями попувала або дякувала в даній парафії. Єпископи на Україні, щоб не псувати парафіяльних відносин, здебільшого задовольняли такі прохання, тим самим фактично продовжуючи традиційну у нас виборну систему.

По самій природі своїй виборна система обсажування церковних посад найпевніше забезпечувала українську ієрархію відповідним складом, бо перед вибором звичайно мало бути „взисканіе многое“ що-до кандидата. З другого боку близька участь

---

*) Офіціяльна записка московської патріархії так викладає спосіб обсаження єпархіяльної чернигівської кафедри в самому кінці XVII ст. По смерті архиєп. чернигівського Феодосія Углицького „на тои вдовствующій престол, по обычаю тоя страны... преосвящ. Варлаам, митроп. кіевскій и галицкій, и вси духовнаго чина, и он гетман со всѣми мирскаго жителства людми избраша мужа благочестна, из юностных лѣт монашествующаго, во искуствѣ добродѣтели и поученіи и проповѣданіи слова божія извѣстнаго и тамо сущим людем он на ползу благонравіем своим—черниговскаго пресвятыя Богородицы елецкаго манастыря архимандрита Іоанна“ (Архив ЮЗР., ч. I, т. V, 436—7).

**) Типовий акт обрання Захарія Копистенського на київо-печерську архимандрію уміщено у С. Голубева—„Митр. П. Могила“ (II, 269—70). Аналогичний акт пізнішого часу—соборний запис вільного обрання архимандрита Київо-Печерської Лаври Варлаама Ясинського на митр. київського (1690 р.) подано в „Описаніи Кіево-Соф. Собора“ (приб., 121, № 24).

***) Багато актів обрання на священицькі посади уміщено в „Кіевской Старинѣ“ (1882 р., 5; 1893 р., 11; 1895 р., 11; 1896 р., 4; 1898 р., 1; 1900 р., 5; 1901, 1; 1904, 2; 1905, 5).

самого громадянства в справах церковних натурально доводила до тісної злуки пастирів з пасомими, викликала в пастві живе й діяльне ставлення до інтересів церкви. В таких умовах церква була живим національним організмом, оборонницею духових сил свого народу та провідницею в його громадському та політичному розвитку. „Без сумніву,—каже наш історик Орест Левицький,— в сій щасливій злуці церковно-громадських сил треба почасти шукати джерела тієї внутрішньої твердости, яку виявила Україна в один з найтяжчих періодів, коли вона, знищена татарським нападом, одірвана од інших частин руського світа і піддана чужоплеменній литовській державі, за короткий час сама підбиває її під свій цівілізуючий вплив дорогою мирного поширення серед литовців руської культури, руської віри, мови й письменства, так що вже наступники Гедимина лише по імені залишаються „литовськими“ князями, а в дійсності держава їх стає майже зовсім руська. В тій самій злуці з громадянством черпала силу й сама українська церква для боротьби проти частих спроб у XV ст. накинути їй флорентійську унію“. Тим більше значіння матиме ся дорогоцінна риса нашої церковної соборности в нинішний та в дальші часи—для одновлення життя нашої церкви. Реконструкція стародавнього соборного устрою нашої церкви, припасування тої організації до сучасних потреб — нагальне завдання сучасности. За останні 150—200 літ церква на Україні, одірвана од народних мас, ставала для них чужою—і своїми формами і духом; народ держався її власне з традиції, і, коли появлялася яка нова релігійна секта, то вона (як, напр., штундизм) притягала до себе увагу і збірала адептів через живий дух свого життя. Було б, розуміється, перебільшенням сказати, що тим всім неґативним наслідкам завинило саме скасування виборної системи в обсажуванню церковних посад; але не можна заперечувати, що та система, як певна ґарантія звязку між пастирем та церковною громадою, відогравала велику ролю з погляду живого соборно-правного життя нашої церкви. Ще в другій половині XVIII ст., коли багато наших питомих традицій, в тім числі виборної системи, ще не було викорінено з церкви, в церковному життю почувався дух громадянський, церква приймала близьку участь в громадській благодійності, в народній освіті. Майже кожна парафія мала свій шпиталь при церкві, свою школу, і ще й за наших часів дяківські хати по селах подекуди називаються по традиції школами, бо там колись у своїх хатах навчали дітей церковні дяки — обранці церковної громади. В нинішних умовах церковного життя на Україні обрання духовенства самою церковною громадою—майже єдиний можливий спосіб обсажування церковних посад. Таким чином вимоги життьової необхідности натурально зійшлися з старими соборними засадами нашої національної церкви, — тими засадами, що надавали їй живого життя та боронили від занепаду в минулому.

XI.

ДУХОВНИЦІ.

З початком у нас християнства стало звязуватися з ним взагалі і з церквою зокрема усе, що належить до ідеальної сфери життя — не тільки релігії й моралі, але й культури. Релігійно-церковний момент став пересякати усі ділянки духового життя староукраїнської людини. Знання не лише релігійне, але й світське, потрібне для персональної, громадської й державної діяльности, здобувалося через школу, що мала характер церковний. Тому бачимо, що громадянство, з одного боку, засвоює собі доґматичний, моральний та культурний зміст релігії, а з другого — переймається традицією опікування церквою й її інтересами, свідомо провадить в життя засади церкви й активно бореться за перевагу тих засад, виявляючи тим певну міру своєї правосвідомости в справах церковних.

На такому ґрунті повстає з боку окремих членів церковної громади найпростіша форма активного співробітництва в церкві— будування, прикрашування та обдаровування церков і манастирів з школами, шпиталями та іншими просвітно-благодійними установами. Такі форми співробітництва по силі були лише більш забезпеченим верствам нашого староукраїнського суспільства, і ми дійсно в уписах на церкву бачимо імена князів і бояр,—серед них імена волинського князя Василька (між іншим, на його замовлення списано один з найстарших Номоканонів—в XIII ст.), кн. Володимира Васильковича з його широкою благодійністю для церкви та в її інтересах, і ін. І в дальшу литовську та литовсько-польську доби бачимо на сім полі цілу низку імен з династії князів Олельковичів (дбають про київський печерський манастирь) та визначного білоруського й українського боярства (напр., Ходкевич з митр. Йосифом Солтаном фундують манастирь супрасльський, кн. К. Острожський — манастирь дерманський та кафедри турівську, новогородську, й інш.).

Здебільшого ці жертводавці не мотивуть своїх жертв, але вже з XV ст. маємо й такі записи, що вводять нас, поки ще лиш загально, в сферу тодішних релігійно-церковных настроїв: такі духовниці кн. Андрія Володимировича (1446 р.) та Михайла Глинського (1506 р.), що малюють нам їх свідому відданість православній вірі і церкві. Великою свідомістю церковною визначається заповіт на церковно-національні потреби гетьмана П. Сагайдачного (1622 р.); Сагайдачний в заповіті свойому, за кілька день до смерти, призначив львівському братству значну суму грошей на школу—„на науку и на цвичене дѣток христіанских... на вихованье учоного майстра, в греческом языку бѣглого“ (свідомого). Значну суму заповів він і київському братству, що незадовго пе-

ред тим (1615 р.) було засноване та жваво розвилося завдяки тому ж таки Сагайдачному (в се братство вписався він з усім запорожським військом). Такі передсмертні распорядження, що мають на увазі усталити религійно-просвітні установи церковні, свідчать про певну і глибоку правосвідомість церковну чільних представників нашої церковної громади — мирян.

Ще в більшій мірі тою свідомістю перейняті були заповіти представників нашої церковної ієрархії — передових борців за інтереси української церкви. З сього погляду заслуговують уваги заповіти митрополітів Йова Борецького (1631 р.) та Петра Могили (1647 р,). Посвідчуючи перед Богом свою вірність „правдивой восточнаго послушенства вѣре, которую Спаситель наш Христос Господь постановити рачил“, автори духовниць з свідомістю свого морального обовязку та з любовію до рідної церкви зазначають в найменчих подробицях конкретні плани своєї останньої волі.

Але крім таких заповітів, що мають цілью власне роспорядження майном на випадок смерти, маємо з дуже давнього часу й такі, що в них автори в передбаченню останньої хвилі свого життя виявляють всю свою життьову ідеологію і, як найзначніший момент в ній, свій религійно-церковний світогляд, певну свою свідомість в справах церковних. Найстаршу таку памятку маємо в заповіті, або, як сам автор називає, „грамотиці“ кн. Володимира Мономаха (1125 р.). По традиції, що, як свідчить літопис, доконував ще кн. Ярослав Мудрий, подавши науку дітям, подає таку науку дітям і кн. Володимир Мономах, призначаючи її також і для ширшого кругу („да дѣти мои или ин кто услышит сю грамотицю“). Пересичена духом та цітатами з св. Письма та з служби Божої, ся памятка стає дуже виразним свідоцтвом світогляду певних кол нашої церковної громади в найдавніші часи нашої національно-церковної історії. Автор мислить кожну людину з погляду обовязків її до Бога та до ближніх, як членів християнської громади. З сього погляду й подає він свою науку.

Згадана традиція передсмертного виказу свого світогляду, так би сказати письменної сповіди, не переривається й пізніше. З XVI ст. маємо кілька дуже цінних таких памяток, що подробно й мотивовано виявляють нам останню волю представників тодішньої шляхетської інтелігенції, а саме — духовниці городничого й ключника луцького, потім маршалка господарського Петра Загоровського († 1566 р.), його сина каштеляна волинського Василя Загоровського († 1577 р.) та воєводи волинського кн. Богуша Корецького († 1576 р.), головно двох перших.

Поруч з распорядженнями громадського характеру бачимо в сих памятках і змагання виконати свої духові обовязки перед світом, перед людьми, перед церквою. В заповітах взагалі „сильно виступає, як спільна прикмета сих людей, їх релігійність, яка, очевидно, не була тільки „пристойністю“, офіціяльною маркою чоловіка поважного, статечного, але дійсно — була живим складником світогляду, хоч за світовими клопотами й невчасами такі

речі відкладалися дуже часто на хвилі прощання з світом, коли треба було в - останнє „подумати про душу“ (М. Грушевський). Кк. Б. Корецький зазначає в свойому заповіті, що він ще раніше фундував „три манастыри..., то есть монастыр Корецкий, монастыр Моренинский, монастыр Городиский, для уставичное фалы божое, иж бы в них николи хвала божая не уставала, и для вечистое памяти душ прародителей моих и моєє, фундушамилисты моими уфундовал и водлуг можности моєє кождый з них подал“. Просить він теж не ламати тих фундушів і надань „под неблагословенством моим отцовским и под клятвами в листах фундуша моих описаними“.

Автор другого заповіту — Загоровський - батько, — навіть така людина (се дуже характерно), що про її життя маються дуже негативні відомості, теж записує жертви для фамілійного Загоровського манастиря, з яким уважав себе звязаним особисто: бувши дитиною, він тяжко хорував, і вже майже мертвий був принесений матірю в манастир, перед образ Божої Матери, але тут ожив і потім видужав. Вдячный за врятування свого життя, Загоровський вибудував замісць давнішньої деревляної церковці велику камяну, обрадував її церковним апаратом і в додаток до десятини, яку манастир здавна мав з маєтностей Загоровських, надав ще одно село ціле й частину другого, стави й ріжні доходи. В сім манастирі він заповів себе поховати, визначивши докладно місце і „під клятвою отцовскою“ та під утратою спадщини заборонив дітям чим небудь порушати маєтності манастиря. Крім того, фундував він володимирський шпиталь, — щоб всі доходи ішли на удержання шпиталя; з одного з своїх фільварків визначив до нього ж річну данину в продуктах та, окрім того, купив іще для нього „дворець“ у жида в Володимирі, щоб звідти йшли „огородныя речи и всякія живности и быдло“, і все отсе записав на вічні часи. До того наказує докінчити в однім з своїх сел недокінчену церкву й наділити її землею.

Ще з більшими подробицями та з більшим захватом душевним робить своє передсмертне роспорядження молодий Загоровський. Найменча дрібниця його роспоряджень перейнята зворушливою любовю до того діла, про яке він говорить та яке, видимо, так близько він до душі приймає. Волю свою заповідає він своїм синам не порушати, а, навпаки, щоб були вони „милостниками церквей Божих, на хвалу й ласку Богові милосердному та любителями виживлення ближніх своїх, особливо неїмущих, і всю долю й любов свою в тім покладали“. Взагалі, духовниця Василя Загоровського має ширше і більш цінне значіння, ніж дві попередні; в значній мірі до того, мабуть, придалося те, що складено її в трагичних умовах, які викликали на прояв глибокого чуття (попавши у татарську неволю та втративши надію на своє визволення, він з невільного далека виявляє останню волю в своїм заповіті). Тут маємо і живу картину тогочасного життя—не лише господарського, але й культурного, пересякнутого церковним духом, та цілий світогляд тогочасньої української інтеліґентної суспіль-

ности. „Як поучення Володимира Мономаха дітям малює нам ідеальний тип серед найвищих верстов княжої суспільности дотатарського часу, так завіщання Василя Загоровського виводить перед наші очі ідеальний тип українського шляхтича, що хотів приспособитися до духа нового часу, але все таки в глибині його душі інстинктивно дрімає елементарне почування національного патріотизму, висловленого в привязанні до своєї православної церкви, до своєї української мови та письменности“ (М. Возняк). „Коли дітям моїм, — пише в свойому заповіті Василь Загоровський, — Бог милостивий дасть по сім літ, тоді її милость пані дядина має способити їм дяка добре вченого і цнотливого, або того Дмитра дяка, що в мене служив, і, згодивши, дати їх учити в моїм домі або в церкві св. Ілії у Володимирі — руської науки в письмі святім. І не пестячи їх, пильно й порядно приводити до науки, аби пізніше були здатні з своєї науки Богу милостивому на помноження хвали, господарові свому й річіпосполитій — на службу, а їх милості панам як родичам, так і пріятелям своїм, і взагалі всім і кожному зосібна — до повнення своїх обовязків. А коли Бог милосердний дасть їм дійти до доброї науки в своїм язику руськім, в письмі святім, в молитвах до Бога, сотворителя свого, в віддаванню відповідної хвали Його святій і божескій милості, — тоді її милость, пані дядина моя, має згодити їм бакаляра статочного, який міг би їх добре вчити науки латинського письма, і казати вчити в моїм домі. А коли вже будуть мати добрі початки в тій науці, тоді її милость, порадившися з їх милостями панами добродіями моїми, названими вище в моїм тестаменті (опікунами), має дати до Вільна до єзуїтів, — бо там хвалять добру науку дітям, — або де їх милости признають найвідповіднішим. Тої науки мають вони, як Бог дасть, учитися сім літ, або й більше, без перерви й пильно, не приїзжаючи до дому, ані в нім не буваючи. І коли їм Бог милостивий дасть добре знання („умеєтность досконалую“) латинської науки, тоді їх милости, панове приятелі мої, мають дати в службу, на такі місця, де могли б вони вправлятися, не виходячи з страху божого („в боязні бозскои цвиченье им быти могло“). Також аби своїм руським письмом і мовленням руським та звичаями цнотливими і покірними руськими не політували, а найбільше — вірою своєю, до якої їх Бог призвав і в ній створив їх для сього світу. Аби не опускали ніколи аж до своєї смерти служб божих в церквах наших грецького закону належного і порядне установленого. Аби постили, як належить, пости святі, сповняючи слова Спасителя нашого, списані в Євангелію святім. Богу, створителеві свому, щоб завсіди молились, ближнього свого, як самих себе, любили, а єреси всякої, так як трутини душевної й тілесної, пильно стеріглися й від неї відгребалися. Нарешті іменем Бога живого, в Тройці єдиного й милосердного, я їх обовязую, аби вони ніякої спільности (обцу), ані уживання, ані пріязни не мали з такими людьми, які, відступивши пристойних традицій церковних, своєвільно держаться єресей, — ані не бували в домах таких людей,

хиба у великій нужі та наглій потребі. А коли Бог милостивий доховає їх здоровими до віку дорослого, в якім будуть потрібувати „малжонства святого“, тоді мають вони собі бажати малжонства від самого Бога святого, з його святих божих рук виглядати, не кваплячися на красу людську, ані на маєтність чи скороминущу славу чийогось вельможного „оздобленого“ дому. Вони мають уважати пильно на те, чи ті люде, з якими вони хотіли б вступити у вічну приязнь (посвоячитися), виховують себе самих, свій дім, дітей, челядь і підданних своїх в боязні божій і всякій почтивості... В таких домах, особливо щоб іще одної віри з ними були, — вони, поручивши себе Богу милостивому, можут безпечно вступати в святе супружество, не шукаючи по жонах великих посагів, — бо досить будуть мати багацтва, коли траплять на таких жінок, що разом із ними будуть боятися милосердя Бога і в законі божім завсіди себе заховувати“ (М. Грушевський).

Хоч як інстинктивне й стихійне те привязання до української мови, книжности, церкви, але почуття те було основою національно-церковної правосвідомости, що виявлялася в релігійно-національній праці, спонукала до плекаяння та оборони нації й віри. Для пояснення й роскриття тієї свідомости, що переймає заповіти згаданих трьох особ, особливо ж останнього з них—Василя Загоровського, може служити той факт, що саме в сій частині Волині, до якої належали вони, появилися Євангелія — Пересопницьке й Житомирське (Пересопниця належала до Чарторийських, з якої родини була друга жінка Василя Загоровського, Євангеліє Житомирське прикрашене навіть гербом Катерини Чарторижської-Загоровської), що взагалі Волинь була в дальший час тереном найбільш свідомого церковно-громадського життя українського.

Аналогічні заповітні „уписи“ маємо і з дальшого часу—традиція їх держалася на протязі усього XVIII ст., коли тодішня українська інтелігенція, переважно козача старшина та духовенство, висловлювали в „тестаментах“ засадничі думки свої в справі віри і церкви. Думки ті—в більшій чи менчій мірі—продовжують старовинні традиції від часів кн. Володимира Мономаха та старого українського боярства, шляхетства й духовенства, виявляючи загальну відданість нашої національної інтелігенції релігійно-церковним інтересам, як свідоцтво її певної церковної правосвідомости. Як на зразок такого настрою пересічних українських людей, що „виправуючися в далекую дорогу“, з якої нема повороту, та залишаючи „сей оплаканий світ“, дбають не тільки про близьких людей, але і взагалі про інтереси церковні, слід завважити на духовницю (кінця XVII ст.) вдови відомого протопопа Адамовича—Олени Адамовичової (1688 р.). „Во имя святой, живоначальной и нероздѣлимой Тройци, Отца и Сына и Святого Духа,—так починається ся духовниця,—я Елена Шкуратовна Семионовая Адамовичовая, бывшая протопопиная нѣжинская, будучи тяжко на ложу хоробою зложоная, а праве близшая умерти нежели жити, мѣючи еднак розум, памят и волю здоровую, до того вѣдаючи добре,

иж ведлуг декрету од найвышшого судии, хотячи судити живым и мертвым, так ферованого: всѣм повелѣно єст умерти, кождый смертельный єст человѣк и любо здоровый повинен завше сподѣватися хоробы, а хорый смерти; а поневаж от смерти поворот ко животу першему быти не может, теди я, выправуючися в так далекую дорогу, з которой нѣкгди вернутися не сподѣваюся, абы по смерти моей кревные моѣ турбациѣ з собою не мѣли, такое им оставую роспоряжене: перше, кгди многогрѣшная душа моя з тѣлом розлучиться, яко правдивая православной восточной церкви дочка, всею душею жадаю, абы тѣло мое, яко земля, персть и пепел, землѣ было по християнску отдано при церкви іерарха Христова Николая нѣжинской" („Наше Минуле", 1918 р., I). І далій—подаються такі подробиці роспорядження своїм майном на церковно-громадські потреби, як се ми вже бачили в заповіті Василя Загоровського.

ДЖЕРЕЛА
ЗОВНІШНЬОГО ПРАВА ЦЕРКВИ.

I.

ПАМЯТКИ ПЕРШОЇ ДОБИ ДЕРЖАВНОЇ НЕЗАЛЕЖНОСТИ.

Разом з християнською вірою перейшли до нас із Византії та з Болгарії християнські памятки права. Се тим більш було природньо, що перші ієрархи у нас були греки та болгари, що звикли до церковного права византійського та переносили і в новоохрещений край ті самі церковно-правні кодекси, які уживали у себе вдома. Але цілком зрозуміло, що ті норми, які утворилися в краю старої християнської культури та при цілком інших національно-державних умовах, не могли в повній мірі відповідати обставинам релігійно-церковного та й державного життя на Русі-Україні. Перед її хрестителем стала дуже складна проблєма — примирити поганське право народу з новою релігійною наукою. Тому, як свідчить митр. Іларіон, князь Володимир радився „с епископы, новыми отцы нашими,—како в человѣцѣх сих, новопознавших Господа, закон уставити". Єпископи заходилися знайомити князя з грецькими книгами, де були правила християнського життя, вказували йому на потребу й вагу такого знайомства: „аще бо поищеши в книгах мудрости прилежно, то обрящеши великую пользу души своей". Такі аргументи мали певний вплив, і кн. Володимир, „любя церковные уставы, книгам прилежа и почитая е часто, в нощи и в дне, и собра писцѣ многы, и прекладаше от грек на словенское писмо, и списаша книгы многы, и сниска, ими же поучащеся вѣрніи людье". Знайомлячи князя з тими нормами, що виходили з основ нової релігії, для держави і церкви, християнське духовенство впевняло його та й увесь загал нової пастви, що поганські закони — се лише прості звичаї людські, а справжній, істинний закон дано Богом, і він для всіх людей один; бож, — як висловлюється перейнятий новим християнським поглядом літописець, — поганські народи „имяху обычаи свои, и закон отец своих, и преданія кождо свой нрав..., мы же христіяне, елико земль, иже вѣрують в св. Тройцу, в едино крещеніе, в едину вѣру,—закон имамы един".

Так під впливом грецької ієрархії складалася думка про потребу підпорядкувати життя народа, так ще недавно поганського, новим християнським нормам, що ішли з Византії. Коли в самій церковній, суто-каноничній сфері було се в більшій мірі

можливо, чи навіть і лехко, то вже значно трудніше було доконати сього в тих випадках, де життя церковне стикалося з життям державним, що мало певну тенденцію до своєрідного усталення. В світогляді тодішних провідників народного життя, як і в світогляді усіх взагалі свідоміших елементів тодішнього громадянства, відбувається дуже важливий у своїх дальших практичних наслідках і дуже інтересний з правного погляду процес боротьби своєрідних засад народнього життя із новими впливами християнського права в його византійській рецепції. Літописні памятки заховали для нас кілька інтересних моментів сього процесу. Перейняте духом византійського законодавства, духовенство радить князеві реформувати правний уклад на зразках византійських. Єпископи, напр., говорили йому: „се умножишася разбойницы, почто не казниши их?“ І коли князь відповідав, що боїться гріха, то—єпископи навчали його: „поставлен еси от Бога на казнь злым, а добрым на милованье; достоит ти казнити разбойника, но со испытом. Володимер же отверг виры, нача казнити разбойникы“. Літопис промовчує, чи відбувся сей важливий правний момент в формі писаного законодатного акту. В другому випадку маємо вже ясну вказівку на писаний закон. Поставивши церкву Богородиці у Київі, кн. Володимир постановив: „даю церкви сей святѣй Богородицы от имѣнья моего и от град моих десятую часть“. И положи, написав, клятву в церкви сей, рек: „аще кто сего посудит, да будет проклят“. Се вже перша вказівка на писаний княжий закон; але, на жаль, ми того закону не маємо.

1.

Церковний Устав кн. Володимира Великого.

З іменами перших князів дійшло до нас і кілька писаних церковно-правних актів. Найстарший з них — церковний устав князя Володимира Великого. Устав сей дійшов до нас у великому числі списків, що належать переважно до досить пізнього часу — XV — XVIII ст. Найстаршими серед них уважаються два: список Кормчої московської синодальної бібліотеки № 132 та список румянцівської Кормчої № 235, доконаний в XVI ст. з Кормчої, писаної в кінці XIII ст. для волинського князя Володимира Васильковича, що княжив у Володимирі на Волині (помер 1289 року). Але про сі два списки висловлюються сумніви що-до їх старинности. В першому списку (Синодальної Кормчої № 132) після заголовку — „Устав святаго князя Владимира, хрестившаго русьскую землю, о церковных судѣх“—читається такий запис: „В лѣто ҂ѕ҃ѱ... (одна чи дві цифрові літери стерлися) написаны быша гнигы сія повелѣніем благовѣрнаго князя Новъгородскаго Дмитрія, а стяжаніем боголюбиваго архіепископа Новъгородскаго Климента и положены быша в церкви святыя Софія на почитаніе священником и на послушаніе крестья-

ном и собѣ на спасеніе души*). Новгородський князь Дмитрій Олександрович (син Олександра Невського) помер 1294 р., архиєп. Климент займав новгородську кафедру від 1276 р. по 1299 р.; таким чином, сей список Устава появився десь між 1276 та 1294 р.р., —менче ніж у 300 літ по смерти кн. Володимира. Про список сей ще в початку минулого століття завважалося (в „Русских Достопамятностях“, т. I, стор. 21 та 82, р. 1815), що ту частину Кормчої, де міститься Устав кн. Володимира, „здається, написано трохи пізніше від того часу, до якого належить вся книга“. Ту саму гадку і в так само непевній формі висловлює і проф. Суворов, кажучи, що „при особистому ознайомленню з сею Кормчою (моск. синод. бібліотеки № 132) мимоволі встають гадки про пізнішу приписку до неї не лише Уставів Володимира та Святослава, але навіть Руської Правди“; на гадку сю наводить автора головно те, що кожна з сих памяток починається в рукопису з нової сторінки, чого раніше в усьому рукописному зшитку непомітно. На підставі такого неясного та досить непевного зауваження названий автор заперечує належність сеї Кормчої до XIII ст. Виходячи з самого вже засадничого переконання, що Устава Володимирового не було до XIV ст., коли його складено під західно-католицькими каноничними впливами, проф. Суворов заперечує старинність другого списку Устава Володимира в волинській Кормчій 1286 р. В сій Кормчій Устав уміщено двічі— в середині між правилами першого вселенського собору і т. з. двукратного та в самому кінці Кормчої з тою головною ріжницею між сими двома списками, що перший список (в середині Кормчої) має в собі пишнословну передмову з елементами великої ієрархічної претенціозности; та претенціозність, на думку проф. Суворова, не відповідає становищу тодішнього духовенства, що, навпаки, починало відчувати над собою тяжку руку князівської влади. Крім того, проф. Суворов не одкидає думки, що волинська Кормча 1286 р. не вперше була списана в XVI ст., а списували її раніше, при чому вставка передмови до Устава могла попасти за першої транскріпції, а приписку в кінці Кормчої міг зробити другий перепищик.

Слушність всіх сих зауважень можна розяснити лише шляхом безпосереднього ознайомлення із згаданими двома рукописами — на основах головним чином палеографичних. На жаль, в нинішніх обставинах ми позбавлені можливости оглянути сі рукописи та висловити свій погляд що-до їх віку по зовнішніх їх ознаках; тому наша арґументація в дальшому мусить іґнорувати сі, хоч би й як важливі, зовнішні свідоцтва і полягатиме виключно на внутрішніх основах, що виходять із самого змісту нашої памятки.

Хоч з приводу Устава кн. Володимира повстала досить широка література, але вона не принесла цілком певних пози-

---

*) Фотоґрафічну копію сього запису дав акад. І. Срезневський в додатку до „Древ. Памятн. русскаго письма и языка“.

тивних вислідів. Пояснити се треба головно тим, що досі не було критично виданого та критично дослідженого тексту памятки. До останнього часу видавалися лише окремі тексти ріжних списків устава, і ті тексти, починаючи від митр. Євгенія Болховитинова, ділилися на ґрупи по дуже загальних, зовнішних ознаках — з огляду на обсяг тої чи іншої редакції: визнавалися редакції широка, середня, коротка. Маючи діло з незаналізованим материялом, ріжні вчені підходили навіть до основного, в справі нашої памятки, питання — про її автентичність— дуже простим апріорним способом: як із короткого оригіналу звичайно виробляється, через додатки, ширша його редакція, то за автентичний оригінал уважалася не ширша, а коротка редакція Устава.

Першу спробу критичного видання тексту Устава кн. Володимира маємо в праці проф. В. Бенешевича, що вийшла в Петербузі 1920 р., як частина перша випуска другого „Памятников Древне-русскаго каноническаго права“ *). З надзвичайною пильністю й точністю, що так характеризують взагалі редакційні праці сього ученого над текстами старих памяток, тут подано порівнюючий тексту Устава кн. Володимира в ріжних списках із поділом редакцій на ґрупи та підґрупи (ґрупи А—М), при чому в де-яких окремих ґрупах використано до 50 ріжних списків. Крім того, редактор подав цінні латинські тексти бар. С. Герберштейна та І. Кульчинського, що дуже помагають зрозумінню окремих термінів нашої памятки, бо, можна думати, переклади ті в свій час у певній мірі заховували первісне значіння старинної термінології Устава. Велика праця проф. В. Бенешевича дає можливість підійти до студіювання нашої памятки з найбільш доцільного боку—з боку аналізу самою її тексту. Але учений редактор, працюючи в петербурських та московських рукописних сховищах, розпоряджав головним чином великоруськими списками Устава, що появилися за часів уже московських й одбивали на собі значні сліди місцевих каноничних впливів та місцевих текстуальних домішок. Списки територіяльно-українського походження („южнорусская группа“), — очевидно, через фактичну неприступність їх для редактора у нинішніх умовах, — притягнуто лише в невеликому числі (в ґрупі Е—три списки, з яких редактор порівнює текст лише двох списків — Румянц. Музея № 235 і погодинський № 234 та лише покликується на опис третього списка—Волинського Древнехранилища), — тимчасом українські списки Устава, як належні до території, з якою звязано його походження, повинні мати першорядне значіння у вирішенню питання про справність тексту та автентичність самої памятки; зредаґовані проф. В. Бенешевичем тексти великоруського походження можуть для того мати значіння лише субсидіярне. Ту роботу критичного видання українських текстів Устава можна виконати лише в Київі

*) Ознайомлення з сим рарітетним за кордонами С. С. С. Р. виданням завдячую проф. чеського університету в Празі д-рові К. Кадлєцові.

та у Львові, в осередках українських рукописних скарбів, і шлях для такого видання вже уторовано зразковою що-до методу працею проф. В. Бенешевича. Критично провірений порівнюючий текст українських списків Устава Володимира Великого і стане твердою основою, на якій можуть опіратися певні висновки що-до сеї найстаршої і так важливої памятки нашого національного законодавства. Як на доказ такого значіння українських списків Устава можемо вказати, що вже в тих українських списках, які використав проф. В. Бенешевич, маємо де-які риси, дуже важливі з погляду питання про автентичність сеї памятки. Тут, перш за все, немає того наочного анахронізму, який знаходимо в переважній більшості великоруських списків, — немає вказівки на те, що Володимир прийняв віру від патр. Фотія (сей патріарх помер на сто літ перед тим — року 891-го); дальше, формула закляття над тими, „хто пообидить суд церковний“, значно коротша, і сама стилізація закляття не така гостра, як в інших списках,—а тимчасом характер сеї частини Устава, в більшості списків широкої та різкої, стає звичайним доказом того, що Устав єсть пізніший фальсифікат церковної ієрархії, доконаний з метою оборонити судові права церкви.

Поки настане можливість для остаточних висновків над нашою памяткою, головно над питанням про її автентичність, можна що-найменче підготовити ґрунт до того на основі материялу, що мається до сього часу. В понизших увагах маємо подати аналіз змісту Церковного Устава, що випливає з дотепер використаних редакцій його тексту.

По свойому змісту Устав Володимира ділиться на чотири частини з передмовою та з закінченням.

Передмова до Церковного Устава в ріжних списках має редакції дуже відмінні. В українських редакціях вона досить простора та штучно-красномовна. Тут говориться про вибір і переміну віри („Се аз князь Вълдимер, нареченыи в святом крещеніи Василіи, послав в вся страны испытати о всякои вѣрѣ в каждом языцѣ з великим прилежанием, и расмотрѣх с всѣми бояры своими о всяком законѣ по всѣх землях и обрѣт едину правдиву вѣру христіанскую, яко свѣтило пресвѣтлое и безцѣныи бисер“, і д.), про видужання князя, по охрещенню, від тяжкої хвороби („пріем святое крещеніе, просвѣщен бых душею и тѣлом, и абие исцѣлѣв от одръжащая мя тогда неисцѣльныя болѣзни и прославих Бога“), про приняття від патріарха (без зазначення — якого саме) першого митрополіта Михаїла („и взяхь его пръвого митрополита от патріарха и от всего събора..., с ним же крестих всю рускую землю“) та про приняття від митр. Михаїла науки про основи віри й церкви („потом же сказа ми митрополит, еже о христіанской вѣрѣ, и како святіи отцы утвръдиша вѣру на всѣх съборѣх вселенскихь“). Порівняючи з сею редакцією, в списках великоруських подибуються значні відміни. Напр., в типовій редакції, авторизованій російською церквою на

Стоглавому соборі (видана проф. Е. Голубинським в його „Ист. рус. церкви“, перша пол. першого тому), передмова хоч значно коротша (про выбір віри не згадується), але містить у собі близшу ґенеалогію кн. Володимира („се аз князь Василій, нарицаемы Володимир, сын Святославль, внук Игорев, блаженныя княгини Олгы“), зазначає приняття християнства „от Грецьскаго царя и от Фотія патріарха Царегородьского“ та першим митрополитом іменує Леона („взях перваго митрополита Леона Кіеву“). Крім помітної ріжниці в іменах першого митрополита (в історичній літературі, головно після праць проф. Е. Голубинського, вважається за певне першенство Леона чи Леонтія), звертає на себе увагу згаданий вже анахронізм — вказівка на патр. Фотія, як на сучасника Володимира св. З приводу сього анахронізму одні учені історики та канонисти одкидали автентичність Устава В. (головним чином Карамзин, Рейц, Голубиньский, Суворов), другі, починаючи з старого київского ученого Захарія Копистеньского (за ним — митр. Евгеній Болховитинов, бар. Розенкампф, митр. Макарій, архіеп. Філарет) старалися пояснити сей анахронізм наданням йому символічного значіння (начеб то імя патр. Фотія ужито як синонім східнього православія). Але з сього приводу ще К. Неволин справедливо завважив, що „для оборони автентичности Устава св. Володимира немає найменчої потреби вдаватися до таких пояснень. Списки Устава, в яких зовсім немає імени патр. Фотія, свідчать, що воно — лише пізніша вставка“ („Полн. собр. соч.“, т. VI, 275).

На нашу думку не тільки саме імя патр. Фотія вставлено вже пізніше в текст Устава В., але й усю наведену передмову, в її цілости, треба вважати за вставку, яку заводили до тексту Устава дальші перепищики — чи одноразово, чи частково один по одному. Коли взагалі основу тексту Устава В. уважати за автентичну, то для дальшого змісту Устава передмова в її нинішніх редакціях стає цілком зайвою. Для установлення тих законодатних норм, про які дальше мова, не було ніякої потреби спеціяльно зазначати ґенеалогічне походження законодавця, що був сучасним і вже досить давнім головою держави і не потрібував підкріпляти своє законодатне право покликанням на своїх державних предків. Ще менче потреби було для сучасного князя заводити до законодатного акту згадку при вибір та переміну віри, про охрещення своє і цілої Руси, про першого митрополита та ще й з такими ріжницями що-до самого імени останнього. Але зовсім натуральним здається нам, що значно пізніше, коли вже особа князя Володимира та головний факт його діяльности — охрещення Руси — стали здобутком історичної минувшости, то дальші перепищики Устава В. почали додавати од себе історичні глоси — одні на полях рукопису, а інші стали ті глоси заводити до самого тексту, при чому в однім списку імя царьгородського патріарха не писалося, а в другому малосвідомий перепищик попоставив імя патр. Фотія; так само в одному спискові перший митрополіт київській іменувався Леоном чи Леонтієм, у другому Ми-

хаїлом. Так поволі появлялися ріжні варіянти передмови Володимирового Устава, які бачимо в ріжних списках. А де-які списки, що попали до рук перепищиків з менчою літературною ініціятивою, дійшли до нас з дуже короткою передмовою, або й зовсім без передмови*), як, мабуть, і було се в орігіналі Устава.

В першій частині Устава мова йде про десятину, установлену Володимиром: „създах Церков Десятинную Святыа Богородица и дах еи десятину по всеи Рускои земли во своем княженіи десятую вѣкшу, а у торгу десятую недѣлю, а из домов на всякое лѣто от всего прибытка и от лова княжа, и от стада, и от мита десятину чюдному Спасу и Святѣи Богородици, городы и погосты, села и винограды, земли и борти, озера (и) рѣки, волости и дани с всими прибыткы, десятое в всем царствѣ и княженіи“. Таким чином, сею постановою надається соборній Десятинній церкві у столичному місті десятина„по всеи рускои земли“, а саме — десята частина княжих прибутків та десята неділя у торгу, себто десята частина торгового мита, що збірається для князя.

Сей уступ Церковного Устава начеб не зовсім відповідає текстові літописного оповідання про установлення десятини: „се даю,—говориться в літопису в імени кн. Володимира,—церкви сей святѣй Богородици от имѣнья моего и от град моих десятую часть“; кн. Володимир призначив тут Десятинній Богородицькій церкві десятину од власного княжого майна та од „своїх міст“,— себто од державних прибутків, що збіралися через міста, як провінціяльні центри, і не згадує про десяту частину торгового мита. Але спеціяльно про десятину з торгу маємо посьвідку Лаврентієвського та Іпатського літописів в аналогічному випадкові під р. 1158, де говориться, що князь Андрій Боголюбський дав володимирській церкві Богородиці „торг десятий“,—можна думати, не лише з особистої ініціятиви, а на основі старої традиції.

Таким чином, фактична сторона запису про десятину в Уставі В. не перечить іншим історичним свідоцтвам. Поза тим непевну рису того запису вбачають власне лише в тому, що в Уставі Володимира десятина Богородицькій церкві засвоюється „по всеи Рускои земли“, тимчасом як літопис говорить про десятину сій церкві „от имѣнія моего и от град моих“, себто лише в межах великого князівства. „По всіх списках устава,— каже проф. Голубинський, — Володимир дає десятину київській церкві Богородиці „у всій землі руській“. Але се неможливо і зовсім безглуздо; Володимир дав і міг дати десятину київській церкві Богородиці лише в межах великого князівства, десятину ж з інших земель чи уділів повинно було давати та й дано їх

*) Напр., зовсім не має передмови список Кормчої книги новгородської софійської бібліотеки — по каталогу Кирилівських книг № 437: „Се аз князь Володимер поставих церков святыя Богородица в Кіевѣ и дах церкви сей десятину“.

єпископіям“ („Ист. рус. ц.“, І. І. 400). Сей різкий випад дуже характеристичний взагалі для московських дослідувачів старої доби нашої історії. Не тільки історики, але й юристи-історики руського права (Неволин, Самоквасов, Сергеєвич) — сучасні свої розуміння що-до державної та територіяльної єдности „русской земли“ цілком переносять і в найдавнійший час, називаючи її (для того часу!) Росією та нехтуючи той факт, що тоді не тільки не було мови про Росію, але й саме імя „Русь“ було спеціяльним іменем київської околиці — полянської землі *). Отже коли завважити на тогочасну номенклатуру земель Володимирової держави, то ніякої недоладности тут немає: київське князівство саме й було „руською землею“, і ся назва вживалася саме в територіяльному значінню полянської землі **).

При всім тім треба признати, що ся частина Устава В.—про десятину — не звязана орґанично з рештою його змісту. З тою рештою вяжеться вона лише історично, як один з юридичних актів того самого князя що-до справ церковних. Але ледве чи натурально було б для того князя видавати одним збірним актом закони, що фактично сталися в ріжні моменти, одділені один од одного певним часом. А тимчасом і сама зверхня форма сього законодатного акту, через нагромадження в нім ріжних та в ріжні часи виданих законів, набірає в де-яких списках характеру історичного оповідання, для законодатного акту невідповідного: „потом же лѣтом многым минувшем, создах церков святыя Богородица Десятинную... Потом, разверзше грецьскыи Номоканон“... (редакція, авторизована Стоглавим Собором). Ледве чи не було б найпевніше припустити, що сей уступ — про десятину — заведено до Уставу В. вже опісля, не дальше кінця XIII ст., на основі інших матеріялів — чи літописних оповідань, чи може на підставі якогось, що не дійшов до нас, списка окремого автентичного закону князя Володимира Великого про десятину.

Друга частина Устава В. трактує про суд церковний. Одним із найтрудніших завдань, що стали перед першим християнським князем, було — накреслити обсяг судової діяльности церковної влади в краю, який що-йно введено в обсяг християнської культури. Задовольнити сю конечну потребу не можна було просто через механичне перенесення судового ладу з византійської в київську державу, бо ріжниця культурно-національних обставин в обох державах була занадто велика. В умовах нової християн-

---

*) Фактичні докази такої номенклатури тодішньої київської держави можна читати у проф. Грушевського; напр., Святослав Ольгович з Новгорода тікає „в Русь к брату“ — до Київа; полоцькі князі не слухаються Мстислава, коли він їх кликав „в Рускую землю в помощь“,—знов таки до Київа; Юрій іде з своєї ростово-суздальської землі, з ростовцями й суздальцями, на Київ—„в Русь“, і т. п. („Іст. Укр.-Р.“, І. 190—192).

**) Характеристично, що ту саму, з погляду проф. Голубинського, недоладність повторює опісля й літопис (Лаврентієвський під р. 1169, Іпатський під р. 1172), кажучи, що кн. Володимир „далъ бѣ десятину къ церкви той— по всей Русской земли“. Як видно, автори літописів та пізніші перепищики добре розбіралися в номенклатурі земель київської держави.

ської культури багато вчинків у нас тоді приймали характер гостро-негативний, злочинний, якого вони зовсім не мали в релігійному і національному світогляді попередніх поколінь. Розбіратися в тих вчинках і судити їх цілком обєктивно, в нових обставинах, не могли органи державної влади, що разом з іншими елементами тодішнього нашого громадянства ще не відірвалися остаточно од старих поганських поглядів і ще довго опісля придержувалися певного „двоєвірства". Хоч і не цілком обєктивними, з погляду тодішних новоохрещених поган, та за те компетентними суддями в тому обсягу діяльности людської, яка входить у сферу релігійну або з нею межує, могла бути ієрархія нової віри, особливо вищі верстви тієї ієрархії — єпископи, що володіли знанням норм християнського права.

Ті новітні судді мали вже й певну традицію в київській державі, де християнство не було зовсім новим явищем. В Київі воно пустило коріння принаймні на півстоліття до Володимирового часу. Як видно з умови кн. Ігоря з Византією 944 р., в Київі було вже багато християн між дружиною. Була тут і соборна церква св. Ілії. Вищий шар—дружина, боярство, купецтво—були вже досить християнізовані,—тому й можливе було цілком отверте охрещення св. Ольги; тим і можна пояснити, що за Володимира та верства охрещувалася в першу чергу і негайно ж, та й взагалі охрещення киян одбулося досить спокійно,—в усякому разі без тих ексцесів, що дали себе знати на півночі. Коли перед Володимиром були вже християне, то була й ієрархія, про існування якої заховалися й де-які історичні вказівки („Історія Укр.-Руси", І. 512—521), як се і всюди бувало на початку християнства перед його офіціяльним визнанням. Християнські прозеліти зверталися в своїх судових позвах не до поганської влади, а до представників християнської ієрархії, якими були греки й болгари і які розглядали позви на підставі християнських законів. Та практика суду у нас по тих нормах, що чинні були в краю старої християнської культури та за інших умов національних, поволі припасовувала норми християнського права до звичаїв та світогляду новоохрещеного народа. Пізнішій владі, вже християнській, залишалося йти тим самим шляхом—санкціонувати судовий уклад перших християнських громад,—себ то, взявши в основу християнські норми, припасувати їх до звичаїв та світогляду новоохрещеного народу. Норми християнського права заховувалися в грецькому правному кодексові церковному — Номоканоні. Грецький Номоканон і ліг в основу права нашої церкви, і першим актом самостійної рецепції сього права у нас був Церковний Устав князя Володимира Великого. „Потом же митрополит тѣмже сказа ми 7 събор греческих и номоканон, і како велиціи тіи цари не въсхотѣша сами судити тѣх судов ни вельможам ни бяром ни судиям их, но предаша церкви и святителем. Такоже и аз... дал есми церкви святѣи Богородици, митрополиту всея Руси и всим епископом по всеи Рускої земли ты суды. Не уступатися ни дѣтем моим, ни унучатом,

ни роду моему до вѣка не уступатися в церковныи люди ни в суды их".

Систематизуючи дальше ті справи, що Устав В. оддає до церковного суду, бачимо, що до сього суду одходять справи родинні та справи охорони чистоти віри, моралі й церковної святині. Постанови каноничного права грецької церкви про шлюб та про інші родинні відносини стали законом для нашої церкви вже в час її заснования — офіціяльного і фактичного. Цілком для того часу натурально перейшли до компетенції церкви і всі формальні справи, що виникали з юридичного акту шлюбу та з родинних відносин. „Справи шлюбні,—каже проф. Є. Голубинський, —мають де-які спеціяльні риси, що примушували передати їх до компетенції єпископів. Для розгляду одних із сих справ суддя повинен мати спеціяльні каноничні відомості, при розсуджуванню інших суддя має не лише судити, але й морально умовляти; і те й друге було неможливим для цивільних суддів, такби мовити, необхідно оддавало сі справи до рук єпископів. І в самій Греції суд у справах шлюбних мали за найбільш відповідний для єпископів, і вони в такій мірі вважалися в сих справах за суддів найбільш компетентних та найбільш відповідних, що коли не обовязково наказувалося, то рішуче рекомендувалося, щоб сі справи розбіралися не інакше, як у єпископів" („Ист. Р. Ц.", I, I, 413).

Конкретно оддано до церковного суду Уставом В. такі справи: „дал есмь по всѣм градом и по погостом и по свободам (слободамь), гдѣ христіяне суть, роспусты, смирное (смилное), застание, умыкание, пошибание, промежи мужем и женою о животѣ, у племени или в сватьствѣ поимется (поимутся), вѣдьство (вѣдмство), зелеиничьство, урѣканіа три: бляднею и зеліи, еретичество, зубоѣдь (зубоежа); отца или матерь бьеть сын или дщи; братія или дѣти тяжутся о задницу („о останки або спадки"— з боку); церковная татба, мертвеця сволочать, гробныи тать, крест посѣкуеть или на стѣнах рѣжуть; или скоты, или пси (псы), или птицы (поткы) без велики нужда (нужды), или что неподобно церкви подѣють".

Роспуст — справи шлюбної розлуки. В томуж значінню шлюбної розлуки слово „роспуст" вживається і в Уставі кн. Ярослава Мудрого („Аже муж оженится иною женою, старою не распустився", або: „аже муж с женою по своей воли распуститься") *). З памятки XII ст.—каноничних відповідей митр. Йоана II — видно, що сі справи в той час фактично складали певну та традиційну компетенцію церковного суду.

Смильное (смирное). Термін сей розуміється дуже ріжно. Карамзин пояснював його словом — шлюбне. Проф. Є. Голу-

---

*) У Герберштейна се місце, — очевидно, на основі давніших традицій,—інтерпретується так: „Episcopi etiam divortia tam inter Knesos quam Bojarones atque omnes saeculares, qui concubinas fovent, constituere debent".

бинський (I, I, 623, за Востоковим) — од слова „мило“, посаг, —вбачає тут вказівку на посагові справи; так термін сей розумів і проф. Павлов (Курс, 137—8). К. Неволин (VI, 281—2), виходячи з того, що в сьому місці мова йде про злочини, які підлягають духовному судові, толкує се слово (за академиком І. Срезневським) в значінню його в чеській мові—як розпусту (**smilnik, smilstwo**). Варто уваги, що в „Степенной книгѣ“ (I, 158) на тому місці, де в перечисленню злочинів звичайно стоїть у ріжних списках термін „смильное“, ужито слово „прелюбодѣяніе“, що замінило,—очевидно, знов таки на основі якоїсь традиції,—той термін, що вже став мало зрозумілим. Так само Герберштейн вживає термін—**adulterium**.

Застание. Розуміють (К. Неволин, Є. Голубинський, М. Суворов) сей термін, як заставання на гарячому розпустному вчинкові. Дійсно, в дальших рядках Устава В. слово такого ж пня вживається в аналогічному значінню („или кого застанут с четвероножиною“). Проф. О. Павлов виводить сей термін від **застав** або **застава** (в українському значінню сього слова),—тоді се значило б шлюбну умову з материяльною заставою.

Умикание — умикання, крадіжка жінок для шлюбу. Поганський звичай умикання жінок для шлюбу був не у всіх славянських племен, і полянський погляд на такий звичай був виразно осудливий, як се видно з слів полянина-літописця: „а древляне живяху звѣриньским образом, живуще скотьски... и брака у них не бываше, но умыкаху у воды дѣвиця... И радимичи, и вятичи, и сѣвер один обычай имяху... схожахуся на игрищи, на плясанье и на вся бѣсовская игрища, и ту умыкаху жены собѣ, с нею же кто совѣщашеся“. Погляд на умикання, як на моральний злочин, держиться твердо і в дальший час, — очевидно, звичай сей не переставав довго; Устав Ярослава Мудрого призначає за нього досить великі кари; навіть і через сто літ пізніше смоленський князь Ростислав зазначає, що „четвертая (тяжа єпископська) уволочская, аж уволочет кто дѣвку, што възьмет князь, с епископом наполы, или посадник что възмет свои тяжи, то с епископом наполы“.

Пошибание (чи як в де-яких списках — пошибанье або пошибенье). Се слово, читаючи його в звязку з дальшим реченням: **пошибание промежи мужем и женою о животѣ**, розуміють (Неволин, VI, 208) як сварку або бійку за майно чи пожиток*). Як поставити се слово в звязок із близчими до того часу памятками, то треба розуміти його в змісті образи жіночої чести. Устав кн. Ярослава говорить, напр., про випадок, „аже кто пошибаеть боярскую дщерь или боярскую жену“. Пізніше в умові новгородців з німцями р. 1195-го читаємо: „аже пошибають мужеску жену, любо дчьрь“. В де-яких списках устава В. біля сього слова стоїть така пояснююча глоса: „сирѣчь, аще кто дѣвицу растлит“. В по-

*) Герберштейн перекладає: „si conjunx conjugi quippiam mali machinetur“.

сланні невідомого володимирського єпископа до свого князя, XIII ст.*), згадані злочини, що належать до церковного суду, перелічуються в такім порядку: „умыканіе, пошибаніе, заставанье, промежю мужем и женою чьто будет рѣчь о животѣ“. На основі редакції сього послання, що очевидно має в основі текст Устава В., вважають „пошибанье“ цілком окремою справою од дальшої, що формулується словами: „промежи мужем и женою о животѣ“; тоді треба визнати, що при формулованню сеї останньої справи опущено слово „рѣчь“ або якесь інше подібне тогож змісту; на сій підставі проф. Павлов пробує читати „пря межи мужем и женою о животѣ“. Такий здогад, розуміється, надає певну ясність сьому реченню, але треба признати, що він досить самовільний і штучний.

У племени или в сватьствѣ поимутся. Шлюби в близькій родині конче повинні були звернути на себе увагу першого християнського законодавця і мали одійти до компетенції церковного суду, як се було у Византії. Устав Володимира й оддає сю справу церковно-судовій компетенції. Се дійсно була дуже актуальна справа тодішнього каноничного права, як видно з каноничного листа митр. Йоана II-го.

Вѣдьство, зелеиничьство, уреканіа три: бляднею и зеліи, еретичество, зубоѣдь. „Вѣдьство“—відьомство, відьмацтво, коли хто відає понад звичайну людину через зносини з нечистою силою. „Зелеиничьство“ розуміють і як отруювання зіллям (в „Градских законах“: „кто дает зеліе пити, мечем да усѣчется“), і як всякі чари з зіллям.

В де-яких списках згадуються ще — „**потворы, чародѣянія, волхованія**“. „Потворы“ — щось близьке до нинішнього українського значіння сього слова (Неволин розуміє сей термін у значінню отрута: „потворным зеліем уморити его“, — говориться в Прологови 14 марця). „Чародѣянія“ — чарівництво, — мабуть, з характером причаровування одної особи до другої. „Волхованія“ щось близьке до відьмацтва з перевагою елемента знання та прорікання майбутнього.

Що до „урѣканія“, то звичайно се слово розуміється як дорікання, обзивання — тими трьома словами, що стоять дальше (бляднею, зеліи, себто — зільним отруюванням, еретичество). Алеж останнє слово стоїть в іншому відмінку, ніж перші два, тому ледве чи можна з певністю надавати сьому всьому реченню таке значіння, як що-йно показано. Се місце, очевидно, так попсоване перепищиками, що трудно зрозуміти його дійсний зміст. Характеристично, що в пізнішій редакціи Устава В. — „Ряд и суд церковный первых князей“ — замість слова „урѣканія“ стоїть слово „уроци“, — близьке до українського **урок**, **наурочити**, **наврочити**; така редакція більше відповідає загальному змістові всього речення, що накреслює ріжні форми забобонів. Близько до того проф. Павлов розуміє слово „бляденье“ в церковно-сла-

*) Памятники др.-рус. канонич. права, I, 118.

вянському його змісті — як пусті розмови, шепти, — напр., над зіллям, — з метою привороження.

Найбільше сумнівів викликає слово „еретичество“, що ледве чи було поширене у нас в першій час християнства, тому і вважають його за пізнішу вставку; але його натурально могли завести до уставу фактичні кодифікатори тодішні — перші грецькі єпископи, що в себе вдома часто зустрічалися і з таким терміном, і з тими проявами релігійної думки, що сим терміном характеризувалися; з їх погляду про єретицтво мало бути в Уставі—в передбаченню майбутнього, в якому натурально треба було сподіватися збочень релігійної думки з ортодоксального шляху і відповідно приготовити церковно-судові норми для того*).

Останній термін в перечисленню категорій забобонного злочинства — „зубоѣд“ або — в де-яких списках — „зубоѣжа“. В одному з списків Устава В. слово се пояснюється так: „аще в которой в сварѣ кто кого зубом ясть“. Але чому тоді сей злочин образи, — справедливо завважає проф. Павлов, — належить до суду церковного? Очевидно, „зубоѣдь“ було не звичайним укусом під час бійки, а сполучалося з метою наврочити того, кого кусалося; таким чином, се був злочин забобонства і тому підлягав він церковному судові.

Или сын отца бьеть или матерь или дчи, или снъха свекровь. Сі злочини карного характеру підлягають церковному судові, очевидно, з тої причини, що тут малась на увазі можливість морального впливу церкви на родинні відносини християнизованого громадянства.

Братіа или дѣти (небіжчика) **тяжуться о задницу** (спадкоємне майно). В літературі роблено досить закидів з приводу надання церкві Уставом Володимировим суду в справах спадкоємних. Ще Карамзин писав: „в сім Уставі сказано, що позви дітей і братів про спадщину підлягають лише духовенству; але Ярослав доводить противне: там саме (себто — в „Руській Правді“) написано, що їх судить князь через своїх отроків“ („Исторія Госуд. Російскаго“, т. I, прим, 506). Сей останній закид спростовано було ще в першій половині XIX ст. митр. Євгенієм („Описаніе Кіево-Софійскаго собора“), бар. Розенкампфом („Обозрѣніе Кормчей“) та М. Погодином („Изслѣдованія, замѣчанія и лекціи“, т. I). „Невідомо, — каже митр. Євгеній, перший і найбільш виразний представник сього циклю поглядів, — чи се закон саме Ярослава, а коли й Ярославів, то значив він тільки скасування батькового закону. Але в Татищовому списку „Руської Правди“ немає закону про спадщину, і правдоподобніше буде думати, що закон сей заведено до „Р. П.“ дальшими князями, які бажали собі за-

---

*) „Закон Судний“ містить у собі статю „о еретицѣ“, в якій говориться про образу словом „єретик“ („иже єтеру человѣку речеть: єретиче, да ударить и ножемь; аще ли преди судьа идеть, да подъиметь глаголавый, єже было єретику подъяти“, Неволин, VI, 279; Суворов „Слѣды“, 199).

своїти виморочне майно та суд позвів про спадщину. Бо „Р. Правду“ так само, як і Устав В., у всі часи переправлювано та доповнювано, і всі ті списки, що дійшли до нас, ріжняться між собою. До тогож самий закон про спадкоємні позви написано під умовою, як що ті, хто позивається, захотять вдатися до суду княжого, а не до духовних: „аще братія растяжутся о задницѣ перед князем, то который дѣтскій идет их дѣлити, тому взяти гривна кун“. Якби там не було, а родинні сварки про спадщину духовні судили навіть до видання Духовного Регламента; вже Петро І резолюцією на докладні пункти синодські звернув справи про спадщину, як і інші, що згадаються в Уставі В., до суду цивільного; але де-які, по Уставу В., і досі залишилися у духовних“. Пізніще питання се поновив проф. Є. Голубинський. „Толкувати, — каже він, — слова „Р. Правди“: „аже братья растяжуться перед князем о задницѣ“ так, що при позвах можна було звертатися до суду князя, коли хто не хотів іти на суд до єпископа, — штучно і безпідставно. Згідно з характером нашого суду у нас не могло бути того, щоби при позвах можна було по своїй уподобі звертатися до суду того чи іншого“ („Исторія Рус. Церкви“, І, І. 345). Ся увага викликала слушні спростовання проф. О. Павлова („Курс церк. права“, 143-4), який завважає, що спадкоємні справи належали виключно до суду князя (коли судилися нецерковні люде, напр., княжі дружинники), і виключно до суду церковного (коли судилися церковні люде, перечислені в Уставі В.), але разом з тим був і „обчій суд“, коли позивалися родичі, один з яких був чоловік церковний, а другий княжий. Але поруч із сим уже за часів Володимира В. могли бути випадки церковного суду по спадкоємним позвам і між самими княжими людьми; се можливо тому, що тодішні юридичні звичаї не були ще твердо усталені, порівнюючи з тими нормами спадкоємного права, що містилися в грецькому Номоканоні. Тому й не дивно, що навіть пізніше, в XII стол., князь Всеволод новгородський, як мав у своїй судовій практиці спадкоємну позву між дітьми одного батька од чотирьох матерів, осібною грамотою наказав „все то епископу управляти, а смотря в Номоканон“. Річ у тім, що по грецькому Номоканону діставали спадщину після батька законні діти; але ж діти од четвертого шлюбу, згідно тому ж Номоканону, не були законними, як не був законний і самий шлюб їх батьків. Тому княжий суд в ті часи по спадкоємних позвах між дітьми, які з церковного погляду не були законні, міг стати в суперечність із церковними законами; в таких випадках князь сам, як, напр., кн. Всеволод новгородський, передавав справу до церковного суду, і тоді, згідно з Уставом В., „братья или дѣти тяжються о задницю“ — перед судом церковним.

Взагалі, в сей переходовий час, коли ламалися й мінялися як що не основи, то форми національної культури, змагалися дві течії в тодішньому правному світогляді: одна своєрідня течія національного звичаєвого права, друга течія — заносна, та дуже сильна не лише своєю усталеною формою, але й тим змістом,

що зосереджував у собі здобутки світового права. В нових умовах християнської культури ся подвійність правного світогляду, натурально, схилялася більше в сторону заносних византійсько-християнських течій, що як ми вже завважали, мали для себе підготовлений грунт у київській громаді до-володимирового часу. Ся перевага нових норм особливо мала позначатися в справах, що найбільше підпадали впливу церкви, — як справи родинні та з ними звязані. До сих останніх належали і справи спадкоємні, які Устав В. з цілком зрозумілих мотивів заводить до суду церковного. „З Рус. Правди", — каже проф. Сергеєвич, — та з псковської судної грамоти ми знаємо, що справи спадкоємні належали до церковного суду: тільки через посередництво його практики могли в сі памятки увійти постанови Еклоги. Але не можна думати, що церковний суд відав сі справи виключно. В Р. Правді єсть статі, де заховались руські народні звичаї. Вони попали до Правди з практики світських судів... З Р. Правди безсумнівно, що до справ спадкоємних прикладалися і византійські постанови, і руські звичаї. Тут конкуренція судів. Се визнає і Неволин (VI, 275). В старий час підсудність княжих та єпископських судів ледве чи можна було стисло розмежувати. Розмеження можливе ще було в самих церковних людях. Але трудно припустити, щоб який-будь князь одмовився розглянути спадкоємну позву через непідсудність йому тих справ. Наші предки ледве чи могли доцінити користь од такого юридичного удосконалення" („Лекціи и изслѣдованія по др. исторіи р. права", 573). Сі уваги досить ясно освітлюють, чому та сама компетенція в спадкоємних справах могла засвоюватись одночасно і церковному судові (Устав В.) і світському (Р. Правдл). Се була „конкуренція судів", що мала в своїй основі змагання двох течій тодішнього правного світотляду.

Церковная татба, мертвеця сволочать, гробныи тать, крест посѣкут (посѣкуеть) или на стѣнах рѣжуть, или скоты или пси (псы) или птицы (поткы) без велики нужды (введеть) или что неподобно церкви подѣють.

Тут маємо перелік карних вчинків, що звязані з образою релігії, чи моралі в таких її сторонах, що вимагали релігійного впливу. „Мертвеця сволочать" — розкопують ями з мерцями та стягають із мерців одежу (в румянц. Кормчій № 235 пояснено: „мертвеца сволочат кто, то есть гробный тать"). — „Крест посѣкут" — рубають хрести на дорогах чи могилах; „или на стѣнах рѣжуть" (в другому варіянті: „или на стѣнах трески емлют и со креста"), — можливо, що такі вчинки викликалися забобонними поглядами тодішнього, недавно охрещеного, люду або й боротьбою сторін—християнської та поганської.—„Потки"—птахи *).

---

*) К. Неволин (VI, 279—280) наводить правило 88 Трульського собора, де забороняється взагалі вводити до церкви де-яку животину, але говориться з окрема і про псів та птахів.

І в де-яких великоруських списках до сього циклю злочинів додаються ще й такі: **„или два друга иметася бити (и) единаго жена иметь за лоно другаго и раздавить, или кого зостануть с четвероножиною, или кто молиться под овином или в рощеныи или у воды, или дѣвка дѣтя поврьжеть“.**

По згаданих категоріях справ підлягало церковному суду все населення держави. Крім того, Устав В. в дальшій частині зазначає ще де-які катеґорії людей, що підлягали церковному суду по всіх справах. Сюди перш за все належало духовенство, — особи, що служили церкві,—з їх родинами. „А се церковніи людіе: игумен, поп, діякон и кто в клиросѣ, чернець (чръниця), (проскурница), попадія, попович“. Дальше, в сферу цілковитої церковної компетенції входили особи, що вимагали спеціяльного піклування церкви про них або служили органами такого піклування: „лѣчец“, „прощеник“—чоловік, що дістав чудовне сцілення або прийняв маслосвятіє в надії смерти, та не вмер (Є. Голубинський, „Іст. р. ц.“, І, 422—423), „задушный человѣк“ (пущений на волю або одданий на церкву чи в манастир „за душу“ — на спомин душі), а в де-яких списках ще—„сторонник“ (странник, прочанин), „слѣпець“, „хромець“ *). Оддача сих людей в завідування церкви значила особливе про них піклування, що так відповідає милосердній вдачі ласкавого князя **).

В новій християнській психології князя і взагалі тодішнього громадянства знаходила відповідний відгук наука християнського духовенства про орґанізовану благодійну допомогу сим людям, скривдженим долею. Устав В. доручає церкві не тільки „манастыреве“, але й „больницѣ, гостинници, страннопріимници“. Дійсно, як видно з Патерика в житті св. Феодосія, уже за його часів була при Печерському манастирі богодільня (від слів „Бога дѣля“, себто — Бога для) для старих, сліпих, кривих та прокаженних (лєпрозних). Грецьке духовенство, з яким, за літописом, радився кн. Володимир в аналогічних випадках, не могло не радити князеві такої організації благодійности, як у Греції, де та благодійність була під управою церкви (Є. Голубинський, Ист. р. ц., І. І. 551). Тому хоч за часів Володимира В. таких установ, очевидно, не могло ще бути багато, але заведення їх входить у склад церковних функцій, що почислені в першому церковному Уставі, як desiderata, як план дальшої церковно-благодійної діяль-

---

*) У Герберштейна: „Volodimerus potestati et jurisdictioni Spiritualium subjecit... medicos, viduas, obstetrices et eos, qui miraculum ab aliquo sanctorum acceperint, quive manumissi essent pro alicujus animae salute“.

**) Літопис оповідає, що кн. Володимир „повелѣ всякому нищему и убогому приходити на двор княжь и взимати всяку потребу, питіе и яденье, и от скотниць кунами. Устрои же и се, рек; „яко немощни и больніи не могут долѣзти двора моего“. Повелѣ пристроити кола; въскладше хлѣба, мяса, рыбы, овощь разноличный, мед в бъченках, а в других квас, возити по городу, въпрошающим: кдѣ болніи и нищь, не могы ходити. Тѣм раздаваху на потребу“.

ности. К. Неволин („Полн. собр. соч.", VI, 276), розбіраючи ті уваги, які зробив із сього приводу Рейц, згоджується, що за часів Володимира Великого церковні установи у нас ще не дійшли до такого ступіня свого розвитку, як се сталося вже пізніше; але се, на його думку, не дає підстави спроневірювати сю точку Устава В. Князь Володимир, маючи на оці устрій церковний у Греції та Болгарії та передбачаючи аналогічний устрій церкви і в свойому краю, мав надати церкві тут відповідні права, як і бачимо се в Уставі. Пізніше повертається до сього питання проф. М. Владимирський-Буданов: „за св. Володимира, — каже він, — розуміється, не було ще усіх тих установ (шпиталів то що). Але грецькі єпископи, що подали думку про сей устав Володимирові, напевно мали на увазі майбутнє" („Хрестоматія по ист. рус. права", в. I).

Всі ці церковні люде та установи Устав В. підклоняє компетенції церковній у всіх справах, не лише духовних, але й цівільних і карних: „то люди церковніи, богадѣлніи; митрополит или епископ вѣдаеть межи ими суд или обида*) которая, задница ли. Аже будет обида иному человѣку с ними, то обчіи суд".

Як бачимо, судова компетенція церкви по Уставу В. була подвійна: по-перше, церкві підлягало все населення по спеціяльним катеґоріям справ (справи родинні, шлюбні, спадкоємні, злочини проти віри і моралі), по-друге, — катеґорії людей, що називалися церковними, богадільними, передано цілковито до церковної компетенції, при тім передбачався і „обчій" (спільний) суд між церковними та іншими людьми,

Устав Володимира покликається в тім на певну церковно-державну християнську традицію: зазначивши попереду, що „велиціи тіи цари не въсхотѣша сами судити тѣх судов ни вельможам ни бояром ни судіям их, но предаша церкви и святителем" (в де-яких стоїть іще: „разверзше грецыскый номоканон, и обрѣтохом в немь"), законодавець додає, що „то все дал есть по пръвых царев (царех) ряженію и вселенских седми събор великих святитель". Сей поклик Устава В. на Номоканон, на закони перших царів християнських та на правила соборів став обєктом дуже рішучих неґативних уваг, головним чином з боку проф. Є. Голубинського. „По всіх списках Устава, — каже він, — Володимир говорить, що він передає до суду єпископів певну кількість справ горожанських на основі грецького Номоканона. Але се неправда, і значить — сам Воподимир не міг сього сказати" („Ист. рус. церкви", I, I, 401. 405—408). Як ми вже по части зазначили, певна частина тих справ і осіб та установ, які заводить у нас Устав В. до компетенції церковної, входили до церковної ж компетенції у Византії, звідки ми разом з вірою прийняли перші церковні закони**). Але як що в Уставі знаходяться й такі по-

---

*) В де-яких списках: „суд или обида или котора", можливо, що в давніших списках дійсно була „котора"—од κατάρα—сварка.

**) Докладно про се у К. Неволина — „О пространствѣ церковнаго суда", т. VI. 253—389.

станови, яким не можна знайти цілком точної паралєлі в церковному законодавстві грецькому*), то й се зовсім не позбавляло законодавця права покликатись на Номоканон, на закон християнських царів та на правила соборів. Закиди проти того можуть виходити лише з погляду такого формального буквалізма, який не можна виправдати сутю самої справи. Тодішні обставини, як ми вже зазначали давніше, конче вимагали установити межі світської і церковної компетенції в тій новій і дуже складній ситуації, яка настала у нас із християнством, що принесло нові розуміння державного й культурному змісту. Як обставини нашого національного життя не дозволяли механично засвоїти чужі готові норми, то найбільше доцільним було, взявши усталені норми старої державної і церковної культури, пристосувати їх до умов життя хоч і хрещеного, та ще не зовсім християнизованого народу. Законодавець взяв ті норми — грецький Номоканон, з його церковними й державними постановами, і, провадячись тими нормами, а не буквально їм послідуючи, утворив перші національні церковно-державні акти. Безсумнівно, що в тім він послідував византійському церковному праву, як і увесь загальний характер християнізації київської держави був послідуванням культурі і державності византійських. Та річ у тім, що те послідування було лише наближенням, а не рабською копією. Се була вільна рецепція византійських норм, переплавнена в горні національної правно-державної думки. Таке поступовання нашого першого християнського законодавця має важливе значіння для висвітлення взагалі того шляху, яким ішли руська церква і держава в своїх відносинах до своєї церковної метрополії. „Відносини сі, — каже проф. Бєляєв, — були зовсім одмінні од тих, в які ставали до римської церкви західно-европейські держави, що діставали од неї християнство. Разом із християнською вірою вони дістають од Риму і горожанські закони, так само як і всі церковні закони, — і ті, що окреслюють відносини церкви до громади, так і суто церковні. У нас, навпаки, прийнявши християнство з Греції, засвоюють лише закони церковні. Але і з сих вони беруть цілком тільки закони суто-церковні; тіж, що окреслюють горожанські відносини церкви, наші князі видають самі. Тому між грецьким Номоканоном та Уставом В. є велика ріжниця. Номоканон взяв Володимир лише за зразок для свойого Устава. Таким чином відносини руської церкви до грецької, що накреслювалися Уставом В., були цілком вільні“ (Бѣляєв „Лекціи по исторіи русскаго законодательства“). Устав В. — се вільна і самостійна рецепція византійського права, і, як каже К. Неволин, „даремно стали б ми шукати в якім-небудь збірнику грецьких церковних законів такого перечислення справ, підсудних церковній владі, як се зроблено в Уставі В., такої постанови простої і ясної, якою певні справи передавалися б до церковного суду“. Але ж той таки проф. К. Неволин виразно додає при тому, що „слова Устава,

*) Ibid., 283.

якими уміщені в нім розпоряження доводяться до грецького Номоканона, до законів перших царів та до правил семи вселенських соборів, треба розуміти, як загальну вказівку на те джерело, звідки бралися основи, що знайшли свій вислів в Уставі" (VI, 277; 285). Номоканон фактично і був основою і джерелом для нашої першої церковно-правної памятки. Отже з сього погляду, за всієї самостійности своєї рецепції византійського церковного права, перший наш церковний законодавець цілком слушно міг сказати, що означені в Уставі справи передає він до компетенції церкви — на основі грецького Номоканона.

Сьому не може заперечити увага проф. Голубинського, що де-які закони, заведені до Номоканона (як Закон Судний, Еклога, Прохирон), мають не церковний, а загально-правний характер і що де-які карні та цивільні справи, які Устав В. оддає до суду церковного, судилися в Греції на підставі сих загальних законів судом загальним, а не церковним. Сам проф. Голубинській визнає, що в Греції єпископам належало право приймати до себе на суд усіх мирян та у всіх справах, коли ті не хотіли б судитися у звичайних суддів; от тому церковним суддям у Греції так само потрібно було знати загальні закони, як і суддям загальним, і через те підручники тих законів і заводилися до каноничних кодексів. Таким чином, справи, що згадуються в Уставі В., в тій чи іншій мірі таки належали до церковного суду, і наш законодавец мав рацію і міг покликатися на грецькій каноничний кодекс, як на основу церковної юрисдікції, хоча б постанови його Устава не у всіх подробицях відповідали каноничному кодексові Східньої церкви.

Окремий уступ Володимирового Устава складає постанова про доручення єпископам догляду за мірою і вагою. „Єже искони уставлено есть и поручено святым епископом городскыи торговыи вѣсы и всякая мѣрила: от Бога искони тако уставлено, єпископу блюсти без пакости, ни умножити, ни умалити, за все то дати ему отвѣт в день великаго суда, яко и о душах человѣческих".

Догляд за мірою та вагою доручався ієрархії ще в Старому Заповіті (Левіт, XIX, 35—37; Второзак., XXV, 14—16). В Греції міра та вага береглися в церквах під доглядом єпископів. Між іншим, ще по закону імпер. Константина В. ниломір, що до того часу заховувався в храмі Серапіса, передано до християнської церкви в Александрії. Новелею Юстиніяна (128, розд. 15) вказано, щоб зразкова міра та вага переховувалися в мійських церквах. Сю традицію піддержувано і на Заході (М. Суворов. „Слѣды западно-катол. ц. права", 204—5). Традицію сю заведено і до Устава В., — очевидно, з тих самих мотивів, що і всюди, як з моральних (певність, що найкраще „єпископу блюсти без пакости, ни умножити, ни умалити"), — так і з практичних — для кращого забезпечення зразкової міри від пропажи; до того ж у всіх тодішних краях торговиця звичайно одбувалася біля церков, і се робило зручним користування зразковою мірою та вагою

для перевірки. Сей звичай заховався ще в XIII ст.; в умовах смоленського князя Мстислава Давидовича з німецькими містами між іншим зазначено, що вагу належить перевіряти по тих зразках, що переховувалися в церкві св. Богородиці на горі в німецькій церкві. Таким чином, відповідність сього закона обставинам часу не викликає найменчого сумніву,

Але звертає на себе увагу те, що уступ про міру та вагу складає по свойому змісту цілком окрему точку, незвязану з попереднім законом про суд єпископський і навіть досить незручно розміщену в Уставі В. — між перечисленням обєктів і субєктів церковного суду. Се дає підстави до здогаду, що сей закон, складений окремо та, можливо, і в інший час (як і закон про десятину), заведено до Устава В. вже дальшими редакторами Устава (як, правдоподібно, і уступ про десятину).

В кінці Устава В. міститься закляття на тих, хто „преобидить нашь устав“, — власне порушить права церкви що-до суду, у зазначених в Уставі межах, та що-до прибутків церковних од суду. В українських редакціях Устава те закляття має формулу коротку: „аще кто приобидить нашь устав, какоже уставиша святіи отци, таковым непрощеным быти от закона Божія, горе собѣ наслѣдують“. В ширших великоруських редакціях до сього ще додається: „а своїм тіуном приказываю суда церковнаго не обидѣти и с суда давати 9 частіи князю, а 10-я святѣй церкви. А кто пообидить суд церковный, платити ему собою, а пред Богом тому же отвѣчати на страшнемь судѣ пред тмами ангел, идѣже когождо дѣла не скрыются, благая или злая, идѣже не поможеть никто же кому, но токмо правда избавить от вторыя смерти, от вѣчныя муки, от хрещенія неспасенаго, от огня негасимаго; Господь рече: в день месть вздамь сдержащим неправду в разумѣ, тѣх огнь не угаснеть и червь их не умреть, створшим же благая в жизнь и в радость неизреченную, а створшим злая в въскрешенье суда, имже, рече, неизмолим суд обрѣсти“. В кінці знов, після переліку церковних людей та установ, додається: „кто переступит си правила, якоже есмы управили по святых отець правилом и по пьрвых царств управленью, кто иметь преступати правила си или дѣти мои или правнучата или в котором городѣ намѣстник или тіун или судья, а побидять суд церковный, или кто иный, да будуть прокляти в сій вѣк и в будущій семію зборов святых отець вселенскых“.

Автентичність самого закляття на тих, хто „преобидить нашь устав“, цілком правдоподібна. Літопис свідчить про аналогічний факт: установивши десятину для церкви Богородиці, князь Володимир „положи, написав, клятву в церкви сей, рек: „аще кто сего посудит, да будет проклят“. Через те видається нормальною в Уставі формула закляття приблизно така, яку читаємо в українських та в коротких великоруських редакціях. Щож до формули закляття в ширших редакціях Устава, яка спершу перериває текст у середині, а опісля знову повторюється в зміненій формі на за-

кінченню устава, то її з цілковитою певністю треба вважати за твір пізніший. Перша частина закляття міститься після переліку судових справ, що належать до компетенції церковної та дають певний прибуток церковній скарбниці. Коли завважити, що саме сей уступ в Уставі мав найбільше материяльне значіння для тодішнього єпископату, в переважній більшости грецького, то, можна думати, що саме після сього уступу і вмістили свою формулу закляття тодішні редактори першого нашого церковно-державного акту, якими були, безперечно, єпископи ж грецькі. Як за часу володимирового церковним прибуткам не загрожувала яка-будь поважна небезпека, то ледве чи була та формула дуже широкою. Але обсяг суду церковного, так широко накреслений в Уставі В., з часом мав скорочуватись, і се власне й було причиною, через що поширилась формула заляття в Уставі та й взагалі почала розвиватися література заклять на „преобидящих церкви Божія“.

Проф. Голубинський стоїть на іншому погляді що-до меж компетенції церковного суду за часу Володимира В., порівнюючи з дальшим часом. На його думку, компетенція церковного суду, на початку вузша, вже опісля поволі поширювалася—аж до часів московських. Сю свою думку проф. Голубинський не арґументує з властивою йому докладністю, і трудно з нею погодитись. По суті річи, на зорі у нас християнства, коли ще живий був приклад цілковитої компетенції церковного суду для київської християнської громади, коли „ласкавий князь“ з найбільшою увагою ставився до духовенства, — позиція духовенства була далеко ліпша, ніж опісля, коли нова віра стала у нас звичайною річю і на чергу дня для влади серед інших життєвих буденних інтересів стало бажання збільшити свої прибутки за рахунок церкви,—почала виявлятися передбачена ще першими редакторами Устава тенденція „преобидити суд церковний“. Тоді починається боротьба між двома сторонами, в якій духовенство мало в своїх руках лише одну зброю, досить на ті часи дійсну: поклик на кару Божу. З тих причин і мотивів виникають цілі літературні твори, що, засвоюючись якій авторитетній церковній людині чи установі, загрожують тяжкими духовними карами тим, хто порушує інтереси духовного стану. Звичайно в Кормчих т. зв. софійської редакції міститься апокрифічне „Правило св. отец 5-го събора о обидящих церкви Божія и священыя власти их“ з погрозами Божою карою, дуже що-до характеру подібними до тих погроз, які читаємо у великоруських редакціях Устава В.*). Очевидно, формула закляття в сій

*) „Иже бо кто явится неистовствуя на святыя Божия церкви и на священыя власти их... беззаконно отъимая села и винограды... или суды всхищати церковныя (и) оправданія... Четверицею да въдасть паки вспять церковное. Аще ли саном гордящіися негодовати начнуть нашего повелѣнья, истинному правилу непокорящеся святых Отець, в какомь сану ни буди в вас, или воевода, воеводства чюжь, или воин, воиньства чюжь. Паки аще велым негодованьем начнут негодовати, забыв вышній страх, оболкъшеся в бестудье, повелѣваеть наша власть тѣх огнемь сжещи: домы же их святым Божым

редакції і єсть такий самий аналогічний твір—в оборону порушеної церковної позиції в перші століття після-володимирового часу. З дуже різких і прикрих виразів сеї спеціяльної літератури можна бачити, що боротьба була з обох боків дуже гостра. Видно також, що агресивною стороною в сій боротьбі була світська влада. Той тон ламентацій та гіркої образи, яким перейняте, напр., „Правило св. отець“, свідчить, що духовенство займало позицію оборонну, що воно змагалося лише задержати в своїх руках те, що давніше йому належало. Тому трудно згодитися з думкою проф. Голубинського („Ист. р. ц.“, І. І, 415—419), що обсяг церковного суду, не широкий з початку, поширювався опісля — аж до часів московських. Переможці не говорять тоном таких ламентацій, які читаємо в „Посланії“, в „Правилі“ та в наведених уступах Устава В.; так говорять лише переможені та покривджені, в усякому разі не ті, що нового бажають, а ті, що воліли б хоч старі свої позиції задержати.

Дуже характеристично, що в українських списках Устава редакція закляття надто коротка,—очевидно, відносини між владою та церквою у нас не вимагали якихсь екстравагантних застережень. Натуральним стає припустити думку, що ся редакція близька до оригіналу. Поширення редакції закляття та загострення її тону викликалися умовами, що виникали з відносин між владою і церквою на великоруській території. Дійсно, маємо що-до сього дуже характеристичний документ вже з XIII ст. — вже згадуване послання володимирського єпископа до неназваного по імени князя, сина Олександра Невського; своїм тоном послання се як раз відповідає „Правилу св. отець 5 собора“ (надруковано в „Памятн. др.-рус. канонич. права“, І).

З приводу Устава кн. Володимира виникла досить широка література, що не стільки досліджує річеву суть сеї памятки, скільки намагається розвязати питання її автентичности. Перший завязок тої літератури бачимо вже в початку XVII ст. у відомому творі нашого полємиста Захарія Копистенського — в „Палинодії“: „а што в росских нѣкоторых писмах находится,—каже він,—якобы Володимер мѣл взяти митрополита от Фотія Патріархи, теды разумѣл бым, иж з омылки Сергія зовут Фотіем, для того, иж он з роду Фотія ишол (як о том припоминает Зонара), люб теж для того, иж першое оное частное, то есть нѣкоторых росов крещеніе, было за царя Василія Македона и за Фотія Патріархи, от которого на той час, без вшелякой вонпливости, даный был якій святитель“ („Памятники полемической літературы“, І, 1008). Той самий старий закид, що пояснював його ще Копистенський, висуває знову майже через двісті літ російський історіограф Мик.

церквам вдати, ихже обидѣша. Аще ли самый вѣнець носящій тоя же вины послѣдовати начнуть, надѣющися богатствѣ и благородствѣ, а иставаго не родяще и не отдавающе, еже обидѣша святыя Божья церкви или монастыри прежереченою виною да повини будуть; по святых же правилѣх да будут прокляти в сий вѣк и в будущий“ („Памятн. др.-р. канон. права“).

Карамзин. „Сей устав, — каже він, — фальшивий, і ось доказ: там Володимир пише, що патр. Фотій дав йому першого митрополіта Леона; а Фотій помер на 90 літ до сього великого князя“... „На щастя для правди та й для нас, — додає він у примітках до Устава, — автор не знав византійської хронології: інакше старинність стилю могла б увести в блуд самих знавців, і ми засвоїли б тоді Володимирові твір якогось ченця“. До сього арґументу Карамзин додає ще й другий — про фальшивість постанови Устава про надання церкві права суда в справах спадкоємних (про що ми вже згадували давніше). Після докладної полємики в обороні автентичности Устава В. (в ній приняли участь митр. Євгеній в „Описаніи Кіево-соф. собора“, барон Розенкампф в „Обозрѣніи Кормчей“) виступив проти його автентичности Рейц, виставляючи, як арґумент для того, невідповідність наказів Устава В. тодішньому станові церкви: за часів Володимира не було ще тих установ і осіб, про які згадується в Уставі, та й взагалі в сей час було ще дуже мало духовних осіб, суд над якими засвоює Устав митрополітові, єпископам та їх намістникам*). Сі останні закиди влучно збив К. Неволин, який взагалі дуже уважно поставився до нашої памятки і присвятив їй досить широкі уступи в своїх працях (VI, 270—295). Після митр. Макарія та проф. Бєляєва, які підсумували і обґрунтували всі докази автентичности Устава В., автентичність сього Устава вважалася вже за доведену, і окремі вчені ріжнилися між собою лише поглядами про те, яку редакцію Устава вважати за певнішу його основу. З новим запалом відновилася наукова полємика з приводу Устава В., коли р. 1880-го появилася „Исторія русской церкви“ проф. Є. Голубинського, який заявив, що „всупереч нинішним гарячим та негарячим оборонцям автентичности уставів зо всією рішучістю треба вернутися до думки Карамзина, що то — неавтентичні устави чи грамоти, а новітніші сфальшовані твори“. Він повторює попередні арґументи проти автентичности Устава В., висуває й нові і знаходить співчуття серед інших учених. Проф. М. Суворов дальше розвиває думку про сфальшованість Устава В. і намагається установити навіть час такої фальсифікації, а саме — кінець XIV ст.**). В новіший час справі автентичности Устава В. присвятили увагу проф. Д. Самоквасов***) та проф. О. Павлов****). Проф. Самоквасов дає найбільш повний аналіз арґументів pro і contra автентичности Устава і приходить до висліду, що „першим законом, який визначив відносини християнської церкви в Росії (sic!) до держави, установив церковну десятину та визначив сферу справ і осіб, під-

---

*) „Опыт исторіи Рос. Госуд. и Гражд. Законов“, в перекладі Морошкина. За К. Неволиним, VI, 274.

**) „Слѣды зап.-катол. церк. права в памятн. древне-русскаго права“.

***) „Курс лекцій по ист. русскаго права“.—„Первое“ та „Второе“ дополненіе к курсу лекцій.

****) „Курс церковнаго права“.—„Мнимые слѣды“...

судних церковному суду, був Устав Володимира, доповнений Уставом Ярослава".

На інший ґрунт ставить справу проф. О. Павлов, одділяючи питання про походження од питання про послідовну формацію тексту Устава, як писаної памятки. „Учені, що вирішали питання про походження уставів Володимира та Ярослава в тому чи іншому напрямі,— каже проф. О. Павлов,—не брали на увагу, що писані старовинні памятки, як сі устави, можуть бути автентичні **з літературної** сторони, неавтентичні з **формальної**. Себто, вони можуть містити в собі правні норми, що дійсно належали тим законодатним авторитетам, яким засвоює їх даний памятник, але самий писаний виклад сих норм може бути ділом іншої руки, сучасної чи дальшої". Свою думку проф. Павлов пояснює таким прикладом. Відома стаття „Р. Правди": „по Ярославѣ же паки совокупившеся синове его Изяслав, Святослав, Всеволод и мужи их..., и отложиша убіеніе за голову, но кунами ся викупати", — безперечно містить в собі автентичну постанову Ярославичів; але запис сеї постанови, заведений до збірника „Правди", очевидно, належить не самим Ярославичам, а якійсь невідомій особі, можливо—одному з тих мужів, що брали участь у раді Ярославичів. „Нехай церковні устави, — додає проф. Павлов,—говорять про своїх князів не оповідальною мовою „Правди", себто—не в третій особі, а примушують їх говорити од своєї власної особи: „се яз князь великий такий"; та коли історична критика знаходить у законодатних річах того чи іншого князя що-небудь таке, чого вони сказати не могли, то вона повинна ставитися до тексту обох уставів так само, як і до тексту „Правди", себто бачити в сім тексті лише стороннє та дальше свідоцтво про законодатну діяльність Володимира та Ярослава".

Вище ми зазначили велику потребу Володимирового часу в такім законі, що повинен був ясно окреслити становище нового духовного стану в державі і відносини нової християнської церкви до держави. Неможливість механичного перенесення грецьких каноничних норм до цілком неподібних умов нашого релігійно-національного життя так ясно і катеґорично підкреслює нагальну конечність у нас своєрідного церковного закону в тім часі, що коли б і не мали ми писаної памятки з того часу, то з логіки історичного думання мусіли б припустити, що такий акт дійсно мав бути. І коли одволіктися думкою од тої памятки, яку маємо, то не може не звернути на себе уваги той факт, що про всі справи і суди, які передано в Уставі В. духовенству, крім лише небагатьох, нічого не говориться в „Руській Правді"— в тій юридичній памятці, що, хоч і з певними умовами, вважаємо її за акт автентичний. Отже потреба закону про церковний суд, безперечно, була; основний акт після Володимирового часу про судові справи нічого про церковний суд не говорить; се примушує думати, що був якийсь інший закон, що спеціяльно трактував про справи церковного суду.

Не згадує про ті закони і літопис, хоч наводить умови русів із греками, згадує про закони з приводу десятини та з приводу кари на розбійників. Але так само не згадується в історичних наших памятках і про інший, ще важніший і популярніший юридичний акт—про „Руську Правду“, що теж дішла до нас у рукописах неавтентичних та у варіянтах ріжнородних. Всі ті історично-правничі документи, які наводить або про які згадує літопис, звязані в його оповіданню або з ріжними подіями великого національно-ґероїчного значіння (умови з греками), або з заведеним до літопису фактом визначного церковного будівництва (десятина Богородичній церкві, названій Десятинною), або мова була про сам по собі інтересний у минулому, та вже перемінений факт поступовання християнського князя що-до смертної кари. Видання церковних Уставів Володимира та Ярослава, так само як і „Руської Правди“ Ярославової, були фактами, хоч по внутрішній суті своїй дуже великими, але з погляду тогочасного історичного оповідача тим більше натуральними для наших перших князів, що всі ті документи за часів літописця були для всіх загально відомі. Походження сих актів, що роґулювали справи буденного життя тогочасних людей, не звертало на себе спеціяльної уваги тодішніх історіографів, що звичайно в меншій мірі фіксували факти життя внутрішнього, ніж зовнішнього. Про ту буденну, хоч і великої ваги, творчу роботу князя Володимира В. літопис подає лише таку загальну увагу: „бѣ Володимер любя дружину, и с ними думая о строї земленѣм, и о ратѣх, и уставѣ земленѣм“ (Лавр. літопис під р. 6504). В сій загальній формулі потонули безслідно такі великі акти державної праці нашого першого християнського законодавця, як Церковний Устав, так само, як не знайшов відгомону на сторінках літопису акт і ширшого державного значіння — Руська Правда Володимирового сина*).

Не згадується про Устав В. і в одній з старших та певніших удільно-княжих грамот—у грамоті смоленського князя Ростислава Мстиславича 1150 р., і се звичайно вважається (проф. Є. Голубинський, I, I 339) за доказ непевности Володимирового Устава. Але ж те промовчування грамоти князя Ростислава смоленського про Устав В.—цілком зрозуміле з мотивів, так би сказати, тактичних. Ся грамота окреслює межі церковного суду вузче, ніж вони окреслені в Уставі В.; то чи ж міг князь Ростислав покликатися на такий документ, де судові права церкви зазначалися ширше? Розуміється, ні, бо се зводило б його на становище „преобидящого“ суди церковні. Тому сей князь і не згадує про Устав В., хоч фактично ним, очевидно, користується: перелік справ, що належать до духовного суду, нагадує аналогічне місце в Уставі В., а згадуючи про людей церковних, грамота кн. Ростислава не подає їх кон-

*) Цілком слушно з сього приводу висловився ще митр. Євгеній: „Об уставѣ сем не упомянул преп. Нестор, можетъ быть, потому, что оный, яко церковное постановленіе, в дѣйствіи повсюду бывшее, в его время и без напоминанія всѣм было извѣстно; а до нас дошло оно во всѣх почти славянских списках Кормчей книги“ („Описаніе к.-соф. собора“, додаток 2).

кретної номенклатури; такий спосіб викладу юридичного документу можливий лише в тім випадку, коли по-за тим документом існує якийсь загальний та загально-визнаний закон, що містить у собі відповідні подробиці.

Ясніші натяки що-до того загального закону бачимо в грамоті новгородського князя Святослава Ольговича (1137 р,), яка починається словами: **„Устав, бывшій прежде нас в Руси от прадѣд и от дѣд наших**: имати пискупом десятину от даней и от вир и продаж, что входит в княжь двор всего; а здѣ в Новгородѣ, что есть десятина от даній обрѣтох **уряжено прежде мене бывшими князи**“. Тут виразно вказується на загальний закон, що вже істнував тоді і був загально відомий. Треба при тім завважити, що всі сі закони маємо в памятках половини XII в. — менче як у півтора століття після Володимирового часу та значно давніше від того часу, до якого можна засвоювати найстарші списки Устава В.

Аналогічну виразну вказівку про існовання загального попереднього закона про суди церковні маємо в памятці XIII віку — в „Посланії“ невідомого володимирського єпископа до місцевого князя (неназваного іменем сина Олександра Невського). Церковні суди тут перелічуються автентичними словами Устава В. *), а наприкінці сказано: „то все суды церковные **даны** законом Божіим, прежними цари и **великими нашими князы**“ (Памятн. др.-р. права, I). Се „Посланіе“ міститься у списку чудовської пергаменної Кормчої (та й інших) слідом за „Поученіем к попом“, яке появилося, безперечно, не пізніше кінця XIII ст. А в сей час церковно-судні права церкви формулються так близько до відомого нам тексту Устава В., немовби текстуальні витяги з нього, і самий обсяг церковного суду, про який в „Посланії“ говориться вже як про факт давнього часу („прадѣды и дѣды“), так само близько відповідає даним Устава В.

Таким чином, старші памятки, що трактують справу церковного суду, полишають цілковиту певність, що в перші часи нашої християнської державности вже був у нас основний загальний закон про церковний суд, яким законом вже користувалися автори сих памяток. Як бачили ми, де-які з тих памяток навіть дають безпосередні чи, що-найменче, побічні вказівки, що першими у нас церковними законодавцями були найстарші християнські князі наші. Отже, при сих умовах, натурально думати, що коли до нашого часу не заховалося інших церковно-законодатних актів з іменами тих князів, крім Устава кн. Володимира (та ще Устава кн. Ярослава, про який мова буде далій), то в справі визнання автентич-

---

*) „Роспуст, смильное, оумыканіе, пошибанье, заставанье, промежю мужем и женою чьто будет рѣчь о животѣ, вѣдовство, зелье, оуреканье бляднею и зельи, еретичество, зубоѣжа, иже отца или матерь бьеть сын или дчи, братья, или дѣти тяжються о задници, церковная татба. То все суды церковныя, даны закономь Божиимь и прежними цари и великими нашими князи: князю и бояром и судьям в тѣ суды нельзѣ вступатися“.

ности тої памятки, крім певних ознак самого рукопису, в якім вона заховалася, найбільшу ролю має питання, чи відповідає та памятка духові й характерові Володимирового часу.

Наша спроба аналізу змісту Устава В., на наше переконання, дає катеґорично-позитивну відповідь на се питання. Виключаючи ті елементи тексту Устава В., які ми вже почасти зазначили, а подрібніше скажемо про них далі, решта Устава В., власне його частина про суд церковний, правдоподібно, уявляє те, що мав і міг скласти перший у нас християнський законодавець у конкретних умовах тодішнього нашого державного і церковного життя. Перед ним стояло завдання в першу чергу передати до компетенції новопоявленої ієрархії родинні справи новоохрещеного народа, ті справи, де потрібні були для його в сей час не лише суд, але й певний провід для витворення та засвоєння нового, християнського погляду на родину та родинні відносини. Так само і одночасно мав він передати до рук духовенства справи, що виходили з неясного, непевного чи хибного розуміння нової релігії,—справи релігійних забобонів та порушення святости релігії й релігійного чуття. Поруч із сим належало ясно окреслити межі тієї нової церковної сфери, до якої стали з інших шарів тодішньої громади входити члени або для певно призначеної діяльности в церкві або для захисту й опікування в ній—з огляду на її моральні та благодійні завдання. Всі сі проблєми, які можна було перевести й доконати тим актом, що дійшов до нас з назвою Устава В., — доконано, на наш погляд, з тією мудрою творчістю, яка так характеризує державну діяльність наших перших християнських князів. В церковному законі перший наш християнський законодавець здолав поступитися певними княжими прерогативами в судових справах на користь ширших державних інтересів, інтереси материяльного характеру підклонити вищій державній ідеї — ідеї розвитку нової християнсьної культури в цілях ширшого поступу державно-національного.

З якою державною далекоглядністю, за тих нових обставин, та з якою мудрою практичністю виконано ті трудні завдання, що стояли перед нашою першою християнською владою, найкраще свідчить те дійсне значіння Устава В., яке мав він для церковного законодавства дальших століть. Навіть рішучі неґатори автентичности Устава В. мусять визнати, що сей Устав „не був просто літературною памяткою, а мав безперечне та важливе практичне значіння“: „він дуже поміг йому (церковному судові) стало й назавше затвердитися в тих межах, що він засвоїв собі“ (Голубинський, „Ист. Р. Ц.“, I, I, 420). Цілком ясно, що фіктивний, сфальшованний акт не міг мати такого широкого авторитетного й практичного значіння. Проф. Д. Самоквасов, навівши факти юридичного потвердження Устав В. в дальші часи (князем московським Василем Дмитровичем в XV в., московським собором 1551 р.), при тім завважає: „коли прийняти здогад Карамзина про фальсифікацію Устава В. „якимбудь ченцем XIII в.“, то ми повинні прийняти також, що сеї фальсифікації одночасно було доконано

в трьох краях старої Руси — в землі новгородській, в землі володимиро-волинській і в землі суздальській — та що вона дістала силу загального закона руської землі, визнана князями, митрополітами та єпископами, — що здається неможливим... Прийнявши за Карамзином, Рейцом, Голубинським та інш. фальшивість церковних Уставів Володимира та Ярослава, ми повині були б погодитись і з неможливою гадкою про спільну участь у сій фальсифікації князів, митрополітів, єпископів та літописців" („Дополненіе к курсу лекцій по ист. рус. права"), та ще й—додамо вже од себе — з мотивів цілком протилежних, що взаїмно себе виключали.

Ми вже почасти зазначили погляди учених на ріжні редакції Устава. Більшість учених, починаючи з митр. Євгенія Болховитинова, поділяють ті редакції на коротку й широку. Митр. Макарій вбачає три редакції — коротку, середню й широку, вважаючи сю останню за найпевнішу, себто за найблизшу до орігінала, як через те, що вона заховалася в найстарших списках, так і тому, що „особливости, якими визначається ширша редакція, порівнюючи з середньою та короткою..., цілком відповідають часові походження Устава В." („Истор. р. ц., т. I). Інші вчені, що трактовали сю справу в тому ж напрямі позитивному, визнавали, навпаки, що найбільш близька до оригіналу — редакція коротка, при чому за коротку вважалася редакція, яку митр. Макарій називає середньою (короткою ж редакцією називає він ріжні пізніші недоладні скорочення ширших списків). „Ширша редакція, — каже К. Неволин, — належить до близшого до нас часу і виникла через поширення короткої редакції. При сім поширенню коротку редакцію було доповнено в ріжних місцях зовсім новими постановами, або пояснено іншими, які по свойому змісту хоч може вже і входили в коротку редакцію, але тепер були ясніше висловлені, щоб запобігти можливим непорозумінням" (VI, 294). Так само проф. Владимирський-Буданов уважає, що лише коротку редакцію можна з якоюсь певністю засвоювати св. Володимирові, а ширша редакція, без сумніву, не належить йому" („Хрестоматія по ист. рус. права", в. 1, 217). А проф. Сергеєвич зовсім не визнає можливим, за нинішних даних, вирішити, яка саме редакція в більшій мірі автентична („Лекції и излѣдованія", 158).

На нашу думку, не можна справу певности тої чи іншої редакції вирішати таким механичним способом — в залежности од її ширшого чи коротшого обсягу. Ні одна редакція не може вважатися за певну, чи остаточно непевну (крім хиба зовсім попсованих). Як ще завважив цілком слушно митр. Євгеній, у всіх редакціях єсть однакова основа, яку треба вважати за автентичну. Ту основу дальшими переписувачами змінювано в усіх редакціях. В ширшій редакції більше додавали те, що вважали за потрібне з огляду на новіші практичні потреби. Напр., для авторитетнішої оборони прав церкви додавався спеціяльний вступ із зазначенням конкретних обставин, що підкреслювали походження від так авторитетної особи князя Володимира В.; для тієїж цілі посилювалася

та поширювалася формула закляття на тих, що кривдили суди церковні. Поруч із тим, які малися на меті практичні потреби од тих юридичних збірників, що переписувалися, — до основного тексту тих чи інших юридичних актів, в тім числі і до У. В., додавалися ті чи інші правні елементи, що з часом наростали із звичаю, з практики чи навіть з інших юридичних актів*). Рівночасно з інших списків виключалося те, що під впливом нових звичаїв та практики поволі тратило своє значіння. Ся подвійна робота—поширювання та скорочування—провадилася паралєльно і в тих самих редакціях, міняючи їх в ріжних напрямах.

Мінявся не лише зміст, але й сама мова старовинної памятки. З наведеного у-горі аналізу тексту Устава можна вбачати в тім тексті лєксичні залишки о-стільки архаїчні (напр., „смильное“, „заставанье“, „пошибанье“ та інші), що не були вже зрозумілі для переписувачів в кінці XIII—XIV вв. Тому сі самочинні кодифікатори так і поперекручували мову памятки, аж тепер неможливо дорозумітися дійсного значіння тієї первісної термінології; ся термінологія, що за часів Володимира вперше складалася для нових розумінь християнської культури, очевидно, була опісля основно перетравлена або й зовсім одкинута живим організмом мови. Вже і в найстарших списках Устава В. бачимо новітні терміни, що заміняли собою терміни початкові, старовинні, які вже не добре розумілися і замінялися в життєвому вжитку такими, напр., новотворами, як „слобода“ або навіть „свобода“ — в значінню колєктивної осілости, що користується певними пільгами. Ся термінологічна та й ширша взагалі лєксична заміна провадилася без яких будь фальсифікаційних тенденцій, а „ничесоже сумняся“, цілком свідомо, бо ті списки Кормчих, в яких знаходимо Устав В., призначалися для практичного вживання і мали бути в найбільшій мірі зрозумілими для сучасників—перш за все що-до мови.

За тих змін, що їх викликала зміна історичних та побутових обставин і навіть зміна самої мови, безнадійно було б братися за реставрацію оригінального тексту Устава, — принаймній, поки не маємо критично виданих українських текстів Устава. Можна зазначити лиш головніші точки тих змін та відповідної реставрації. На підставі сказаного давніше ми уважали б за пізніші додатки: 1) передмову з її компромітуючим анахронізмом що-до особи патр. Фотія; 2) поширене та подвійне закляття на „обидящих“ суди церковні; 3) можливо — уступ про десятину; 4) де-які

---

*) В пізніших списках Устава, переважно XVII—XVIII ст. (у проф. В. Бенешевича—ґрупа М), до церковної компетенції заводяться і такі справи („А се управа и разсуды и суды церковныя святительскія“): „Вѣнчаніа, молитвы, обручаніа... и аще долгое время не крестят дѣтей своих... ни во что же полагающих великіи пост... постящихся в суботу и в недѣлю и в прочіи разрѣшеныа дни, не постящихся в великую суботу и прочим повелѣным постом ругающимся, не ставящих на церкви креста, воздвизающих церкви без благословеніа святительскаго,... аще кто от освященных, без благословеніа и повелѣніа или от чюжаго предѣла пришед, служить священнаа“...

окремі точки в перечисленню компетенції церковного суду та складу людей церковних; 5) можливо—хоч уже в менчій мірі,— уступ про догляд за мірою і вагою. Але й поза тими корективами решта тексту Устава, що може вважатися за його правдоподібну автентичну основу, має значні варіянти, що в більшій чи менчій мірі ріжняться між собою. Численність і ріжнородність списків Устава В. не порушує факту автентичности самої основи його; се, як завважав ще К. Неволин (VI, 294), свідчить лише про те, що Устав переписувався з тими змінами, які вимагалися потребою практичного його вживання. Таким чином, поза всіма змінами тексту Устава В., сама основа його остається автентичною.

Ми всеж повинні застерегтися, що розуміємо автентичність основи Устава В. не зовсім так, як розуміє її проф. О. Павлов, що визнає Устав В. за „автентичний з материяльної, та неавтентичний з формальної“ сторони і тому гадає, що памятка ся „склалася з приватних та, певніше, ріжночасних записів про автентичні розпорядження св. Володимира у справах церковних“. Як би за примітивний не вважати державний апарат за часів Володимира В., в кожному разі така важлива законодатна памятка, що реґулювала відносини між церквою та державою, могла бути зафіксована більш офіціяльним способом, ніж прості, приватні, що загально не обовязували, записи. Літопис свідчить, що закон менчого значіння, в якому було заінтересоване юридично освічене духовенство,—закон про десятину—був оформлений в певний акт офіціяльний та урочисто положений на сховок до Десятинної церкви. Фактична можливість для своєчасної писаної фіксації закона була цілковита. „Коли існували перед Володимиром значніші християнські громади, — каже проф. М. Грушевський, — то мусіли бути завязки школи і книжности“ („Іст. Укр.-Руси“), — мусіли бути книжні та письменні люде, що служили християнському князеві в його державних потребах, особливо в тих, що належали до справ християнської церкви. Тим більше в сім випадку могли допомогти йому і навіть були в тім безпосереднє заінтересовані такі досвідчені в сих справах правники церковні, як тогочасні єпископи, зроду греки, яких було тоді найменче 5—6. Дальші ріжночасні записи в Уставі Володимировому появлялися вже додатково — з тим приблизно змістом, як се вже згадувалося, та з тим правдоподібно походженням, як се уявляє проф. Павлов про заведення умови Ярославичів до кодексу Руської Правди; але сама основа Устава не могла повстати в формі приватного запису. Вже син Володимирів залишає по собі великий писаний кодекс судовий, а ще через яких сто літ навіть князі окремих уділів не вбачають іншої, як офіціяльний акт, форми для зафіксовання своїх правних відносин до церкви. Тим з більшою певністю можна се сказати про великого князя київського, про особу Володимира Великого, який мав прецеденти важних офіціяльних актів в умовах його предків із греками та в широких зносинах своїх із закордонним світом, розуміється, засвоював практику закордонних порядків; який, по літописові, так кохався в книжній та

взагалі письменній справі. Виходячи з сих міркувань, можна натурально прийти до висновку, що, видаючи розпорядження, про сталість якого не могла не подбати тогочасна ієрархія, законодавець мав надати тому розпорядженню форму писаного закона. Первістні його фрагменти, як стерті, збиті та перемішані камінці старовинної мозаїки, ми й маємо в пізніших редакціях „Устава святаго князя Владимира, крестившаго русьскую землю, о церковных судѣх“.

2.

Церковний Устав кн. Ярослава Мудрого.

Устав Володимира В., маючи для себе основу в церковному кодексі вселенської церкви, подав спробу пристосувати сей чужоземний кодекс до обставин національного життя новоохрещеного народу. Але в першому нашому церковному уставі таке завдання виступає ще досить невиразно. Тут лише почислюються церковні люде та переступи, що належать до суду церковного, порівнюючої ж міри ріжних злочинів та кар за ті чи інші злочини тут не означено, так само як не означено й міри участи в церковному суді елементів церковних та світських. Очевидно, на сьому не могла спинитися національна рецепція византійського церковного права; потрібні були певні самостійні кроки в сім напрямі. Перш за все належало установити самі норми карні за переступи в сфері церковного права, бо як в сфері цивільній, так і в сфері церковній національна практика однаково не визнавала карних жорстокостей права византійського.

В церковному уставі князя Ярослава карні норми за переступи закону вже установлено, і тут бачимо, як самостійно перетравилася стара поганська практика та сполучилася з правною новиною норм християнських. Дуже характерна з сього погляду заміна в Ярославовім Уставі фізичної кари, властивої византійському законодавству, системою грошевих викупів—вір і продаж—на взір Руської Правди. Сама кара тут точно означена в залежности од стану осіб, що потерпіли од злочину, од стану злочинців та од самого характера злочинів. Таким чином, Церковний Устав князя Ярослава послідовно продовжує устав кн. Володимира та подробніше розкриває його і з сього погляду становить певний етап в розвитку нашого церковного законодавства.

Серед списків Устава князя Ярослава, які б не були між ними ближчі ріжниці, можна визнати дві головні редакції—московську (в російській науковій літературі вона називається „Восточно-русскою“) та українську (так звана „Западно-русская“). Не тільки історична доля, але й зміст та характер сих двох головних редакцій були ріжні, тому говорити про них треба окремо; маючи ж на увазі простудіювати власне українську редакцію Ярославового церковного зякону, ми спинимося на московській його редакції лише остільки, оскільки се потрібно для нашої цілі.

Вказівки на устав, як на письменну памятку, що походить від князя Ярослава Мудрого, маємо ще в літопису. В де-яких списках початкового літопису після слів: „Ярослав, давь Новгородцам Правду и Устав, списах грамоту, и рече: „по сему ходите и держите, якоже списах вам“,—уміщено тексти: Руської Правди, Судебника царя Константина, Устава князя Володимира та Устава князя Ярослава.

Факт уміщення Ярославового уставу у збірках в звязку з наведеними словами свідчить, що традиція звязувала сю памятку саме з тим уставом, про який згадувалося в тексті літопису. Потвердження такої традиції на Московщині можна бачити і в такому, вже дальшому, зауваженню до літописного списку: „я князь великий Василій Дмитріевич, по совѣту с отцом своим митрополитом Кипріаном, нашедши старый Номоканон, управил по старинѣ о судах церковных, как управили прадѣд мой святой Владимир и сын его князь великій Ярослав“; запис сей належить до року 1402-го *).

Традиції, в такій загальній формі, про походження устава од вел. кн. Ярослава продовжуються на Московщині і далій: той самий запис знаходимо в Кормчих XV—XVI ст.; Московський собор 1551 р. також покликається на церковні устави перших християнських князів.

Увагу російських дослідувачів звертала на себе власне московська редакція устава князя Ярослава, українська ж редакція, навпаки, не користувалася їх увагою, наче б такої уваги не варта. На справді ж українська редакція — т. зв. „Свиток Ярославль“— має право на особливу увагу до себе і не лише тому, що вона заховалася на території свого безпосереднього походження, але й через те, що текст сеї редакції устава давніший та що потверджуючі сю памятку грамоти князів литовських та королів польських не залишають сумніву, що наша редакція устава була чинним правом української церкви в литовсько-польську добу, як традиція попереднього, більш давнього, часу.

Першу згадку про нашу редакцію устава кн. Ярослава маємо в грамоті литовського князя Юрія Семеновича Лингвеневича Онуфрієвському манастиреві 1443 р.; установлюючи непідсудність сього манастиря ні митрополітові, ні місцевому єпископові, князь писав: „а владика, который коли буде єпископію мстиславську держати, то тому владиці того архимандрита онуфрійського не судити ані рядити: коли кому буде до нього яке діло, лише нам самим того архимандрита онуфрійського судити. А буде владиці до його справа духовна, лише нам самим разом з владикою того архимандрита доглянути. А владичним десятникам та городським інших людей манастирських в духовних справах не судити, ані рядити і дітських не посилати, і не приймати на вла-

---

*) К. Неволин. Полное собраніе сочиненій, VI, 312; Д. Самоквасов. Дополненіе к курсу лекцій, 83.

дику грошових кар, що в **свитку Ярославовому** стоїть („и вин не имать на кладику, што в свитку ерославли стоит"), судити й рядити, і кари накладати в духовних судах на тих людей манастирських самому архимандритові, який буде служити у св. Онуфрія" *). Отже згадується тут акт кн. Ярослава, в якому почислено церковні суди та штрафи з них на користь владики; сі штрафи князь Мстиславський надає, замісць владики, архимандритові свого манастиря **).

Дуже глуха згадка тут про „свиток ерославль", як про щось загально-відоме, свідчить, що в половині XV ст. ся памятка була у нас знана й популярна, бо про неї завважається, як про щось відоме загально. З інших актів можемо догадуватись, що популярність сеї памятки сягає значно глибше в минуле. В грамоті польського короля Сигизмунда I р. 1511 київському митр. Йосифові Солтанові та всім православним єпископам згадується, що митр. київський і галицький і всієї Руси Йосиф з єпископами та гетьман князь Константин Острожський з другими князями й панами грецької віри подали королеві грамоти його попередників: Витовта, Казимира III та Олександра, які ствердили за православною церквою в межах литовсько-польської держави духовні права, що з початку руської церкви належали митрополітові та єпископам згідно з „уставом духовним грецьким, себ то номоканоном східньої церкви". Згадані великі князі й королі, говориться в грамоті, „ствердивши сі духовні права їх грецької віри, розправи й суди церковні своїми грамотами, доручили їх митрополітові київському і всієї Руси та єпископам на вічні часи, а правителям градським і земським та всім взагалі світським начальникам римської й грецької віри у всі духовні розправи й діла входити заборонили". Король Сигизмунд I, слідом за своїми попередниками, потверджує те саме, „weyzrzawszy w ich prawa duchowne pisane, które z początku wiary ich postanowione y im dane" ***). З сих грамот видно, що литовські князі і польські королі, уже починаючи з Витовта, себ то з кінця XIV та початку XV ст. (в усякому разі—не пізніше грамоти московського князя Василя Дмитровича) потвержували судні права митрополіта й єпископів, основані на грецькому Номоканоні. Ми не маємо грамот Витовта й Казимира, але можна думати, що грамоти сі мали однаковий зміст з грамотою великого князя литовського Олександра Казимировича 1499 р.,

---

*) Акти, относ. к исторіи Западной Россіи, I, 43; грамота Юрієвого сина — кн. Івана Юрієвича Лингвеневича — буквально повторює грамоту батька (83).

**) З сього видно, що і в XV ст. удільні князі фактично зміняли чи по своїй уподобі прикладали до місцевих обставин церковні устави так само, як бачимо се ще у XII ст. (Уставна грамота Ростислава Смоленського).

***) Бѣлорусскій Архив древних грамот, I, № 6. Дальше потвердження церковних прав бачимо в грамотах королів Степана 1585 р. та Сигизмунда III 1592 р. про те, щоб світські начальства не судили духовних православної віри осіб, не розпускали б шлюбів та не дотикалися церковних і власних маєтків духовних осіб (Бѣлорусскій Архив, № 25).

що дійшла до нас, і по ній можемо догадуватись про зміст грамот Витовта й Казимира. Вел. кн. Олександер в своїй грамоті на імя нареченого київського митр. Йосифа та православних єпископів говорить, що митр. Йосиф клав перед ним **свиток прав великого князя Ярослава Володимировича,** списаний з прав духовних грецьких, себ то з Номоканону східньої церкви, і, на основі того свитка, ніхто од світських не мав би судити й рядити справ і доходів церковних і судів духовних. Задовольняючи прохання митрополіта і єпископів, князь ствердив своїм листом „тоє право, котороє жь выписано в Свитку Ярославли", наказав їм „судити и рядити, и дѣла духовныя справовати, и люди церковныя завѣдати" відповідно старожитним звичаям*). Самий „Свиток Ярославль", з якого виписано стверженe князем право, додано до грамоти.

---

*) „Во имя Божое, амин. Чиним знаменито сим нашим листом, хто на него посмотрит або чтучи его услышит, нынѣшним и потом будучим, кому будет потреба того вѣдати: клал перед нами нареченний Митрополит Кіевскій и всея Руси, Епископ Смоленскій Іосиф, список, то есть свиток прав великаго князя Ярослава Володимировича, которыежь он права духовные выложил с прав духовних грецких, то есть з Номоканону Восточное церкви, и тыи права в свитку выписал и заказал, абы тых дѣл и доходов церковных и судов духовных никто от свѣтских не смѣл судити и рядити, полешил вси тые дѣла духовные в моцы Митрополита Кіевскаго и всея Руси, хто коли будет Митрополитом, и теж в моц Епископов тых, которые суть под митрополіею вишереченного Кіевского... И бил нам чолом Митрополит Іосиф, абыхмо **тую уставу** великого князя Ярослава, то есть свиток, випись справ духовных грецких, ухвалу духовенства обычая Восточное церкви, нашим листом подтвердили; и мы, посмотрѣвши в тот **свиток Ярославли,** убачили есьмо, иж он вси справы духовные полешил во моц и справу Митрополиту и Епископом над подданными тими всими, которыи суть Грецкого закону, на вечныи часы з ласки нашое тое право, котороежь выписано в **свитку Ярославли,** потвержаем сим нашим листом нареченному Митрополиту Епископу Смоленскому Іосифу и всим епископом в отчине нашой, великом Княжествѣ Литовском и в панствах наших русских. Мает Митрополит Іосиф и по нем будучыи Митрополиты и вси Епископы, которыеж под Митрополею Кіевскою, судити и рядити и вси дѣла духовные справовати, христіанство Грецкого закону, подле тих прав выпису того **свитка Ярославля** на вѣчные часы. И приказуем, абы князи и панове нашого Римского закону так духовные, как и свѣтскіе, и теж воеводы и старосты, намѣстники, так Римского закону как Греческого, и тивуны и вси заказники, державцы по городом нашим и теж по мѣстом нашим, войтове, бурмистрове и радцы, тые, которые здавна от предков наших права мают Майборскіе, и теж ужо которым мы тые права немецкіе подавали и наперод еще которым иным мѣстом нашим тое право з ласки нашое дадим, кривды церкви Божей и Митрополиту и Епископом не чинили, в доходы церковныи и во вси справы и суды их духовные не вступалися; уже тые вишей писаные державцы наши не мают в тыи дѣла духовные вступатися, бо есьмо приказали Митрополиту и Епископом судити и рядити и дѣла духовные справовати и люди церковные завѣдати, **подлуг давного обычая** по городом и по мѣстом нашим... Теж свещеника Руского естьлибы хто соромотил або збил, так от Римское вѣры, как от Греческое, мает того дѣла смотрѣти Митрополит або Епископ, бо то есть суд духовный, и иныи вси члонки, которыи выписаны в **свитку Ярославли,** и в сем нашом листу, потвержаем на вѣчность Митрополиту Іосифу и потом будучим Митрополитом и всим под его Митрополею Епископом сим нашим листом; мают они тые духовные дѣла справовати **подле обычая своее церкви по давному"** (Акты, относящ. к ист. Зап. Россіи, I, 166; Сборник Муханова, № 69).

Таку ж грамоту, разом із списком „Свитка Ярославля“, дано і полоцькому архиєпископові Луці, 1503 р., 26 грудня, під заголовком: „Потверженье владицѣ Полоцкому порядков и справ, с канонов церковних выписаных через великого князя Ярослава Володимеровича“; але свитка при сій останній грамоті не заховалося.

Оскільки традиція давности Свитка та його чинність у нас були фактом дійсним, бачимо і з дальшого потвердження сеї памятки ще в кінці XVI ст. В першій половині XVII ст. учений автор „Палинодії“ Захарія Копистенський покликається на Свиток, коли оперував найбільш реальними для своїх противників аргументами, і Свиток має у нього значіння безсумнівно чинного права, що походить од „звичаю давного восточной церкве“, „от початку віри (на Україні) поданого“ *).

В Свитку, після короткої передмови, в якій князь Ярослав висловлює своє рішення, за порадою митр. Іларіона та єпископів, написати „сія номоканони и свиток“, щоб не порушалися („да не попираемы будут“) правила святих апостолів і отців, викладаються вряд, без зовнішнього поділу, постанови Свитка. Перш за все наказується, щоб всі єпископи підлягали каноничній владі митрополіта київського під загрозою деґрадації та позбавлення престолів („под изверженіем от сана и отринутіем от престол их“), а князі та інші владні особи мають не противитися сьому наказу, а допомагати („не супротивлятися, но пособляти“) під загрозою грошової кари на київську соборну церкву в розмірі двох тисяч рублів грошей широких; так само забезпечується карою в тисячу рублів грошей широких митрополича та єпископська компетенція над єпархіяльним духовенством („митрополья и епископская власть цѣла и нерушима да пребудет над всѣми презвитеры, в предѣлѣх их сущими“). Мирські судді та мирська влада не мають судити шлюбні справи та шлюбні розлуки („браку всякого чина людей да не дерзнет нихто судити, ниже розводити, от мірских властелей“) під загрозою кари в 500 рублів, — „сій бо суд есть епископскій“. Коли хто з бояр, маючи живу жінку, візьме собі іншу, а та друга жінка піде за його, „вѣдущи о женѣ его прежней, яко жива есть“, — то обоє підлягають карі в тисячу рублів грошей широких, мають розлучитися та приняти покуту; коли ж

---

*) Королі Владислав, Казимир, — пише Зах. Копистенський, — та „Александр, сын его, а перед ными Витулт, князь Литовскій, дали Руси и Литвѣ, христіанскую вѣру ведле церкве всходной вызнаваючим, привѣлеи и вольности, варуючи им, абы вѣчными часы в вѣрѣ своей без жадных перешкод зоставали так, як от початку увѣреня своего приняли, и абы (як пишет) ведлуг „Номоканону“ и „Свитку“ и закону греческого, и звычаю давного восточной церкве, оным от початку вѣрѣ их поданого, суды духовными вшелякіи отправовали; при том абы и митрополитове, и епископове ведлуг прав и канонов церкве восточной, рядили и справовали и владзу свою ростягали в духовных справах... Потом зась Зикгмунд кроль року... 1585 тыи привѣлеи през Витулта, кн. в. Литовского, и през Казимира и Александра кролев полских наданыи, потвердили“ (Русская Историч. Библіотека, IV, 1033 — 1034).

покажеться, що хто з простих людей живе без законного шлюбу („обрящется живя в брацѣ беззаконном“), то єпископ карає такого грошовою або іншою карою, розлучає їх співжиття, відновивши перший шлюб („от общаго сожитія их розвести и ко первому браку их причитати“). Хто блудно живе, повинен, припинивши таке життя, заплатити на соборну церкву: сановита людина—500 рублів, а простий чоловік 2 рублі. Всі сі справи підлягають духовному суду, а також єретицтво, і ніхто з владних людей не має в сі справи вступатися під загрозою кари в 500 рублів грошей широких.

В основній своїй частині „Свиток Ярославль“ має той самий зміст, що бачимо його і в московських списках Устава кн. Ярослава, — тому ніхто з дослідувачів сих памяток не мав сумніву, що се дві ріжні редакції одної, тої самої, памятки. Коли порівняти між собою зміст московської та української редакцій Ярославової памятки, то в нашій редакції не знаходимо якраз тих недоладностей („нелѣпостей“), на які ще Карамзин завважав, як на доказ сфальшування московської редакції. В українській редакції немає кар за крадіжки, убивства, остриження голови й бороди, ні за інші злочини нецерковного характеру; тут згадуються лише справи шлюбні, злочини проти моральности та проти віри, а також забезпечується канонична влада митрополіта над єпископами та єпископа над єпархіяльним духовенством, — все се сфера компетенції церковної. Тому цілком слушна думка проф. Суворова*), що українська редакція, вільна од елементів світського суду, більш близька до оригіналу, ніж редакція московська, занадто перетяжена елементами, що не належать до суду церковного. Така ріжниця між сими двома редакціями цілком зрозуміла, коли звернути увагу на ріжні й неподібні історичні обставини, в яких перебували церква московська й українська. Перша, перебуваючи під опікою державної влади, старалася поширити свою компетенцію на сферу суду світського (хоча б, поруч з тим, і світська влада з свого боку намагалася поменчити колишні судові права духовенства), — тому бачимо в московській редакції церковно-судового уставу такі додатки, що виявляють ту фактичну заборчу тенденцію. Церква українська, навпаки, перебуваючи під владою чужовірною, була вільна від таких заборчих тенденцій, скоріше навіть можна думати, що, подаючи на потвердження свій церковний судовий кодекс, українська ієрархія, в інтересах доцільности своїх заходів, свідомо виключала звідти такі точки своєї компетенції, що цілком натуральні були за своєї питомої державної влади, але вже могли наразити на певну відмову в тодішних фактичних умовах. Обидві редакції вживалися кожна на відповідній території, при чому з засади можна гадати, що українська редакція заховала ближчі й безпосередніші традиції що-до первісного оригіналу. Найбільш певним здається, що

*) Слѣды западно-католическаго церковнаго права в памятниках древняго русскаго права, 230.

Свиток Ярослава — се скорочена редакція оригінала, редакція ж московська — поширена та значно доповнена елементами місцевого історичного походження. Тому й бачимо, що де-які дослідувачі, які в засаді одкидають автентичність устава кн. Ярослава, все ж таки визнають за українською редакцією зовнішні ознаки більшої певности не лише з погляду хронологічної її переваги, але і що-до самого змісту, більш відповідного обставинам та умовам часу*).

Але, розуміється, та близькість українського „Свитка Ярославля“ до первісного оригіналу належить не до всього змісту його та не до зовнішніх його ознак, а лише до самої основи памятки. Мова, термінологія, грошові назви та навіть річевий зміст ріжиих статтів в обох редакціях, в більшій чи менчій мірі, стали продуктом повільного процесу пристосовання Ярославового церковного уставу до обставин кожної даної країни та кожної окремої доби. Обидві, що маємо їх, основні редакції Ярославового уставу, українська й московська, — то вже дальші, новітні кодифікації його, що доконувалися приватною ініціятивою в міру дійсної потреби пристосувати норми церковного закону до дійсного життя та, головним чином, перенисти в обсяг церковного суду ту саму систему вір і продаж, яку прийнято в світському законодавстві. Сі практичні обставини й потреби вимагали й провадили до того, що первісний вигляд його мав все більше й більше мінятися. Ще давній дослідувач Ярославового уставу, проф. К. Неволин, не одкидає можливости, що кн. Ярослав видав церковний устав, але — завважає він — церковний устав, який знаємо з іменем кн. Ярослава, не міг належати сьому князеві в тім вигляді, в якому дійшов він до нашого часу; лише основа його може бути стара і належить до першої доби у нас християнства („Полное соб. сочин.“, VI, 310).

---

*) „Как в диспозитивной части своих опредѣленій западно-русская редакція устава Ярослава не заключает в себѣ ничего неосуществимаго и противорѣчащаго здравому смыслу, так и денежные штрафы, опредѣляемые свитком, не поражают чудовищною нелѣпостью размѣров. Высокіе по размѣрам штрафы (до 2000 рублей грошей широких) разсчитываются на людей властных и богатых, которые в состояніи внести такіе штрафы, и, напротив, в примѣненіи к „простым“ людям, штрафы указываются весьма умѣренные. Слѣдовательно, санкція отдѣльных опредѣленій свитка не представляет собою ничего такого, что исключало бы возможность признанія свитка дѣйствующим правом... В совершенно ином свѣтѣ представляется нам восточно-русская редакція устава Ярослава. За исключеніем немногих статей, допускающих практическое примѣненіе, о большинствѣ их нельзя сказать, чтобы онѣ когда-либо и гдѣ-либо могли управлять практикой юридической жизни... Принимая во вниманіе, что и в восточно-русской редакціи устава Ярослава счет денег, наряду с старинным способом исчисленія гривнами, ведется уже иногда на рубли, а главное, не упуская из вида, что дошедшіе до нас списки восточно-русской редакціи устава Ярослава принадлежат болѣе позднему времени, чѣм сохранившійся список „свитка Ярославля“, изслѣдователь... может спокойно оставаться в том убѣжденіи, что восточно-русская редакція устава позднѣе западной и что первая составлена в подраженіе послѣдней“ (Суворов. „Слѣды западно-катол. церк. права“, 222—223).

Отже традиційно могла заховатися лише сама основа памятки, і перед нами стоїть тепер не лехке завдання — виділити в нинішних редакціях зміни й додатки проти автентичної основи тієї памятки, що, як свідчать літописі, державні грамоти та як видно із загальної традиції, засвоювалася вел. кн. Ярославові Мудрому.

Досить широка література виникла лише що-до автентичности московської редакції Ярославового уставу. Спробу вияснити в загальних рисах сю первісну основу Ярославового уставу, в московській його редакції, подає проф. О. Павлов (Курс церк. права, 150—154). Він гадає, що до тої основи належать перш за все ті статті (власне—норми) Ярославового уставу, що мають безпосередній звязок з уставом кн. Володимира, в яких призначаються кари за злочини, що їх Володимирів устав визнає за належні до церковного суду. Норми, що маємо в усіх таких статтях Ярославового уставу, могли скластися та дістати чинність ще за часів кн. Володимира, в якого уставі лише просто почислено справи й особи, що належать до суду церкви, без усякого зазначення, в чому має полягати церковний суд в тих справах та над тими особами.

З сього погляду проф. О. Павлов слушно визнає річеву автентичність таких статтів уставу кн. Ярослава, що коріняться ще в уставі Володимировому, як статті про шлюб та порушення шлюбного союзу („умичка“ *), шлюб між близькою ріднею **), шлюбну розлуку—односторонню [1]) чи по взаємній згоді [2]), про родинні відносини (насильство дітей над батьками [3]), незаконні діти (ст. 5), та, можливо, про де-які форми порушення моралі, як „пошибаніе“ (зґвалтування [4]), скотоложство (ст. 19),—хоч ся остання форма злочину вже одбиває на собі специфичні карні приписи східних покутників.

---

*) „Аще кто умчит дѣвку или понасилить, аще боярская дщи будеть, за сором ей 5 гривен золота. Аще будет менших бояр, ей гривна золота, а митрополиту гривна золота... а князь казнит“, ст. 2.

**) „Аще ближній род поймется, митрополиту 30 или 40 гривен, а их розлучити, а опитемью да пріимут“, ст. 14.

[1]) „Аще же пустить боярин жену: великих бояр — за сором ей 300 гривен, а митрополиту 5 гривен золота; менших бояр—гривна золота, а митрополиту гривна золота; нарочитых людей — 2 рубля, а митрополиту 2 рубля; а простой чади—2 гривны, митрополиту 2 гривны, а князь их казнит“, ст. 4.

[2]) „Аще муж роспустится с женою по своей воли, а будеть ли вѣнчальная, и дадять митрополиту 12 гривень, а будеть не вѣнчальны и митрополиту 6 гривен“, ст. 16.

[3]) „Аще сын бьеть отца или матерь, да казнять его властельською казнію, а митрополиту в винѣ, да идет такий отрок в дом церковный“, ст. 44.

[4]) „Аще кто пошибаеть боярьскую дщерь или боярскую жену, за сором ей 5 гривен золота, а митрополиту такоже, а меньших бояр — гривна золота, а митрополиту гривна золота, а нарочитих людей—2 рубля, а митрополиту 2 рубля, а простой чади — 12 гривен кун, а митрополиту 12 гривни кун, а князь казнит“, ст. 3.

Числа статтів подано за списком, що видрукований проф. Є. Голубинським в його „Ист. церкви“, т. I, пол. I, стор. 628—639.

З певним застереженням треба прийняти гадку того самого ученого, що до первісної основи Ярославового церковного уставу належать ті статті московських списків, які по свойому змісту історично необхідні для поповнення ріжних прогалин у Володимировому уставі. В певній мірі ще можна погодитись із спробою застосувати до первісної основи Ярославового уставу статті московських редакцій про двоєженство (ст. 15) та про порушення чоловіком супружої вірности і про шлюб з другою жінкою без попередньої розлуки з першою (ст. 8); по свойому характеру статті сі належать до того обсягу родинних і шлюбних справ, що складав певну компетенцію духовного стану, і—як ми бачили—справи сі належать до церковної юрисдікції і в українській редакції Ярославового уставу. Але статті про ріжні форми кваліфікованого блуду (ст. 7, 18, 13, 20—23) та про образу жіночої чести лайливим словом (ст. 28) нам здається більш певним вважати за додаток дальшого часу під впливом східних покутних номоканонів (перша катеґорія злочинів) або місцевого звичаєвого права.

Ще з більшим застереженням треба поставитись до твердження проф. О. Павлова про належність до первісної основи уставу статтів, які стверджують постанови Володимирового устава про цілковиту юрисдікцію церкви що-до т. зв. церковних богаділених людей — навіть в справах карних, — в такому потвердженню попереднього і навіть недавнього закона ледве чи була потреба. Виходячи з погляду на належність до первісної основи уставу тих статтів, що трактують про компетенцію церковного суду що-до людей церковних, проф. О. Павлов послідовно іде й далі, визнаючи за первісні ті статті, що взагалі реґулюють судову практику духовенства що-до сих людей, — статті загально-карного характера про підпал (ст. 12), крадіжку (ст. 33), убивство (ст. 35): сі статті, на думку згаданого ученого, можуть мати на увазі катеґорію церковних людей, що підлягали виключній компетенції церкви. Та ледве чи можна припустити таку вже, для того часу, докладність церковного судового кодексу, поруч з кодексом світським, коли для відповідної практики духовенство могло користуватись нормами загального карного права— чи в цивільних постановах Номоканона, чи, власне, в чинній тоді „Руській Правді“, звідки, можна думати, згодом і перенесено було відповідні статті до Ярославового уставу. Не можуть належати до первісної основи Ярославового уставу і такі статті, що трактують переступи духовними особами установленої для них церковної дисціпліни („аще поп или чернец или черница упіется без времени в посты“.. ст. 47, або „аще поп дѣти крестить в чужем предѣлѣ у иного попа“... ст. 49),—се чиста сфера внутрішнього каноничного права, для якого не було місця в уставі кн. Ярослава.

Зводячи до купи та перевіривши, з нашого погляду, результати аналізу проф. О. Павлова над текстом московської редакції Ярославового уставу, маємо з більшою чи менчою певністю ви-

знати за автентичні, в річевому значінню, статті тої редакції про шлюбні справи (ст. 2, 14) та зокрема про шлюбну розлуку (ст. 4, 8, 15, 16), про відносини родинні (ст. 5, 44), про ґвалтовне порушення жіночої чести (ст. 3) та, можливо, про ріжні інші форми порушення моралі (напр., ст. 19).

Такий, приблизно, зміст, лише формально більше звужений, має й українська редакція Ярославового уставу — „Свиток Ярославль". Так само оддає Свиток до юрисдікції церковної шлюбні справи та справи шлюбної розлуки („браку всякого чина людей да не дерзнет никто судити, ниже разводити... сій бо суд есть епископскій"). Конкретизація сих справ поширює судову компетенцію духовенства взагалі на сферу морального поводження людей становища не лише шлюбного, але й нешлюбного. Компетенція церковного суду над людьми шлюбного становища передбачається в тім випадку, — „аще кто... во бракѣ блудном живущи обращается, сѣрич, аще муж, имый жену живую, ину поймет, жена же видущи о женѣ его прежней, яко жива есть, за него пойдет: сія обоя развѣстися имут и жити во покаяніи". Так само до юрисдікції церковної належать і взагалі злочини проти моралі: „аще ли же кто... во блудѣ явѣ живет, да престанет от блуда,.. да разведется и залога на церковь соборную не даст"... Узагальнення того права церкви дано в дальших словах: „во всем княженіи нашем да искоренится всяк беззаконен брак и блуд: тѣм же преосвященний митрополит и боголюбивыи епископы да посылают, кійждо во предѣлѣ своем, смотрити сего; и аще гдѣ таково беззаконіе обрящется, исправляти, якоже преднаписашеся".

„Свиток Ярославль" додає до сього ще одну справу, чи знов таки цілу категорію справ — єретицтво: „Сія вся суды церков да судит; такожде и єретичество". Про „єретичество", як злочин, що підлягав церковному суду, згадується і в уставі кн. Володимира — в звязку з цілою низкою злочинів, що належали до категорії порушеня чистоти і цілости віри *).

Що термін „єретичество" взагалі був у нас здавна відомий, про се свідчить „Закон Судний", що містить в собі статтю, в якій говориться про образу словом „єретик" **). Термін сей розуміти можна ріжно. Проте й безпосереднє розуміння його, як збочення релігійної думки з ортодоксального шляху, не перечить обставинам того часу. В перші часи у нас християнства, коли догма його щойно засвоювалася, а увесь характер попередньої національої релігії не давав ґрунту для широкого розвитку догматичних абстракцій, сей злочин ледве чи міг бути широко росповсюд-

---

*) „Вѣдьство, зелеиничество" (в де-яких списках ще — „потвори, чародѣянія, волхованія") „уреканіа три: бляднею и зеліи, єретичество, зубоѣдь".

**) „Иже єтеру человѣку речеть: єретиче, да ударить и ножемь; аще ли преди судьа идеть, да подъиметь глаголавый, єже было єретику подъяти" (Неволин, Полн. собр. соч. VI, 279; Суворов, Слѣды западно-католическаго вліянія, 199).

жений; але не треба забувати, що фактичними кодифікаторами уставів і Володимира і Ярослава були грецькі єпископи, які у себе вдома часто зустрічалися і з сим словом і з тими проявами релігійної думки, що сим терміном характеризувалася, та могли ввести в судовий церковний кодекс сю точку, так важливу з погляду охорони чистоти і цілости віри: сим установлялися церковно-судові норми для дальшої практики, поширення якої натурально треба було сподіватися в міру зросту догматичних розумінь новоокрещеного народу.

Та і в перші часи у нас християнства, навіть ще за часу кн. Володимира, дійсність тодішня давала факти для доконання права церковного суду над єретицтвом. Літопис (Никонівський) в р. 1004 подає таку подію: „того же лѣта митрополит Леонт посади в темницу инока Андреяна скопца; укоряше бо сей церковныя законы и епископы, и презвитеры и иноки; и по малѣ исправися и пріиде в покаяніе и в познаніе истины, якоже и многим дивитися кротости его и смиренію и умиленію“. Отже обєкт церковного суду над „єретичеством“ появляється досить скоро, — ще до появи устава кн. Ярослава; єдиним та виключним суддею над єретиком називається перший наш митрополіт Леонтій, — не хто інший, як він „посади в темницу“ єретика: не лише судив його, але й виконав вирок суду. Таким чином, ґрунт для заведення до уставу спеціяльної точки про церковний суд над єретицтвом — вже був, була вже і практика того суду, як факт, що попередив появу відповідної церковно-правової норми. Та практика незмінно продовжується і по Ярославовому часі. Той самий літопис в році 1123 констатує цілком аналогичний фак: „того же лѣта пресвященный Никита митрополит Кіевскій и всея Русіи в своем градѣ Синелицѣ затвори в темницѣ злого єретика Дмитра“. Чернець Теодосій-грек доводить, що „развращенная вѣра (латинянів) полна погибели“ та що багато їх і в „Савелієву єресь“ вступають. Крім того, мали ще до нас доходити єретицькі погляди з Греції; особливо ж з Болгарії, де було дуже поширене богомільство, єретицькі погляди мали і до нас все більше доходити; що се так було в дійсності, показує велика сила у нас апокрифів, якраз найбільше богомільського походження. Церковна влада мусіла на те певним способом реагувати та, як бачимо з наведених фактів, і справді реагувала. А як, до того ж, не маємо в дальшому спеціяльного закона про юрисдікцію церковної влади що-до єретицтва, то такий закон мав би бути в основних наших церковно - державних судових актах — в уставах Володимира і Ярослава.

Не виключена думка, що слово „єретичество“ розумілося не в його безпосередньому, догматичному, а в більш широкому значінню релігійного забобону. На таке його значіння може навести уміщення його в уставі кн. Володимира якраз серед категорії справ, що належали до обсягу релігійних забобонів („вѣдьство“, „зелейничество“, „потвори“, „чародѣянія“, „волхованія“, „уреканія“, „зубоѣдь“). В такому розумінню злочин єретицтва мав дуже

реальний і широкий ґрунт у нас в перші часи християнства, коли провадилася не лише активна (досить слаба — через „волхвів“), але й — головним чином — пасивна боротьба двох релігійних світоглядів, і фактично перемагав світогляд старий, поганський, що значною частиною увійшов у склад тогочасних релігійних настроїв і своєю там участю витворив довготривалий факт т. зв. двоєвірря.

Отже в якому б значінню не розуміти „єретичество“, чи в безпосередньому значінню порушення релігійної доґми, чи в значінню релігійного забобона, в обох випадках присутність сеї точки судової компетенції церкви в Ярославовому уставі відповідає тодішним обставинам церковного життя і може уважатися за цілком натуральну і слушну. Тому первісна автентичність сеї точки в Свитку Ярославовому дуже правдоподібна. В уставі Володимира сю точку, можливо, було зазначено лише загально, згідно з основним характером сеї памятки, для окреслення самого обсягу церковного суду, а в уставі Ярослава вже мало бути зазначено й карні наслідки церковного суду над єретиками (ся риса в Свитку вже не заховалася).

В Свитку Ярославовому маємо ще дві важних точки, уміщених в початку памятки, зараз по короткій передмові: про юрисдікцію митрополіта київського над єпископами українських єпархій та про юрисдікцію єпископа кожної єпархії над єпархіяльним духовенством. „Прежде убо всѣх, всѣ епископи княженія нашего, его же нам Господь покори, — сказано у Свиткові, — да повинуются преосвященному митрополиту Кіевскому во всем, под изверженіем от сана и отринутіем от престола их, чесому властелем, сѣричь, князем, боляром и судіям нашим, не супротивлятися, но пособляти, под залогом на церков соборную Кіевскую двох тисячей рублей ґрошей широких“. Не кажучи вже про анахроністичність самої грошової валюти, в час Ярослава Мудрого не було потреби в такому спеціяльному законі про підпорядкування єпархіяльних єпископів митрополичій владі. Ще довший час по Ярославі більшість єпископів у нас були з греків, що канонично корилися митрополітові без якого будь державного примусу, на основі добре їм знаного кодекса східньої церкви. Порушення первісної дисціпліни та субординації сих відносин настало вже після, коли безпосередні звязки з грецькм Сходом порвалися, коли византійська система звязку між державою і церквою, твердо додержувана на Московщині, почала порушатися на Україні, коли єпархіяльні архиєреї фактично дістали певну незалежність од київського митрополіта. Тоді митрополітам київським самим треба було дбати про скріплення церковної дисціпліни та свого адміністративного авторитету. Як що вже не вистачало для того самих каноничних правил, то треба було здобути чинний закон державний. Найкращим способом для того було покликатися на традиційний авторитет мудрого законодавця. Таким чином і міг появитися у Свитку додаток про підпорядкування єпархіяльних епископів адміністративній владі київського митрополіта. По суті в цім

законі не було нічого нового, — навпаки, він цілковито повторював каноничні приписи східньої церкви, що у свій час дістали потвердження з боку византійської державної влади; новим було лише потвердженя тих каноничних норм державною владою спеціяльно для територіяльної української церкви. Зовнішний мотив для такого акта, що фактично втручався в сферу церковних відносин, слушно і влучно подано в самому Свиткові: таким мотивом було вмішування світських чинників в церковні адміністративні відносини („властелем, сирѣчь, князем, боляром и судіям нашим, не супротивлятися"). Таким чином, певні форми властиво-церковної дисціпліни дістали тут потвердження і з боку зовнішнього державного права, що регулювало дану сторону церковно-державних відносин.

В якій мірі київські митрополіти, як керманичі української церкви, дійсно старалися скріпити церковну дисціпліну в зазначеному напрямі, свідчать формули єпископської присяги в XVI—XVII ст.; єпархіяльні єпископи при своїй хиротонії дають обітницю „митрополиту киевському і всея руси чисто и право и послушливо" слухатися, „и гдѣ ми повелить господин и владыка мой митрополит имя рек киевьскій и всея руси быти к себѣ и мнѣся его не ослушати" *). Особливо з сього погляду характерна „присяжна грамота" єпископа львівського Макарія Тучапського. Як перший єпископ відновленої львівської кафедри, згаданий владика, — очевидно, не з власної ініціятиви, а по волі митрополіта, що в сім випадку мав певну силу, — дає (1640 р.) за себе й за своїх наступників обіцянку перебувати в послушенстві свойому митрополітові, не вважати галицької єпархії за свою власність, не посягати на оддїлення її від митрополіта київського і навіть антімінси підписувать од його імени. Отже ті самі тенденції, що кермували київськими митрополітами у всіх таких випадках, мали спонукати їх і на відповідні додатки до тексту Свитка Ярославового, коли вони подавали його на потвердження вел. князеві литовському.

Так само можна пояснити присутність у Свитку і другого аналогичного, — очевидно,—додатку про юрисдікцію українських єпископів над єпархіяльним духовенством у духовних справах: „такожде митрополья и епископськая власть цѣла и нерушима да пребудет над всѣми презвитеры, во предѣлѣх их сущими, и не имать никто з мірских князей и боляр заступати ни единого пресвитера в каковом либо дѣлѣ от епископа, во егоже предѣлѣ церков имать, под залогом тисячи рублей грошей широких на церков соборную, в нейже пребывает епископ, и погубленіем ктиторства". Стародавні права церковної громади в справах своєї парафії вже значно пізніше виродилися в право „подавання", чи патроната, що повело до великих непорядків церковних, з якими церковна влада мусила всіма силами боротися. Одним з таких засобів боротися із сим непорядком, очевидно, й було заведення

*) А. Неселовскій. Чини хиротесій и хиротоній.

що-йно згаданої точки до Свитку кн. Ярослава, коли подавано його на потвердження державної влади.

Обох сих додатків — про юрисдікцію митрополичої та єпископської влади — немає в московській редакції устава Ярославового, — очевидно, з тої причини, що обставини не вимагали заведення сеї точки до церковного уставу.

Слід завважити, що в московських редакціях устава кн. Ярослава звичайно міститься формула закляття на тих, хто порушить волю князя і вступатиме в суди церковні; в де-яких списках та формула міститься навіть двічи, — в початку устава („да не в проклятіе впадут, или дѣти мои, или боляре, или заказник наш; аще от рода моего вступится, да будет проклят") та в кінці устава („а кто иметь судити, станеть со мною на страшнем судѣ пред Богом, и да будеть на немь клятва святих отець 318, иже в Никіи, и всѣх святых"). В українській редакції не має формули закляття.

Аналогичну формулу уміщено в церковному уставі кн. Володимира, де вона мала за собою літописну традицію; літопис свідчить, що, установивши десятину для церкви Богородиці, князь Володимир „положи, написав клятву, в церкви сей, рек: „аще кто сего посудит, да будет проклят". Хоч, з огляду на таку традицію, не можна одкидати самої можливости уміщення закляття і в текст устава кн. Ярослава, але можливість та в даному випадку значно менча, ніж се було з уставом кн. Володимира. Кн. Володимиром установлено саму засаду церковного суду та церковних прибутків од суду, в уставі ж Володимирового наступника та норма лише конкретизується, головним чином в певній грошевій таксації судових прибутків; ледве сама таксація грошевих штрафів вимагала, з погляду мудрого князя, такого усталення, щоб за порушення треба було загрожувати страшною Божою карою. Отже і з сього боку ледве чи не ближча до первісного оригіналу українська редакція Ярославового уставу, що не має в собі формули закляття за переступ княжої волі.

Аналіз змісту устава кн. Ярослава Мудрого, зокрема в українській його редакції, приводить нас, таким чином, до висновку, що найбільш певний первісний зміст його складався із справ шлюбних, справ родинної моралі та, можливо, з тої категорії справ в обороні цілости і чистоти віри, що порушення її формулювалося терміном „єретичество". Менш певною видається можливість уміщення в уставі формули закляття на тих, хто порушить устав. На початку памятки натурально припустити якийсь загальний вступ, але в формі значно коротшій, ніж маємо се в обох основних редакціях — і в українській*) і в москов-

*) „Се аз князь Ярослав, нареченний во святом крещеніи Георгій Владимерович, с совѣтом преосвещеннаго митрополита Кіевского Иларіона и всѣх боголюбивых епископов русійских княженія нашего, судих написати сія номоканоны и свиток, соблюденія ради опасного правил святых апостол и святых богоносных отец, да не попираемы будут от неискусных".

ській. В сих загальних рисах зміст памятки виходить з історичних умов свого часу і може вважатися, в річевому значінню, за автентичний.

Проте устав кн. Ярослава ще в більшій мірі, ніж устав кн. Володимира, викликав дуже гарячі заперечення що-до його автентичности. Московська редакція устава ще в певній мірі, як ми бачили, користувалася увагою російських учених і про неї навіть провадилася досить широка наукова полємика; українську ж редакцію, навпаки, збували загальними фразами, що, мовляв, її автентичність „никоим образом не может быть защищаема" (К. Неволин), хоч власне проти неї висловлювалися ті самі закиди, що й проти автентичности московської редакції, що все ж не мала такого, з наукового погляду, зневажливого одіуму*). З російських учених єдиний звернув на „Свиток Ярославль" увагу професор М. Суворов, з того приводу, начеб то Свиток, як він думав, відповідає засадничій його тенденції—про впливи західно-католицького церковного права на церковно-правні памятки руської церкви, але й сей учений, навіть визнаючи хронологичну й річеву перевагу Свитка над московською редакцією устава Ярославового, вважав проте обидві редакції однаково за фальсифікат дальшого часу.

Проф. Суворов вирішає справу автентичности „Свитка Ярославля" надто просто. Появу Свитка він виводить з бажання української ієрархії мати певне формально-правне означення своєї судової й адміністративної компетенції поруч з таким зазначенням компетенції Західньої церкви в межах польсько-литовскої держави**).

---

*) „Против нее, — себ то, проти автентичности української редакції, писав ще К. Неволин,—представляются слѣдующія основанія: 1. Слог Свитка весьма нов (Карамзин так само говорив про „выраженія новѣйших времен" московської редакції). 2. В Свиткѣ ведется счет такою монетою, которая сдѣлалась употребительною в Россіи и при том только в Западной, уже в позднѣйшія времена, — рублями грошей широких" (грошові назви ріжних часів маємо і в московських списках устава). Далій сей учений завважає на анахронізм що-до імени митр. Іларіона, але-ж імя митр. Іларіона уміщено і в московській редакції устава.

**) „Представители православной іерархіи, — каже сей учений, — поступившіе в политическое подчиненіе иновѣрной власти, желали занять тоже самое юридическое положеніе в государствѣ, которое занимала западно-католическая іерархія, желали имѣть опредѣленную и защищаемую королевскою властію от всяких насилій судебную компетенцію. Для того, чтобы достигнуть желаемаго, они должны были кратко и ясно формулировать тот круг предметов, который по восточным церковным правилам принадлежит духовному суду. А так как в восточном номоканонѣ такого краткаго и яснаго обозначенія церковно-судебной компетенціи не оказалось, ссылка же на нѣчто неопредѣленное, на цѣлую кормчую книгу, или на цѣлый восточный номоканон, не могла быть убѣдительною в глазах литовских князей и польских королей, при том же в непосредственном сосѣдствѣ жили католическіе епископы с признанною в государствѣ опредѣленною церковно-судебною компетенціею: то православная западно-русская іерархія намѣтила для себя соотвѣтствующій зап.-католическому круг вѣдомства, облекла его в форму краткаго устава или закона и освятила традиціонным именем князя-законодателя Ярослава I, который в лѣтописях вообще представляется создателем основ русской юридической жизни" (Слѣды, 230—231).

Припущення таких тенденцій в українській ієрархії слушне і правдоподібне, і ті тенденції, безперечно, впливали на редакцію памятки, але цілком неслушно з тих тенденцій виводити саме походження Свитка. Звертає на себе увагу, перш за все, факт паралєльного існування Ярославового уставу на двох ріжних територіях—українській та московській, в ріжних умовах національно-державного й церковного життя, в ріжних редакціях. Дуже трудно припустити, щоб та сама думка — фальсифікації даної памятки— виникла одночасно на півдні та півночі; приняла ті самі, в своїй основі, форми; засвоювала б походження памятки тій самій особі; щоб в автентичності тієї памятки упевнилася влада і литовських князів та польських королів, і князів московських, і цілий шерег особ, що ближче стояли до справи та ближче могли входити в розгляд певности тих чи інших документів, які їм доводилося потверджувати (князі Мстиславські, а також свідки при потвердженню Свитка литовсько-польськими королями*). Ся паралєльність існування тої самої памятки може свідчити не лише про сталу традицію дуже давнього часу, ще до формального поділу руського племени на дві окремі державні частини, але й про існування якоїсь одної фактичної основи для сучасних памяток. Та основа в ріжних умовах прийняла ріжні редакції, і текстуальна ріжниця тих редакцій найкраще пояснюється саме ріжницею тих умов, в яких існувала та перетворювалася наша памятка на півдні —на Україні та на півночі—на Московщині.

Отже припущення проф. Суворова, що „Свиток Ярославль“ повстав із специфічних умов церковного життя на Україні, не пояснює того, як же повстала та сама памятка в цілком інших умовах церковного життя на Московщині. Просте твердження проф. Суворова, що московська редакція устава „составлена в подражаніе“ редакції українській, само по собі не говорить нічого власне тому, що на Московщині обставини церковного життя були зовсім не подібні до українських, — а не могли ж цілком ріжні причини викликати появу одної, тої самої, памятки. Очевидно, не можна шукати походження нашої памятки в історичних обставинах життя дальшого, після-ярославового, часу.

Коли ж звернутися до умов часу кн. Ярослава Мудрого, то бачимо, що церковний устав сього князя має тут цілком відповідний ґрунт для себе. Християнство принесло до нас нові моральні і правні розуміння, з яких виникли нові злочини, як фактичне порушення тих розумінь. Як вже вгорі почасти зазначалося, перший наш християнський князь, керуючись нормами церковно-правного кодекса вселенської церкви—Номоканона, оддав де-які з тих злочинів на суд церкви, але при тому в своїм уставі не означив міри

---

*) Серед свідків при потвердженню грамоти королем Сигизмундом I були: єп. виленський Войтех; воєвода виленський і канцлер Микола Радзивил; воєвода Троцький, маршал дворний Григ. Осликович; пан Троцький, староста Жмудський Станислав Глібович; староста Гроденський Станислав Петрович; воєвода Новогродський Ян Заберезинський, „та инші пани сенатори наші“ (Бѣлорусскій Архив, I, № 25).

кари за ті злочини. Очевидна була презумція, що ті кари належало призначати згідно Номоканонові. Але ж кари, що містилися в Номоканоні, були надто суворі, — загрожували звичайно осліпленням, одрубанням рук, ніг, урізанням носа, язика, карою по тілу і навіть часто карою на горло. Сама вже суворість сих кар, може й відповідна в краю, де християнство давно визнавалося за пануючу релігію, не відповідала тодішним умовам життя новоохрещеного народа, що не міг ще цілковито собі засвоїти розуміння злочинности тих чи інших переступів нового закону. Отже практика вимагала примирення карних норм християнського кодексу з звичаєвими нормами національного права, що базувалося на системі викупа злочинів. Устав кн. Ярослава, що задовольняв сій нагальній потребі, яка відчулася дуже скоро — слідом за виданням церковного устава кн. Володимира, тим самим безперечно відповідав обставинам Ярославового часу. Він послідовно продовжував процес церковного правотворіння, вперше зафіксований в уставі кн. Володимира. На шляху нашої церковно-правної еволюції слідом за уставом кн. Володимира, що окреслював сферу церковного суду, послідовно і необхідно мав появитися устав кн. Ярослава, що зазначав більше нормальні та відповідні, ніж се було в чужому законі, кари за злочини з того обсягу.

Вже сам по собі сей тісний звязок внутрішнього змісту уставів Володимира В. і Ярослава Мудруго та загальна відповідність сих памяток духові й умовам свого часу свідчать про певність їх первісної основи. Основні, з нашого погляду, статті Свитка про справи шлюбні та про порушення родинної моралі знаходять відповідний зміст як в українській, так і в московській редакціях Ярославового устава. В останній сі тези розвинуто з більшою конкретністю, — та не можливо з певністю сказати, оскільки ті конкретні риси стали тут продуктом творчости дальшого часу. Так само трудно сказати, оскільки в наведених статтях Свитка виключено з первісної основи ті конкретні подробиці, що мали там бути, та що, можливо, визнали їх за відповідне виключити з списка провідники української церкви, подаючи свиток для затвердження; се тим трудніше сказати, що маємо лише один список Свитка—не автентичний, а в простій канцелярській копії— в папіровому списку канцелярського скоропису кінця XV століття. Тому в нинішних обставинах, поки, принаймні, не знаємо інших списків Свитка, про первісне формулювання статтів устава можна гадати лише з більшою чи менчою певністю, як се й бачимо в наведених угорі міркуваннях проф. О. Павлова, які ми з свого боку спробували скорегувати.

Але й сама основа та, головним чином — елементи в ній, ближче звязані з обставинами свого часу, протягом століть дуже змінялася відповідно умовинам та вимогам дальшого часу. Змін врешті набралося стільки і стали вони відгомоном так ріжних часів, що первісну основу устава кн. Ярослава можна зазначати лише в дуже загальних рисах. Ріжнородність змін в уставі кн. Ярослава, в більшості невідповідність їх умовам і духу Ярославо-

вого часу, очевидні анахронізми—все се давало приводи одкидати самий факт належности устава кн. Ярославові хоча б у самій загальній основі. Але, як справедливо завважив один з дослідувачів устава, митроп. Макарій, одкидати автентичність його в самій основі було б в однаковій мірі справедливо, як і одкидати автентичність грецьких законів, що підлягали у нас ріжним змінам з практичною метою, як і взагалі одкидати автентичність всіх давніх творів нашої словесности, які чим більше вживалися, тим більш потерпіли од рук переписувачів. „Старі часи,—каже історик нашої літератури,—авторського права не знали. З авторською індивідуальністю не рахувалися зовсім, і кожен переписувач любісенько вносив у твір власну редакцію, робив поправки і в змісті творів, і в мові. Перейшовши через руки північних переписувачів та редакторів, наші памятки багато де-чого повинні були втратити з своїх національних ознак, і насамперед що-до мови. Церковнославянська основа і рука чужого переписувача нівелювали місцеві ознаки і вносили просто-таки чужі, характерні для північної мови, форми. Через те й сталося, що народні прикмети української мови в старому письменстві доводиться тепер виловлювати в мові „церковно-славянщини“ (С. Єфремов. Історія українського письменства, 30). Сі уваги можна однести власне до московської редакції Ярославового уставу. Але й що до Свитка треба сказати, що і його текст потерпів так само і, на жаль, аналіз мови не може, на нашу думку, служити певним засобом аргументації і в крайньому випадку може бути аргументом лише побічним. Мова Свитка — досить чиста славянська мова, навіть без тих архаїчних уламків, які бачимо в Церковному Уставі кн. Володимира В. Мову оригінала, очевидно, поглажено, але сталося се ще досить давно, у всякому разі — ще до сформування нашої літературної й канцелярської мови з білорусько-польськими напливами, бо текст Свитка ще од таких ознак вільний. Проте дуже бажано було б мати фаховим способом проаналізований текст сеї памятки.

Коли поглянути на справу автентичности устава кн. Ярослава саме з того погляду, що всі редакції його не були офіціяльними кодифікаціями, а приватними збірками правних норм, як і Руська Правда; що засвоювати законодавцеві можна не ті дальші редакції, а лише саму основу устава, яка увесь час пристосовувалась до потреб свого часу, підлягаючи при тому усяким змінам, — то сим просто розвязується більшість закидів проти автентичности устава кн. Ярослава, тих закидів, до почалися ще з часу Карамзина і відновилися після проф. Є. Голубинським та проф. М. Суворовим. Таким чином розвязуються закиди Карамзина, що в уставі кн. Ярослава подибаються вирази новітні, — ті вирази були наслідком повільного пристосування устава до потреб дальшого часу*). Закиди з приводу ріжних суперечностей між уставом

*) З приводу закиду про „выраженія новѣйших времен“ в уставі кн. Ярослава проф. К. Неволин слушно завважає: „если бы дѣйствительно

кн. Ярослава та його ж Руською Правдою; закид, що устав регулює церковну дисціпліну, якої не могли торкатися наші перші князі, як і інші недоладности в нинішніх редакціях устава легко усуваються поясненням, що всі ті елементи устава—додатки дальшого часу. Що-до суперечности між сим уставом та Правилом митроп. Йоана II, де не згадується про грошові штрафи (закид Карамзина), то в дійсності тут ніякої суперечности немає, бо в церковному Правилі мова йде про самі дисціплінарні церковні кари, що призначаються духовниками, як церковна покута, а устав Ярослава говорить про кару злочинцеві в наслідок зовнішнього над ним суду. Дуже різкий закид проф. Є. Голубинського з приводу призначення в уставі подвійної кари спростовується проф. Суворовим, що хоч дуже суворо ставиться до нашого устава в справі його автентичности, проте визнає подвійну кару відповідною умовинам тодішнього часу*). Закиди з приводу недоречности устава що-до самого розміру штрафів слушно одкинуто ще митр. Євгенієм Болховитиновим**), а, крім того, українська редакція устава, як вже зазначалося, досить вільна од сього закиду.

встрѣтились такія выраженія в Уставѣ Ярослава, то это показало бы только, что язык его в позднѣйшія времена был подновлен переписчиками, которые таким же образом подновляли и другіе древніе памятники. Можно принять, что в нем сдѣланы были даже важныя измѣненія; но первоначальная основа его была при этом сохранена, и он, не смотря на всѣ перемѣны, по прежнему продолжал называться Уставом Ярослава о церковных судах, подобно тому, как пространная Русская Правда не переставала носить имя Ярослава, хотя закон, дѣйствительно им данный, был в ней совершенно переработан" (Собр. соч., VI, 298).

*) „Не допуская того, — наводить проф. Суворов слова згаданого ученого,—чтобы наше древнее законодательство представляло собою нѣчто противное разуму человѣческому и нѣчто немыслимым образом выдававшееся из всѣх других законодательств, конечно, нельзя допустить и того, чтобы у нас в древнее время преступленія могли быть обложены двойным наказаніем". „Обложеніе двойным наказаніем церковным и свѣтским,— каже з сього приводу проф. Суворов, — обычное западно-католическому церковному праву, отразившееся затѣм на славянском законѣ судном, отразилось позднѣе и на так называемом „Уставѣ о церковных судах" Ярослава Владимировича. Тут не было ничего „противнаго разуму человѣческому" и ничего такого, что „немыслимым образом выдавалось бы из всѣх других законодательєтв"... Княжеская казнь („а князь казнит"), т. е. вообще княжеское наказаніе, очень часто идет в уставѣ параллельно с денежным штрафом в пользу епископа, иногда кромѣ того и другого упоминається еще особо епитимія, иногда эта послѣдняя назначается вмѣстѣ с денежным штрафом в пользу епископа, без конкуренціи княжеской казни, иногда упоминается содержаніе в церковном домѣ в видѣ наказанія, иногда, наконец, упоминается лишь денежный штраф в пользу епископа" („Слѣды западно-католическаго церковнаго права", 222—223).

**) „Исторіограф почитает, — пише митроп. Євгеній,—и сей устав подложным, находя в нем нелѣпости в цѣнѣ пени по сравненію за нѣкоторыя преступленія. Но законы, особливо средних вѣков, не всегда писаны бывали по нынѣшним понятіям о справедливости, и каждый вѣк имѣл свои предразсудки. Примѣры сему можно видѣть во всѣх тогдашних законах и в Русской Правдѣ: а может быть еще перепищики и поправщики перемѣнили цѣну пеней" („Описаніе Кіево-Софійскаго собора", додатки, 13).

В українській редакції маємо спеціяльне анахроністичне непорозуміння що-до імени митр. Іларіона. На самому кінці Свитка приписано: „написан же бысть Свиток сей номоканонов в лѣто от созданія міра 6540-е“, — себ-то, 1032 року по Р. Х., коли Іларіон ще не був митрополітом. Отже одно з двох: або ся хронологична дата непевна, — була після переправлена або навіть цілком додана, — або додано було імя митр. Іларіона; схожість обох редакцій що-до сього імени більше промовляє за перше припущення — про непевність хронологичної дати. Спільно ужите в обох редакціях імя митр. Іларіона дуже посилює аргументи на користь автентичности нашої памятки. Як ми вже зазначали, головне значіння Ярославової памятки полягає в тому, що вона сувору карну систему грецького Номоканона змінила на карну національну систему викупів і вір. Се був крок великої ваги, що вимагав великої та сміливої ініціятиви. Ледве чи на такий крок відважився б та таку ініціятиву в сім напрямі виявив би якийсь митрополіт з греків, бо ієрархи грецькі надто привязані були до свого національного кодексу церковного та могли лише традиційно його додержувати; такою тактикою грецької у нас ієрархії додержувалася загальна традиція залежности нової церкви від її грецької метрополії, і непорушність у нас грецького кодекса була першою основою такої залежности. В порушенню такої недоторканости того кодекса міг одіграти велику ролю якраз перший наш національний митрополіт Іларіон. Поставлено його на митрополію без порозуміння з царьгородським патріархом; подія ся сталася, очевидно, не без активної участи нового митрополіта, що був людиною великої національної свідомости, як можна се бачити з його промови на похвалу „великому кагану нашея земля Владимеру“; в сій промові яскраво виявив він свої патріотичні погляди, зазначивши, що „не в худѣ бо, и не в невѣдомѣ земли владычьствоваша, но в руськой, яже вѣдома и слышима єсть вьсѣми коньци земля“. Такий національно-свідомий голова церкви — більше, ніж хто інший, — міг не тільки виконати волю князя що-до націоналізації церковно-правного кодекса, але навіть і сам міг виявити певний вплив на князя в сім напрямі з своєї власної ініціятиви. Участь в сій справі такого національно-свідомого керманича нашої церкви дуже освітлює всю справу, пояснює нам незрозумілу без того революційність церковно-правної реформи, доконаної Свитком кн. Ярослава, і стає одним з річевих аргументів автентичности нашої памятки.

Таким чином, коли сама ідея Ярославового уставу відповідає обставинам того часу, то і всі інші риси нинішних редакцій уставу не перечать тому, щоби визнати автентичність самої основи його, хоч би яких та основа бігом століть зазнала додатків чи скорочень і взагалі змін. Більше потерпіла що-до змін, очевидно, редакція московська, як більше віддалена од своєї первісної території, від первісних умов, серед яких вона появилася. Навпаки, більший звязок з своїм початковим ґрунтом заховала українська редакція устава, в якій знаходять риси первісної оригіналь-

ности навіть такі скептично настроєні до нашої памятки дослідувачі, як проф. М. Суворов. Як ми вже зазначили, український „Свиток Ярославль“ скорше можна вважати за скорочену ніж за збільшену редакцію оригінального устава, хоча би і з дуже механичними та очевидними напливами досить вже пізнього часу. Тому ніяк не можна визнати слушним що-до Свитка старе твердження К. Неволина, поновлене Є. Голубинським, що його „подложность виднѣе, чѣм подложность Устава Ярослава редакціи восточно-русской“. Проти такої начеб то очевидности, в порівнанні Свитка з московською редакцією, свідчить вже той факт, що Свиток фактично був чинним правом української церкви. Певність сього факта потверджується безсумнівними грамотами місцевого та загально-державного значіння, в той час, коли єдиним потвердженням чинности московської редакції устава стає лише грамота вел. кн. московського Василя Дмитровича, яка проте викликає сумніви що-до своєї певности*). Отже та редакція даної памятки, що довгий час була чинним правом і в своїй чинности не один раз була безсумнівно потверджена, має безперечну перевагу що-до своєї певности, в порівнанню з редакцією, що її чинність підлягає сумніву.

Поминаючи навіть питання про автентичність уставів Володимира та Ярослава, треба мати на увазі той факт великої ваги, що обидві сі памятки, кожна в тій чи іншій мірі, в свій час уважалися і були чинними законами церкви і, як такі, полишили певний слід в правосвідомості та в правотворенню церковної громади. Крім того, як закони чинні, вони одбивали в собі певні риси церковно-правного життя тої чи іншої доби. По них можемо в певній мірі уявляти відносини церкви до держави, права й обовязки нашого духовенства, обсяг справ і особ, що підлягали суду церкви, церковні переступи та кари за них, засоби церкви, класи, що входили в тодішню церковну громаду, та інші риси церковного життя. Все це становить церковні устави наших перших християнських князів дуже важливими джерелами церковного права.

Церковно-уставні грамоти удільних князів.

На зразок церковного законодавства великих князів установлювали церковно-правні відносини в своїх уділах і князі удільні. Можна з певністю сказати, що в міру того, як повставали окремі єпископські кафедри в удільних князівствах, окремі князі установлювали церковно-правні відносини в своїх уділах спеціяльними гра-

---

*) „Достовѣрность самой грамоты (кн. Василя Дмитровича),—каже проф. Є. Голубинський,—не несомнѣнна“ („Ист. рус. церкви“, I, ч. 1, 628).

мотами, що мали одну спільну основу, зазначену в зразковій великокняжій грамоті, але й ріжнилися в подробицях, що залежали від місцевих обставин. Таких уставних грамот удільних князів мало бути багато (мабуть, вони установляли церковно-державну конституцію в кожному князівстві), але дійшло їх до нашого часу дуже мало. Не заховалися навіть ті грамоти, про які єсть повні вказівки в літопису, а з другого боку дійшли такі уставні грамоти, що викликають великі сумніви що-до своєї автентичности; вже самий той факт, що появлялися уставні грамоти фальшовані, свідчить, що практика знала і широко вживала сю форму церковно-державного законодавства.

З чотирьох грамот, які дійшли до нас з XII ст. зо всієї території тодішньої руської митрополії, три визнаються за сфальшовані. За такі сумнівні уважаються: дві грамоти новгородського князя Всеволода-Гавриїла (1117—1137)—новгородському софійському соборові про церковні суди та церкві Йоана Предтечі на Опоках, і уставна грамота кн. Святослава Ольговича 1137 р. про заміну десятини місцевій єпископії певним річним грошевим удержанням.

За автентичну в своїй основі визнається грамота смоленського князя Ростислава Мстиславича, видана 1150 р. новоутвореній смоленській єпископії. Хоч належить вона не до української території, але як в той час початку християнського життя правні відносини були всюди взагалі прості і не дуже ріжнилися між собою, то ми можемо взяти сю грамоту за приблизний зразок княжих грамот і в українських уділах.

Грамота установлює засоби для удержання смоленської єпископії („чим єпископу быти живу и с клиросом своим“). Тими засобами були: десятина од данів княжих, два княжих села, місто Холм та мито з судів церковних. Дуже важливо, що для точного установлення судових прибутків єпископа подробно перелічуються предмети єпископського суду, щó дає нам основи уявляти собі міру компетенції та обсягу того суду. На жаль, єдиний список сеї грамоти — дуже попсований як раз в сьому найважливішому місці, тому не можна по ній скласти цілком певної думки. До єпископського суду належали справи не лише церковні, що підлягали духовним карам, але й переступи не-церковного характера, що підлягали цівільним карам—грошовим штрафам. Отже— 1) „первая тяжа—роспуст“,—суд в справах шлюбної розлуки; суд, очевидно, постановляв про законну розлуку та карав незаконні форми самовільної шлюбної розлуки; 2) „другая тяжа—ож водит кто двѣ жонѣ“, — себ то, коли хто, незадовольняючися одною жінкою по закону християнському, не кидається поганського звичаю многоженства; 3) „третья тяжа—аще кто поимется через закон“, — судиться незаконний шлюб між особами близької рідні; таким чином, до компетенції суду церковного належали перш за все справи шлюбні,—і се зрозуміло: для розсуду їх потрібно було мати відомості каноничні, вимагалося не тільки судити їх, але й

морально впливати на злочинців порадою та наукою, а се відповідало власне обовязкам духовенства; така була практика й грецької церкви; 4) „а четвертая—уволочская“, „аж уволочет кто дѣвку“; про сей злочин сказано, що його судять князь або посадник, даючи єпископові половину штрафу: „што возметь князь с епископом наполы, или посадник что възьметь свои тяжи, то с епископом наполы“; умикання чи уволок дівчат для шлюбу було звичайним у славян північних, що послужили етничною основою для великоруського племени, а у полян — славян київських, як свідчить літопис, були справжні шлюби; державна влада, повставши серед полянського оточення, перейнялася, очевидно, його поглядами, мала вважати сей звичай за злочин ще за часів поганських; злочин сей, можна думати, ще за часів поганських належав до компетенції цівільного суду, тому й не надається він, за нових релігійних обставин, до суду церковного, а в тих справах єпископ лише дістає половину грошової кари, — очевидно, для більш пильного догляду за такими випадками; 5) „а пятое — аж ту женку, то епископу“,—точка цілком неясна; 6) „шестая—вопрос, а то епископу, зелья и душегубства — тяжа епископля“; редакція не зовсім справна, але, очевидно, маються тут на увазі ріжні форми чарування з шкодливими для життя наслідками; чарування не вважалося за поганського часу злочином, — таким воно стало з момента християнства; тому суд над ним оддано до компетенції церковної влади, що мала ставитися до його більш уважно, ніж влада цівільна, яка не збулася ще в певній мірі поганських тенденцій; 7) „семая — аж бьетася двѣ женѣ, то епископля тяжа“, — себ то коли жінки побються та шукатимуть суду або, навіть можливо, вийдуть на двобій; стаття неясна, і трудно взагалі сказати, чому суд над жіночою бійкою оддано до духовної компетенції; можливо тому, як догадується професор Голубинський, що бійка між жінками, як взагалі неприродне явище, вимагала моральної науки, а, крім того, може сим малося на увазі позбавити жінок від сорому стояти та відповідати на суді перед звичайними суддями; 8 і 9) восьма та девята точки церковного суду—темні („аж церковний человѣк дойдет чего, то своему епископу; девятая — аж кого Бог отведет церковних людей, а не будет зла ничего церкви“).

Таким чином, в половині XII ст. до суду єпископського, в справах не лише церковних, але й цівільних, належали, крім тих справ, про які список Ростиславової грамоти говорить дуже неясно, такі справи: по-перше, справи шлюбні, а саме шлюбна розлука, многоженство, шлюби в близькій родині, по-друге, справи чарівницькі, по-третє, бійка між жінками.

Що-до категорії людей, які підлягали церковному суду у всіх справах, то в уставній грамоті кн. Ростислава маємо вказівку на одну групу з тої категорії, а саме—на т. зв. „прощеників“: „а се даю святѣй Богородици и епископу прощеники с медом и с кунами и с вирою и с продажами, и не надобѣ их судити никакому же человѣку“. Значіння сього терміну — не ясне. Можливо, се ті,

що діставали чудотворне сцілення, або люде, що, готувавшися до смерти та прийнявши маслосвяття, проте не вмерли і вважалися вже за присвячених церкві; та ледве чи не певніше буде розуміти тут тих невільних людей, що по духовному заповіту діставали волю або призначалися церкві. Кн. Ростислав оддає таких прощеників свойому єпископові з медом, з кунами, з вірою і продажами. Віра і продажа — се мито з судових справ та грошові штрафи; куни постійна подать; що ж до меду, то, можливо, що тут розуміється який церковно-громадський обряд, яким супроводилася передача прощеників церкві та який через вживання при тому меду давав церкві певний прибуток.

Уставні грамоти удільних князів, можна думати, мали самостійне значіння власне в тих постановах, що поширювали або конкретизували права і засоби церкви в окремих єпархіях. Поруч з ними чинні були загально-державні уставні памятки князів Володимира та Ярослава, що мали загально-державне значіння. Зміст тих чи інших постанов сих останніх памяток заводиться до уставних грамот удільних князів лише в тих випадках, коли постанови сі в окремих князівствах змінялися; про се можна догадуватись з тексту хоч і непевних, але дуже давніх уставних грамот князів Святослава Ольговича та Всеволода-Гавриїла Мстиславовича, де окремі постанови великокняжих уставів наводяться із змінами. У всьому іншому устави авторитетних перших християнських князів, можна думати, були чинні та обовязкові.

В дальші часи князівські грамоти вже не мали характера уставного—себ то значіння законодатних памяток, що установляли загальні законодатні норми що-до прав і компетенції духовенства; тими грамотами звичайно надавалися чи стверджувалися власне материяльні права духовенства в ріжних конкретних випадках. З сього погляду заслуговує на увагу грамота київського князя Олександра Володимировича митроп. Ісидорові; хоч належить вона вже до 1441 року, але покликається на порядки попереднього, давнього часу. Князь дає св. Софії — церкві Божій та митрополітові — все, що здавна пожертвовано митрополії князями й княгинями, боярами й бояринями та іншими значними людьми: всі села й волости з усіма прибутками, землі і води з бортями, з митом, з людьми і озерами. В усе те церковне володіння не мають вступатися ні воєводи, ні тіуни князя, а все те держить і тим відає митрополіт київський, як держали здавна перші митрополіти. Тільки половину осьмничного (торгового мита) давати митрополітові, а другу половину брати на князя. Та ще митрополичі люде мають, як і давніше, помагати в побор, в підводах, а зокрема софійські люде мають ставити своє місце в мійській стіні, як будуватиметься мійська огорожа. Князь оддає ще митрополітові кінське мито у св. Флора і Лавра (очевидно, київська церква). На випадок одїзду митрополіта, всіма його маєтностями управляє його намістник. Коли трапиться суд смісний (спільний), то в митрополичого чоловіка не вступається суддя княжий, а в чоловіка княжого—суддя митрополичий, але нехай кожний правує лише своїх.

Ханські ярлики.

Пройшовши диким ураганом по нашій землі, виявивши в найбільшій мірі жорстокість своєї вдачи та руїнницькі інстинкти, татари, коли край вже був завойований, виявили себе релігійно-терпимими завойовниками. Вони не зазіхали на християнську віру, не примушували до переміни віри ні цілий народ та нікого зокрема, а, навпаки, визнавали за церквою ті права, які вона мала, та навіть ті права поширювали.

Така засаднича тактика монголів походила найперше з релігійних їх поглядів (вони вважали, що всі релігії істинні, бо всі походять від одного Бога і ріжняться між собою лише через ріжниці між самими людьми), а також і з широких політичних їх планів. Ще великий Темучин, вбачаючи своє призначення в тому, щоб завоювати увесь світ, оголосив книгу державних законів Яса, де, між іншим, узаконено, що всі віри мають бути толєровані та що духовенство всіх релігій має бути звільнено від податків. Хани татарські додержували сього органичного закону. Не маємо певних свідоцтв про те, щоб татари провадили які релігійні насильства, — окремі випадки в сім напрямі (напр., умучення в Орді чернигівського князя Михайла Всеволодовича) викликалися кожен раз спеціяльними обставинами або були простим надужиттям з боку окремих урядових татарських чинників; за те, з другого боку, ханські ярлики (тюркське слово **ярлик** значить **наказ,** відповідає нашому старовинному — **грамота**) стають письменними свідками того, що татарські завойовники забезпечували недоторканність християнської віри та цілість прав церкви.

До нашого часу заховалося чотири ханські ярлики та три ярлики Тайдули, жінки хана Чанібека*). Основний ярлик—перший, виданий ханом Менгу-Темиром митр. Кирилові 1267 або, певніше, 1279 р.; дальші три ханські ярлики лише стверджують перший ярлик з одним додатком (про поширення церковного суду). В сьому першому ярликові хан, покликуючись на постанови перших царів, себ то давніших великих ханів, забезпечує християнську віру від образи й зневаги: „а хто (з наших урядовців) віру їх зневажить, той без милости помре злою смертью...; або що в законі їх—образи та книги чи що інше, по чому Бога молять, того щоб не брали, не дерли, не псували“.

---

*) Ярлики Менгу-Темира митрополітові київському Кирилові III, Узбека —митр. Петрові, Бердибека—митр. Олексієві, Атулаха—митр. Михайлові (Митяй) та три ярлики жінки хана Чанибека Тайдули митрополітам Феогностові та Олексієві і єп. саратскому Йоанові. Для нас мають інтерес власне два перші ярлики, бо вони хронологично припадають на той час, коли Україна була під зверхністю татарських завойовників.

Далій ярлик потвержує свободу всього духовенства — „попів і ченців і всіх богодільних людей“ — від усяких податків та обовязків проти татарського правительства і його агентів, аби вони щиро молилися за його Богу: „как первые цари пожаловали попов и чернецов и всѣх богодѣльних людей (так) и мы, их грамот не изиначивая, по тому ж жалуем: не надобе им (до них не належить) дань и тамга (мито) и поплужное, ни ям (давати коней), ни подводы, ни война, ни корм; во всѣх пошлинах не надобе им ни которая царева пошлина (податок на хана), ни царицына, ни князей, ни рядцев, ни дароги (поліційних урядовців), ні посла (на ханських послів), ни которых пошлинников (збірачів мита), ни которые доходы“; коли б які урядовці ханські—„баскаци наши и княжіе писцы и поплужницы и таможницы“ порушили сей наказ, то караються на смерть.

Дуже важливе право сей ярлик надає митрополітам та єпископам, дозволяючи їм приймати в духовний стан кандидатів з мирян, чим, розуміється, порушалися материяльні інтереси не лише князів, але й самих ханів, бо миряне, вступивши в духовний стан, увільнялися тим самим від податків: „аще ли (митрополіт) восхощет иныя люди к себѣ пріимать, хотящія Богови молитися (себ то —вступити в стан духовний), ино на его волѣ будет“.

Дальша постанова теж має практичне значіння для духовних родин, забезпечуючи привилеї духовного стану за тими дітьми й братами попівськими, що не одділилися од своїх родин: „а попове, един хлѣб ядуще и во едином мѣстѣ живуще, и у кого брат или сын и ты (тії) по тому ж пожаловани идут“; навпаки, вихід з попівської родини позбавляє спеціяльних привілеїв: „аще ли от них отдѣлилися, из дому вышли, и тѣм пошлина и дань давать“.

В дальших ярликах, починаючи з ярлика хана Узбека митроп. Петрові, додано одно важливе право митрополіта та, очевидно, взагалі духовенства — судити людей, що належали їм, у всіх карних справах: „а знает митрополіт в правду, и право судит и управляет люди своя в правду, а чем нибудь (в чому б не було): и в разбои и в поличном и в татьбѣ и во всяких дѣлах вѣдает сам митрополіт един или кому прикажет“.

За порушення ярликів та тих прав, що в них надано духовенству, хани загрожували гнівом Божим та смертною карою: „кто наш ярлык и наше слово преслушает, тот есть Богу повинен и гнѣв на себя отъ Него пріемлет и от нас казнь ему будет смертная“. Сі погрози найбільше призначалися для татарських урядовців та взагалі для всіх — як для завойовників, так і для завойованих однаково. І літописи дійсно свідчать, що постанови ханські, в ярликах висловлені, дійсно додержувались: коли татари переписували людність для установлення дані, то не заводили до перепису лише „архимандритов и игуменов, и иноков, и дьяконов, и клирошан, и всего причета церковнаго“.

II.

ПАМЯТКИ ЛИТОВСЬКО-ПОЛЬСЬКОЇ ДОБИ.

Грамоти литовських князів.

Спадкоємцями українських національних князів стали князі литовські, що продовжували старі традиції опікування інтересами церкви і свою діяльність в цім напрямі виявляли в грамотах (про де-які з тих грамот вже згадувалося, коли була мова про потверження литовськими князями Ярославового свитка). Грамоти сі, з огляду на інше становище української церкви в нових державних обставинах, знову набірають характеру законодатних памяток загальнішого змісту і звичайно трактують взагалі про права церкви і духовенства в державі.

З сього погляду особливо заслуговують на увагу такі грамоти. Грамота Ягайли перемишльському єпископові Афанасієві, де за єпископом потвержено всі землі, містечка, села та манастирі, якими володіла перемишльська кафедра, надається йому право суду в своїх маєтностях та установлюється непідсудність їх органам державної влади. Грамоту сина Ягайлового Володислава III (1443 р.) дано православному духовенству для урівнання його в свободі віри і в правах з духовенством римо-католицьким та для надання йому в управу духовних судів та церковних маєтностів, що попереду йому належали. 1499 року литовський князь Олександер дав грамоту нареченому київському митрополітові Йосифові та православним єпископам про недоторканість єпископського суду та церковного майна на основі „Свитка Ярослава". Року 1505 дано грамоту смоленському єп. Йосифові, панам, боярам та всім православним обивателям в потверження недоторканости православної віри, прав і вольностей, дарованих князями Витовтом, Сигизмундом та Казимиром. Дуже важливе церковно-правне значіння має грамота вел. кн. Витовта, 1415 р., про оддїлення української церкви од московської.

Разом з тим видавалося багато грамот маєткового, взагалі материяльного, змісту для єпископських кафедр, манастирів та церков.

Київським митрополітам, що возглавляли не лише українську, але й московську церкву до остаточного їх розділу, давали аналогічні грамоти і князі московські (напр., грамота вел. кн. Василя Дмитровича митроп. Киприянові 1408 р.); але ті грамоти чинні були лише для єпархій в межах московської держави, а для української церкви значіння не мали.

Памятки законодатні.

З початку литовської доби церква українска заховувала формальну єдність з церквою московською, але умови життя їх, не кажучи про ріжницю національного складу, були вже о-стільки одмінні, що врешті мусіло прийти та дійсно й прийшло і до формального поділу церкви „всієї“ Руси на дві національні церкви. Найбільше та ріжниця мала виявитися в сфері зовнішнього церковного права. Основні памятки старого часу—княжі устави—удержували своєї чинности, але вже на уставі кн. Ярослава легко бачити, як ті самі памятки ріжно модіфікувалися на ріжних національних теренах. Грамоти великих князів литовських, а після й королів польських ще більш одмінні од грамот старо-українських національных князів; вони трактують українську церкву вже не як національну церкву, а чим далій, то все більше, як церкву дисидентську, і се особливо надає їм характеру одмінного од аналогичних памяток доби самостійного існування Руси-України.

З огляду на нове становище української церкви в державі дуже розвивається, що-до численности, законодавство про державне становище православної церкви. Про се її становище в литовско-польську добу головним джерелом стають Volumina legum—збірник законів колишньої Річи Посполитої з XIV ст. до кінця XVIII ст. Перші 8 томів сеї збірки видано приватною ініціятивою ксьондзів-піарів між 1733 та 1782 р. р. (1859 — 1860 р. р. видання повторено), девятий том видано 1889 р. юридичною комісією краківської академії наук. Сюди увійшли ті памятки польського законодавства, які постановлені не самим лише королем, а з відома та за згодою духовенства, панів та представників шляхти на зїздах та сеймах.

Фактичний материял Volumina legum завше був певним джерелом для юридичних та історичних вислідів і не викликав сумніву ні що-до кількости уміщених тут юридичних документів, ні що-до справности їх тексту. Лише 1903 р. проф. Освальд Бальцер (Przyczynki do historyi źródeł prawa polskiego) вперше піддає сумніву де-які сторони сього джерела. Він завважає, що упорядчики першого тому користувалися не оригіналами памяток, а юридичними збірками, які появляються ще з XV ст., наводили їх, замістьзпольського оригіналу, в латинському перекладі та не завели до бірок багато важливих постанов, хоч де-які постанови аналогичного значіння увійшли сюди (напр., не уміщено едиктів Сигизмунда I проти лютеран, хоча аналогичні едикти — Ягелла Вилюнський проти гуситів та Януша Мазовецького проти лютеран—уміщено).

Проте Volumina legum стають дуже цінним джерелом правного становища української православної церкви в Польщі. Як вже згадувалося, всі конституції, що увійшли в сю памятку, видано вищим законодатним органом—сеймами, що виявляли волю не лише правительства, але й вищого духовенства, магнатів і

шляхти,—себ то, тогочасного міродайного громадянства в Польщі. Таким чином, те становище, в якому пробувала українська православна церква в Польщі і яке юридично виявлено в конституціях Volumina legum, було не формальним, а й самим фактичним становищем; воно в дійсності переводилося не лише урядовими, але й громадянськими тодішними чинниками, що мали таке значіння в польській державі.

Не всі акти, що ними регулювалося правне становище православної церкви в Польщі, увійшли у Volumina legum. До часу Люблинської унії (1569 р.) у сю збірку увійшло лише те, що належить до українських земель польської корони, а відносно Литви, крім акта Городельської уніи 1413 р., тут не має нічого; лише з Люблинської унії акти Volumina legum обіймають увесь склад Річи Посполітої, в тім числі й Литву з її українськими землями. Таким чином, для дослідження правного становища української церкви до часу політичної унії треба звернутися до Литовського Статуту та до тих численних актів-грамот та привилеїв великих князів литовських, які видано по ріжних збірках історичних документів, що належать до Литви й України. До тих збірок належать в першу чергу „Архив Юго-Западной Россіи", „Акты, относящіеся к исторіи Южной и Западной Россіи", „Акты, относящіеся к исторіи Западной Россіи", „Акты, издаваемые Виленской Археографической Комиссіей", старі польські збірки „Конституцій, прав і привилеїв" 1637, 1733, 1738 р.р., нове (1907 р.) краківське видання денників сейма 1597 р. та ін.

Юридичні трактати в оборону прав церкви.

На тлі сих законодатних актів литовсько-польської держави утворювалося правне становище української православної церкви. В основі тих актів лежав принціп такого трактування релігійних та горожанських прав православнаго населення, щоб обєднати все населення держави в одну цілість.

Головна причина, чому ті плани не малі успіху, чому не мала успіху унія, як найхарактерніший вияв тих планів, полягає в тому, що на протележній позиції, в обороні права церкви, що ідентифікувалося в великій мірі з правом нації взагалі, стояла вся православна маса українсько-білоруського населення, обєднана в правосвідомості своїх церковно-національних інтересів. Після державної люблинської унії 1569 р., особливо ж по берестейській церковній унії 1596 р., усі стани української церковної громади— духовенство, шляхта, міщанство з братствами, козацтво, чи кожний зокрема, чи всі разом, але однаково в приціпіяльній згоді обстоюють свої релігійні та політичні права. Ся сторона надавала велике значіння правним аргументам, що походили з прав і привилеїв, які засвоєно в ріжні часи грецькій вірі та які, з погляду православної сторони, належало прикладати саме до становища православної церкви. Православні не обмежуються вже, як раніше,

за часів української держави, самим пасивним приняттям та техничним пристосованням актів державної влади до окремих сторін церковного життя, а займають що-до тих актів певну самостійну позицію, вияснюють міру їх користи чи шкоди для церкви і відповідно тому фактично на них реагують. Всі можливости державної конституції правно використовувано на основі правних засад Річи Посполітої. Тому сей час став часом найбільшої правної творчости церковної громади, і галузь зовнішнього права православної церкви розвивається тепер інтенсивно. З сього часу маємо найбільше число та найвизначніші памятки що-до правного становища української православної церкви в державі.

Одні з сих памяток виходили з бажання внутрішнє переконати міродайних чинників в безперечності своїх правних позицій, незалежно од того чи іншого безпосереднього результата що-до становища церкви, — се памятки полємичного письменства, про які у нас вже була мова в окремому розділі сеї розвідки. Інші памятки повстали з необхідности обороняти право церкви в установах державних чи громадянських і для тих установ власне призначалися. Такий зовнішний поділ, розуміється, не цілком відповідає дійсності, бо єсть памятки, що мають подвійний характер; напр., такі твори полємичного письменства як „Апокрисис“ або „Палинодія“ серед літературного материялу мають багато цінних уступів суто-правного змісту; але доводиться прийняти сей поділ і в дальшому спинитися на памятках, що в більшій чи менчій мірі мали характер юридичної оборони права церкви.

Представництво інтересів церкви в першу чергу взяла на себе, натурально, духовна верства церковної громади. **Митрополіт Йона III Протасович** звертався (1568 р.) до короля Сигизмунда III **грамотою**, в якій порушує кілька справ що-до становища православної церкви. З тих справ найбільше заслуговують на увагу такі: 1. Митрополіт просить, щоб посад духовних не давано особам світським, а як би хто з світських людей дістав таку духовну посаду, то, коли б він протягом трьох місяців не висвятився в сан духовний, од нього посада одбіралася б та передавалася духовним (король дав на се згоду, але з умовою, щоб митрополіт та владика не самі одбірали у таких особ посади та передавали іншим, а щоб лише повідомляли про се короля, а він сам подавав би тоді посади по своїй волі). 2. Митрополіт просив, щоб, за прикладом та звичаєм, як біскупи католицькі мали місце й голос в королівській лавиці (сенаті), так щоб і владики грецького закону мали б там місце й голос, як сим фактично вже й користувалися передмістники митр. Йони III (король одклав рішення сеї справи до іншого часу). 3. Митрополіт просив далій, щоб король заборонив світським особам вступатися в справи й суди духовних людей (король обіцяв розіслати грамоти про недоторканість духовних справ та судів і дійсно сю обіцянку виконав; заховалася, напр., королівська грамота старості кн. Богушові Корецькому, щоб той в своїх повітах ні сам не вступався нічим в справи і суди духовні, ні іншим дозволяв вступатися; щоб всім архи-

мандритам, ігуменам, протопопам, десятинникам, попам і взагалі всьому духовенству й мирянам наказав він слухатися посланців митрополичих і не тільки посланців, але й намістників і протопопів та всіх, кого буде на те поставлено, та щоб з свого боку допомогати тим особам, як що вони будуть потрібувати, і не слухляних карати*). 4. Просив митрополіт, щоб владик та інше духовенство по справах маєтностів церковних не кликано до вряду (суду) замкового й земського, а судив би їх сам король, до якого опіки й оборони належать церковні надання (король з сього приводу вирішив, щоб коли справа йтиме про маєтності, надані самим королем, то відповідні духовні особи ставати будуть до суду короля, а по справах інших маєтностів будуть ставати до того суду, що належиться по Статуту). 5. Щоб всі стародавні церковні надання, які несправедливо забрано у церков, було б їм повернено з наказу короля (король запропонував митрополітові й власникам вказати таких осіб та коли, де й що ким взято). 6. Просив ще митрополіт, щоб усі маєтності архиєрейські та іншого духовенства по королівських грамотах було, через певних осіб, описано, обмежовано та огорожено (виконання сього прохання король одклав до повного сейму).

Митрополіт **Онисифор Дівочка** разом з усіма єпископами, архимандритами, ігуменами та усім православним духовенством звертався на варшавскому сеймі до короля Сигізмунда III (1589 р.) з того приводу, що надані церкві маєтності все більше пустошаться, занепадають та зменшуються. Се буває тому, що коли умірає митрополіт або хто з владик, архимандритів чи інших духовних посідачів, то зараз маєтності їх беруть до своїх рук місцевий воєвода, староста чи державця та самі користуються з них аж до часу, поки посаду знову не буде обсажено; за сей час місцеві урядовці не тільки пустошать маєтності та своїми поборами розганяють церковних селян, але й втрачають та нищать королівські грамоти й інші документи на ті маєтності. Тому митрополіт з духовенством просили короля, щоб надалій, по смерті митрополіта, владик та інших духовних осіб, церковні маєтності, що їм належали, переходили б до управи не світських властей, а єпархіяльного крилоса, та щоб крилошане кожної соборної церкви, себ то протопоп і старші з ним священики, приймали до своїх рук сі маєтності по опису, збірали з них доходи і після все в цілості передавали новим законним власникам. На сеймі се домагання митрополіта з духовенством піддержали всі пани ради та решта членів сейму, і король тоді ж видав митрополитові грамоту, в якій зазначив, що вважає за свій обовязок заховати недоторканість прав православного духовенства так само, як і духовенства римо-католицького, а до всіх світських достойників держави видав обіжну грамоту, щоб вони по смерти духовних осіб

---

*) В тій самій справі подавав королеві Степанові Баторієві грамоту митр. Онисифор Дівочка, і король ствердив ту грамоту 1585 року.

не засвоювали собі управи в тих, що сим особам належали, церковних добрах.

Після берестейського собору видатнішою памяткою в оборону права православної церкви стає „Протестація“ — протест, поданий 1621 р. митроп. Йовом Борецьким в імені всіх владик, незадовго перед тим поставлених іерусалимським патр. Феофаном. Крім того, митрополіт вніс 15 травня того ж 1621 р. у гродські київські книги та в гродські книги інших міст протест, як архиєпископ-митрополіт всієї України, що не приняла унії з римскою церквою. Проти новопоставленных владик виставлялися обвинувачення, що патріарх Феофан — самозванець і турецький шпіон, а тому доконане ним поставлення незаконне і порушає королівські права й закони, що новопоставлені владики підбурюють до бунту гультяйські козацькі маси. Митрополіт з духовенством спростовують проголошення патр. Феофана шпіоном і ворохобником, росповідають про дійсні цілі його подорожи до Москви й на Україну та пригадують відносини до його польського правительства. Наставлення патр. Феофаном православних єпископів Протестація оправдує церковними канонами, многовіковою практикою української церкви та обіцянками самого короля заховувати в спокою православну церкву та давати їй православну ієрархію. Недостачу на се формального права (з огляду на королівське право патронату) Протестація заступає мотивами принціпіяльними: обовязок перед Богом та спасінням своєї душі наказував православним скористуватися з нагоди, яку посилав їм Бог для відновлення православної ієрархії: „ревність для слави Божої та жаль до народу нашого спонукали нас до сього святого діла... Ми не шпиги, ані ховаємо шпигів. Ми горожане сеї землі, добре і чесно уроджені в домах шляхетських, живемо не потайки і добре знані людям усякого стану... Беремося до того, що полишили нам наші попередники, для чого дають право нам Божі й людські закони й звичаї та більше як 600-літнє уживання. Проповідуємо ту ж віру, що й попередники наші...“ Збиваючи, далій, заходи про підбурювання єпископатом козацтва, Протестація подає характеристику козацтва з погляду релігійно-морального та національного, характеристику, що свідчить про безперервність української національної традиції в церкві українській. „Що-до козаків, то про цих лицарських людей знаємо, що вони наш рід, наша братя і правовірні християне. Про них думають, що вони простаки, не мають ані знання, ані розуму, й були намовлені духовними. Але ми як не відводимо їх від належної послушности, ані бунтуємо, так і не навчаємо їх розуму в справах і учинках їх. Вони мають природжений дотеп і Богом дарований розум, і ревність та любов до віри, побожности і церкви між ними живуть і процвітають, певно, здавна. Сеж бо те племя славного народу руського, з насіння Яфетового, що воювало ґрецьке цісарство морем чорним і сухопуть. Се з того покоління військо, що за Олега, монарха руського, в своїх моноксілах по мору і по землі (приробивши до човнів колеса) плавало і Константінополь штурмовало. Се ж вони за Володимира, святого

монарха руського, воювали Грецію, Македонію, Ілірик. Се ж їх предки разом з Володимиром хрестилися, віру християнську від Константинопольської церкви приймали, і по сей день в сій вірі родяться, хрестяться і живуть. Живуть не як погане, а як християне: мають пресвитерів, учаться письма, знають Бога і закон свій. Як же думати, щоб вони самі від себе, за ласкою Божою, не мали пильнувати віри і спасення свого? Треба тільки вважати на їх побожність: коли йдуть на море, перше за все моляться, заявляючи, що за віру християнську йдуть на невірних. Другою своєю метою ставлять визволення невільників. При тому дають побожні обітниці, що своєю здобиччю наділять перед усім церкви, манастирі, штиталі та духовних. Задля спасення душі своєї викупляють невільників, церкви нові та манастирі будують, мурують і збогачують... То певно, що на цілім світі ніхто по Бозі не чинить зневоленному християнству такого великого добродійства, як греки своїми окупами, король іспанський своєю сильною флотою, а військо запорожське — своєю сміливостю й перемогою: що інші народи виборюють словом і діскурсами, то козаки доказують ділом самим. І щож, чи духовні їх того учать? Хто вчить їх того розуму воювати на землі? Хто — на морю, де вони так гарцюють у своїх моноксілах, які в порівнанню проти кораблів і каторг — не більше як ночви? Хто бунтує їх, коли вони в своїх справах, стоючи обозом, оружно, по кілька місяців, ведуть переговори проти тонких хитрощів? Ще ранійш того, як ми стали владиками і до Києва та на Україну завитали, вони вже свідчили свою віру, писали, посольства посилали і присяги в справі віри складали. Річ се знана й звісна широко. І до сього не то щоб мали духовні козаків понуждати, але вони ще самі пильнують їх та міщан, пригадують і навіть грозят їм, щоб у вірі не було ніякої переміни і не було ніякої спілки з апостатами уніятами. Отже нічого дивного, коли вони мають звістки про нагінки уніятів на православних... По правді, самі уніяти розпалюють гнів козаків, гонячи до них нашу покривджену братію та наповняючи нею Україну. Отже несправедливий і безпідставний сей поговір і наклеп до нас, що ми бунтуємо козаків. Серцями й замислами козацькими не керуємо. Бог керує ними, і Він то тільки знає, на що заховує ті останки тої старої Руси та розширює їх правицю і силу їх на морю й на землі довго, широко і далеко. Бог держить їх і ними править".

Звертаючись, далій, до правности чину патр. Феофана, митр. завважає, що Феофан, патріарх ієрусалимський, — один з законних пастирів та вселенських учителів Руси, що здавна разом з трьома іншими патріархами мав духовну опіку над українським народом. Маючи власть од Бога, маючи повноваження од константинопольського патріарха, опіраючись на закони польської держави, особливо ж на конституцію минулого сейму, патріарх Феофан поставив та посвятив митрополіта й єпископів всієї України, що не прийняла унії з римською церквою. І вже залишалося тільки, згідно з законом та з попередніми й недавнею конституціями, просити короля про затверження їх та надання їм церков,

манастирів та маєтків, що з їх посадами сполучені... Але уніяти, одступники від східньої церкви, всю сю справу довели перед королем інакше та здобули з королівської канцелярії універсал, противний християнській любові, закону, конституціям та даним українському народові грамотам, покривжуючий та образливий, — універсал про те, щоб авторів сеї Протестанції хватати, ловити й карати. Непорядки в українській церкві та в українському народі повстали через ті уніятські власті, через їх гвалтовні напади на свободу, віру, особу й майно православних".

Слідом за Протестацією та заявою у гродські книги митр. Йов в кінці 1622 р. видав призначений для уряду меморіял під назвою „Justificatia" (Усправедливлення). Тут повторюються гадки й аргументи попередньої „Протестації", але в більш здержливій формі. „Юстіфікація", маючи головним завданням довести лояльність українського народу перед державою, боронить його проти підозрінь і обвинувачень у ворохобництві, виправдує посвячення єпископів патріархом Феофаном, запевнює, що ті єпископи шукали не якихось особистих користей і радо зречуться своїх прав на кафедри, як скоро король виконає своє право презентації і визначить православних єпископів на ті кафедри.

Одинакова з „Юстіфікацією" по змісту вийшла у Вільні 1621 р. „Werificatia newinnosci" („Оправдання невинности") єп. Мелетія Смотрицького, де збивалися обвинувачення проти поставлених патріархом Феофаном православних єпископів, доводилося законність того поставлення та вичислялися кривди православних від уніятів. Уніяти відповіли книжкою „Sowita wina" („Подвійна вина"), на неї з боку православного вийшла „Obrona verificacey", на яку уніяти випустили два видання — „List do zakonników monastera Sw. Ducha" та „Examen obrony". Православне братство на се видало (1622 р.) „Elenchus pism usczypliwych" та „Appendix na Examen obrony", на що знов з уніятського боку вийшов „Antelenchus" Ант. Селяви.

Політичні елементи з складу православної української церковної громади провадили оборону прав православної церкви на грунті політичному. Один з важнійших актів такої оборони — Supplicatia (Суплікація до сенату корони і в. князівства литовського від обивателів коронних та в. князівства литовського, стану шляхетського, релігії старожитньої грецької, послушенства східнього). По свойому значінню ся памятка відповідала одночасно поданій Протестації ієрархії, лише тон її сильніший аж до різкости — в характері сеймової промови Лаврентія Древинського, якого і вважають тому за автора Суплікації.

По смерті короля Сигизмунда III (1632 р.) появилися нові акти правного обгрунтовання становища української церкви. Серед таких памяток звертають на себе увагу складені та видані віленським братством Synopsis (Сінопсіс або короткий огляд прав, привилеїв, свобод и вольностів, даних литовськими князями й польськими королями народові руському) та Supplementum Syno-

psis, твори, як гадають, ученого ректора братської віленської школи Йосифа Бобриковича. В першому акті коротко викладалося хронологично ті права й привилеї, що з часів охрещення Руси по конець королювання Сигизмунда III давано було українському народові спершу руськими, потом литовськими князями і польськими королями. Саме тоді, треба завважити, виступалося з аргументами, що українці завше були католики і залежали од папи, що вони тільки іноді звертали до схизми, що королі давали українцям ріжні що-до релігії права і привилеї лише тоді, як вони були справжніми католиками; тому доводилося, що тепер (по смерти Сигизмунда III), коли православні стали схизматиками, то їм не належать ніякі права і вольности. З огляду на таку аргументацію, Synopsis та Supplementum Synopsis на підставі історичних фактів доводили, що українська церква з давніх давен не залежала від папи, а перебувала увесь час в звязку з грецькою церквою, що вона завше була православною і мала від королів привилеї не як католицька, а саме як православна. В усіх таких твердженнях згадані твори покликалися на певні документи чи на витяги з них, на свідоцтва істориків, переважно чужовірних— Кромера та Стрийковского. Обидва сі твори становлять дальший крок в розвитку тої традиційної церковно та державно-національної ідеї, що переймає життя і свідомість української національної церкви з часів першого русько-українського митрополіта та що знайшла собі яскраве завершення в таких документах сього часу, як „Протестація“ 1621 р. та „Сінопсіс“ 1632 р.

Послідовним розвитком згаданої протиправославної аргументації було твердження, що православним не можна давати ніяких прав і привилеїв, поки їх не затвердить папа, як голова католицької церкви. Проти сеї нової аргументації видано росправу „Rzym albo stolica Rzymska“; в ній доводилося, що папа має силу тільки в самих духовних справах, що йому в тих справах підлягають лише католики, що в справах державних авторитет папи державною владою здебільшого нехтується, королі та закони взагалі не вважають на волю папи, коли вона йде проти інтересів люду і держави. Тут вперше розглядаються претензії пап на зверхність над українською церквою з погляду інтересів державних. На думку проф. С. Голубева, сей твір, інспірований м. Петром Могилою та за його допомогою виданий, написав праправодібно Адам Кісіль.

III.

ПАМЯТКИ ДРУГОЇ ДОБИ ДЕРЖАВНОЇ НЕЗАЛЕЖНОСТИ.

Державні литовсько-польські в справах церкви памятки належать від половини XVII ст. вже не до цілої України, а лише до західньої її частини, що до кінця XVII ст. перебувала в складі польської держави, східня ж частина України перебувала в складі держави московської. В переломовий момент того поділу—в половині XVII ст. — Україна, спершу фактично, а після й формально, відновила свою державну незалежність, і до того часу належить кілька важливих державних памяток в справах української церкви.

Видатнішою з сих памяток була Зборівська умова (9 серпня 1648 р.) між тодішньою українською, на чолі з гетьманом Б. Хмельницьким, козацькою армією, що представляла інтереси народа, і польським урядом. До церковних справ належать точки 8—10 умови. Король обовязується привернути всі права церкви. Про унію в Польщі та у в. кн. литовському, про церковні маєтки, про належні до них фундації та про всі права церкви буде видано постанови, в присутності київського митрополіта та духовенства, на близшому сеймі; король подбає про те, щоб всі користувалися своїми правами й вольностями, та згожується дати київському митрополітові місце в сенаті; всі чини й посади в київському, брацлавському та чернигівському воєводствах, по давніх правах, будут роздаватися обивателям „стану шляхецького віри православної грецької“; в Київі, де єсть упривилейовані українські школи, а також в і інших українських містах ієзуїти не повинні заводити своїх школ; всі ж інші українські школи, що існують здавна, повинні залишатися в цілості. Сейм 22 листопада 1649 р. затвердив сі умови, крім одної — місця в сенаті для православного митрополіта. На основі умов Зборівських та постанов сього сейму король видав (1650 р.) диплом, яким православним надавалося права, що їх вони до того не мали; але все ж диплом не обіймав усіх пунктів Зборівської умови. Обидві сторони були незадоволені, і сейм 5 грудня 1650 року мав їх погодити. Тим часом після берестецької баталії ситуація радикально змінилася. До умов Білоцерківського миру (17 вересня 1651 року) козаки все ж завели досить вигідний (6-й) пункт про православну церкву: „грецька релігія, яку визнає військо його королівської милости запорожське, кафедри, церкви, манастирі та київський колєгіум мають заховати свої давні вольності згідно з попереднім законами“. Умову Білоцерківську не було потвержено сеймом, і перебіг історичних подій врешті привів до федаративного союзу України з Московщиною.

У звязку з дальшими подіями на Україні, що примушували зміняти політичну орієнтацію, відповідно управнювалося і державне становище української церкви. В Гадяцьких пунктах (1658 р.) гетьмана Івана Виговського були такі точки що-до православної церкви: 1) православна віра урівнюється в правах з католицькою як в короні польській, так і у великому князівстві литовському; 2) митрополіт київський та владика львівський, луцький, перемишльський та холмський мають засідати в сенаті з таким самим значінням, як і католицькі владики; 3) по смерті митрополіта чи владики король має затвержувати одного з чотирьох обраних кандидатів. 1660 р. Юрій Хмельницький склав під Чудновим нову умову, що була повторенням умови Гадяцької. По умові 1670 р. гетьмана Правобережної України Ханенка (т. зв. Острожські пункти) православіє урівнювалося в правах з католицтвом.

В органичному акті союзу України з Московщиною, в Переяславській умові, справи церкви не знайшли ясного виразу. Точка 18 сеї умови ставить сі справи предметом нарад українських послів з московськими представниками на основі словесного наказу українським послам. В останній редакції статутів, даних гетьманові, царська обітниця формулована так: „а въ права духовныя святѣйшій патріархъ вступати не будетъ“.

Лише в такій загальній формі і міг гетьман пертрактувати в справах церкви, — ширше і основніше міг про те говорити вже представник самої церкви — український митрополіт. Українська церква не вважала себе зобовязаною тим союзом, що склала з Москвою українська політична влада, і се висловлювалося не раз дуже демонстративно. Митрополіт, напр., забороняв своїм людям присягати цареві, бо — як писали московські посли цареві — „служатъ де они всѣ ему, митрополиту, съ того, что онъ имъ дастъ отъ себя, и царскому величеству присягати имъ не годитца“. Другого разу посланці царські повідомляли царя про ще більш яскраве зазначення митрополітом своєї незалежної позіції що-до Москви: „он де, митрополит, со всѣм собором бити челом тебѣ государю о том, что ему быть под твоею государевою высокою рукою, не посылывал, и живет он с духовными людьми о себѣ, ни под чьею властью“. Переговори з Москвою про справи церковні почалися з момента, коли митриполіт послав у Москву окреме духовне посольство на чолі з ученим ігуменом Інокентієм Гізелем. Гізель повіз до Москви „духовні статті“. Загальний зміст тих статтів полягає в потверженню давних прав і привілеїв української церкви, у визнанню зверхности царьгородського патріарха, власної судової юрисдікції, в незалежності адміністративних призначень на духовні посади. Московські чинники погодилися на сі статті.

Останнім державним актом в справах церкви в переломовий час української державности було з українського боку листовання гетьмана Івана Самойловича з московськими царями й московським патріархом. Ідучи їм на зустріч, сей гетьман сприяв кандидатурі на київського митрополіта єп. Гедеона Четвертинського, лю-

дини дуже поблажливої до московських заборчих планів, але при тім просив царів та патріарха, щоб заховано було права та привилеї київського митрополіта. Він просив, щоб митрополітові київському залишено було його традиційні шати: митру з хрестом, передношення хреста, щоб обрання митрополітів і на далій провадилося вільними голосами, щоб дозволено було, як і раніше, мати в київській митрополії друкарні й заводити школи та, врешті, щоб митрополіт київський приймав лише саме посвячення від московського патріарха, але щоб в суди київського митрополіта московський патріарх не вступався. *) Хоч як на Україні обстоювали каноничну єдність з патріархом царьгородським, але гетьман, бачучи безнадійність домагань в сім напрямі, просив лише, щоб київському митрополітові дозволено було іменуватися, як і раніше, „екзархом константинопольського трону". Се останнє прохання Самойлович мотивує тим, що коли митрополіт київський заховав би сей титул, то йому підлягали б усі православні — навіть ті, що живуть в Польщі і Литві, бо досі вони визнавали за київського митрополіта того, хто мав сей титул — екзарха константинопольського трону. Передбачаючи заколоти, що можуть вийти від самовільного порушення звязку з царьгородським патріархом, гетьман просить як найскорше звернутися в сій справі до царьгородського патріярха та здобути його згоду.

У відповідь на сі листи московський патріарх Йоаким нічого в свойому листі не згадував про права й привилеї київського митрополіта; царі ж московські в своїй відповіді одмовили ствердити побажання гетьмана, щоб київський митрополіт іменувався екзархом константинопольського трону: „а ексархом митрополиту кіевскому константинопольскаго патріарха, будучи под благословеніем святѣйшаго московскаго патріарха, именоватися неприлично, для того, что богоспаемый град Кіев и весь Малороссійскій народ как духовный, тах і мірскій, обрѣтаются под нашею великих государей царскаго величества высокодержавною рукою, и нынѣ Кіевская митрополія с новообранным митрополитом имѣет быти под благословеніем во Святѣм Духѣ отца нашего и богомольца святѣйшаго Іоакима, Московскаго и всея Россіи, а не Константинопольскаго". Всі інші побажання гетьмана царі своєю грамотою ствердили.

---

*) Лист гетьмана Самойловича заховався в перекладі на славяно-російську мову „с листа бѣлорусскаго письма", се б то з українського оригіналу, де між іншим гетьман просить, щоб київський „митрополит токмо принимал благословеніе и поставленіе на свое достоинство, а в суды его митрополіи патріарх не вступался и никто от них ни ходил к патріарху о сем... И сіе есть благопотребно всей церкви Малороссійской, дабы всегда были печатаны книги, к славѣ Божіей и ко утвержденію вѣры святыя исправленнѣ, что бывати обыкло во святой чудотворной лаврѣ Кіево-Печерской и индѣ. К тому дабы не отриновенно было ученіе свободных наук греческим и латинским языком, что издавна обыкло бывати под вѣдомостью митрополита в Кіевѣ, а в монастырѣ Братском... Понеже не точію здѣшних жителей дѣти, но из заграницы благочестія ревнителей сынове тых наук слушают" („Архив Ю.-З. Р.", ч. I, т. V, 68—9).

IV.

ПАМЯТКИ РОСІЙСЬКОЇ ДОБИ.

I) Памятки законодатні.

Підпорядкування української церкви московському патріархові майже припало на час великих змін у зовнішньому та внутрішньому устрою московської церкви. Ті зміни звичайно розуміються як дуже радикальна реформа церкви. Але такий характер за сими змінами можна визнати лише на зверхнє око, між тим увесь хід життя церкви в московській державі натурально приводив до того завершення, яким була церковна реформа Петра Першого. Відкола церква північна фактично одійшла од церкви української і стала під політичну опіку суздальсько-володимирських, а після московських князів та все більше втягувалася в політичне життя північної держави, тим все більше тратила вона свою свободу і незалежність в своїх властивих церковних справах, тим більше ставала службовою зброєю в руках політичної влади. Після несподіваних вибухів церковного властолюбства в особах двох патріархів другої половини XVII ст. (Филарета та Никона), що пояснюються причинами випадковими (Филарет був батьком першого царя династії Романових, а в Никона те випливало з його дуже оригінальної індівідуальности), церква московська без спротиву повертається до своєї службової ролі в державі, виявляючи опір лише в єдиній сфері—оборони своїх маєткових прав. За релігійного укладу старо-московського життя та через той моральний авторитет, яким користувався московськй церковний зверхник, згадана службова роля церкви в руках політичних керманичів держави привела до надзвичайного збільшення влади московських царів, скріпленої високим церковним авторитетом. Коли вже церква справила се своє завдання перед московським царатом і коли політична влада вирішила круто змінити попередній церковно-релігійний уклад життя, авторитет церковної влади став вже непотрібний для царату і навіть небезпечний для його; тоді настав час знищити той авторитет. Виходячи з погляду абсолютизму державної влади, що не знає меж та перешкод для себе, взявши за приклад протестантські церковні порядки, Петро I доконав так звану церковну реформу: довів до самого краю практичний вислід з попередніх відносин між державою, утворивши синодальну колєгію замість патріархата; для членів синода установлено присягу, що вони повинні „исповѣдывать крайняго Судію Духовныя... Колегіи... Самого Всероссійскаго Монарха“, се б то, визнавати за верховною, необмеженою владою те саме значіння в церковному життю, яке вона мала в сфері державній. Ся крута реформа по

своїй суті була зміною лише зовнішнього устрою російської церкви, але послідовним продовженням та тільки посиленням попереднього напряму у московських церковно-державних відносинах.

Духовний Реґламент.

Реформа все ж була з формального боку дуже радикальна і вимагала конечної участи в тім самої церкви — її соборного голосу, без чого вона — явно неправна, неканонична. Але доконано її лише самим царським розказом за допомогою тільки одного ієрарха—архиєп. Феофана Прокоповича. Феофан був літературним автором нової церковної конституції—Духовного Реґламента,— таким чином, памятка ся входить в сферу нашої уваги і як твір нашого земляка, а не лише як законодатний акт, що так фатально позначився на долі нашої церкви. Блискуче, як на свій час, освічений, близько знайомий з тогочасною західною наукою, філософією і політикою, приклонник модної тоді в протестантських краях школи натурального права з близькими до неї теоріями, Феофан був найвідповіднішим спільником Петра І для доконання його реформи. Вся церковна реформа—се спільна справа царя й арх. Феофана без участи правних церковних чинників. Росповідають, що на одному бенкеті царь жартома запитав у Феофана Прокоповича: „скажитка, отче, скоро ли наш патріарх поспѣет?“ І коли Феофан одповів: „скоро, государь, я дошиваю ему рясу“, то Петро одказав: „а у меня шапка для него готова“. З такою цінічною простотою розмовляли сі два спільники про ту законодатну памятку, що виготовлював Феофан для втілення умовленої між ними церковної реформи,—про Духовний Реґламент.

Духовний Реґламент містить в собі не самі лише законодатні норми церковного устрою, але й загальні теоретичні міркування в оправдання тих норм (напр., міркування про перевагу колєґіальної форми над єдиноособовою), навіть сатиру на тогочасні порядки й звичаї (такі, напр., місця про архиєрейську пиху, про ріжні забобони духовенства і народа).

Реґламент поділяється на три частини. В першій трактується про те, „что есть Духовное Коллегіум и каковыя суть важныя вины такого правленія“. Для потреб церковних царь Петро, „яко христіанскій государь, правовѣрія же и всякаго в церкви святой благочинія блюститель“, вирішив установити те ж, що і для світської потреби, — „Духовное Коллегіум, которое бы прилежно и непрестанно наблюдало, еже на пользу церкви, да вся по чину бывают и да не будут нестроенія“. Але, „да не возмнит кто сіе управленіе не угодно есть, и лучше бы единому лицу дѣла дудуховныя всего общества правити“, подаються мотиви, чому кращий порядок колєґіяльний. Серед мотивів головне значіння має мотив політичний, який підкреслює тенденції монархичного абсотизму, що з підозрінням ставився до кожної громадської сили,

як для його небезпечної: колеґіяльна форма саме й забезпечує од яких будь розрухів, що „происходят от единаго собственнаго правителя духовнаго. Ибо простой народ не вѣдает, как разнствует власть духовная от самодержавной, но, великаго высочайшаго пастыря честію и славою удивляемый, помышляет, что таковый правитель есть то второй государь, самодержцу равносильный, или и больш его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство, и се сам собою народ тако умствовати обыкл. Что же, егда еще и плевелныя властолюбивых духовных разговоры приложатся и сухому хврастію огнь подложат? Тако простыя сердца мнѣніем сим развращаются, что не так на самодержца своего, яко на верховнаго пастыря, в коем либо дѣлѣ смотрят... Что ж когда еще и сам пастырь, таковым о себѣ надмен мнѣніем, спать не похощет? Изрещи трудно, коликое отсюду бѣдствіе бывает“. Такої небезпеки Реґламент не передбачає за колеґіяльного правління, де президент не має особливої чести й слави та все робить разом з іншими членами. Тому „не может убо ниже сам о себѣ, ниже кто иный о нем высоко помышляти. А когда еще видит народ, что соборное сіе правительство монаршим указом и сенатским приговором установлено есть, то и паче пробудет в кротости своей, и весьма отложит надежду имѣти помощи к бунтам своим от чина духовнаго.“ „И тако в Россіи, — закінчується оправдання колеґіяльної форми, — помощію Божію скоро и от духовнаго чина грубость отпадет и надѣятися всего лучшаго.“ Така аргументація колеґіяльної форми церковного устрою вражає своїми занадто зовнішними, поліційними основами, які мали заступити властиву церкві засаду — засаду соборности.

Друга частина Духовного Реґламента поділяється на два розділи: „Дѣла общая“ та „Дѣла епископов, пресвитеров, монахов и проч.“; третя частина Духовнаго Регламента — „Самих управителей должность, дѣйство и сила“ — говорить про склад колеґії та про обоязки її членів.

Коли проєкт Реґламента був готовий, царь його прослухав, „разсуждал“ и „исправлял“, а потому читали сенатори та ті архиєреї й архимандрити, що були в Петербурзі. Додано було дуже мало, „ а о прочих предъявили, что все учинено изрядно“. Тоді (в лютому 1720 р.) царь писав до Сенату: „понеже вчерась от вас же слышал, что проект о Духовной Коллегіи как архіереи, так и вы слушали и приняли за благо, того ради надлежит архіереям и вам оной подписать, который потом и я закрѣплю. А лучше два подписать, и один оставить здѣсь, а другой послать для подписанія прочим архіереям“.

Згідно з сим наказом Реґламент підписали і на провінції — архиереї, архимандрити та ігумени. Через сей акт підпису Реґламента тодішним духовенством де-які канонисти надають Реґламентові церковно-правне, каноничне значіння (напр., проф. Заозерський). Але ся ілюзія каноничности зразу ж отпадає, коли взяти

на увагу, що реформу задумано й переведено без соборної участи церкви, і архиєреям та іншим духовним особам послано Регламент лише для підпису, як готовий, вже потвержений царем та доконаний акт, не питаючись думки тих, що підписували, але недвозначно примушуючи їх до підпису. Дійсно, після згаданої резолюції царя що-до підписів послано було примірник Регламенту з „добрим офіцером“ — підполковником Давидовим в Москву, куди мало конечне прибути духовенство на призначений день; посланець мав „предложить им (духовним) указом царскаго величества, чтобы они, выслушав оный (Регламент), подписали руками своими, а как подпишутся, ѣхать им в свои мѣста по прежнему“; коли ж би „которому архіерею за какою болѣзнью быть в Москвѣ невозможно“, то до нього малося повезти примірник для підпису та „велѣть тому подписать вмѣстѣ со своими архимандритами и игуменами. А если кто не станет подписываться, у того взять письменное обясненіе, по какой именно причинѣ не подписываеться, и о том, а также если бы кто и не дал требуемаго письменнаго обясненія, писать в Сенат с нарочною почтою, а неподписавшему обявить указом царскаго величества, чтобы не выѣзжал из Москвы никуда без указа“. Не дивно, що після таких прелімінарів Регламент підписували без протесту і навіть не читаючи.

Про те підписів самого духовенства російського було мало для визнання каноничности церковної реформи, і вирішено було звернутися за потвердженням до східних патріархів. 30 вересня 1721 року, коли Синод вже фактично роспочав свою діяльність, царь звернувся до константинопольського патріарха Ієремії, просячи визнати нову церковну установу. В грамоті царя до патріарха справу представлено невідповідно з дійсностью—з перекрученням фактів та з текстуальними змінами документів. Наводячи маніфест 21 січня 1721 р. про утворення Синоду, пропущено в грамоті те місце, де осуджувалося саму засаду патріаршої влади („понеже в единой персонѣ не без страты бывает, к тому ж не наслѣдственная власть, того ради вящше небрегут“), а замість того вставлено такі слова: „помногому здравому разсужденію и совѣту, как с духовными так и с мірскими чинами государства нашего заблагоразсудили установить со властью равнопатріаршескою Духовный Синод“. Таким чином, відступаючи від фактичної правди, подано до відома патріархові, не мов би „Духовний Синод“ установлено після довгого та пильного обміркування й поради з духовними та світськими людьми, тоді як всю справу вирішено й доконано лише спільними заходами царя та архиєп. Феофана. Грамоту стилізовано так, що уникнуто назви „колєгія“ та паралелі Синода з іншими державними колєгіями, підкреслювалося рівність власти нової колєгії з владою колишніх патріархів, а з Регламентом справу полагоджено просто так, що й самої назви його не згадано (ужито лише загальний термін „інструкція“) і тим більше — змісту його не наведено. В так препарованій грамоті просилося патріарха, щоб він і сам визнав новий порядок в російській церкві і по-

лагодив сю справу з іншими східними патріархами — александрійським, антіохійським, ієрусалимським. Для більшого успіху обіцяно мати найтісніший звязок з патріархом, користуватися й надалій його порадами та з свого боку подавати йому допомогу.

Таким чином, відповідь патріархів засновано було на невідповідному фактичному грунті, і се захитує саме значіння тої відповіди. Відповідь прийшла лише через два роки (23 вересня 1723 року) — тільки од двох патріархів—царьгородського та антіохійського; патріархи стверджували новий устрій російської церкви, а про решту патріархів (александрійського та ієрусалимського) писали, що один помер, а другий тяжко слабий, але справу з грамотами од них буде полагоджено. Про те сих грамот так і не було прислано, про моральну ж ціну перших двох грамот можна гадати по тому, що царьгородська патріархія саме тоді заборгувала 750 тис. карбованців, і за сей борг патріарха Ієремію навіть було посажено до вязниці; що взагалі на Сході панувала тоді надзвичайна симонія, яка довела між іншим і до комерційного переуступлення української церкви московському патріархові, а між тим царь в своїй грамоті недвозначно обіцяв в патріарших „требованіях всякое снисхожденіе оказывать“. Як рахували патріархи, посилаючи свої грамоти, на те „снисхожденіе“, видно з того, що патр. антіохійський за три дні вже й послав до царя прохання, де, покликаючись на „превосходную нужду“, сподівається, „да нѣкое врачеваніе помощи будет“.

Скоро виявилося, що в Регламенті не передбачено де-яких важливих сторон церковної адміністрації, і Синод складав та по ухвалі царя видавав додатки. Найстарші з тих додатків — 1722 р. — друкувалися разом з Регламентом.

Розглядаючи Духовний Регламент, як правну основу нового становища церкви в державі, маємо перш за все спинитися на каноничній гідности сього джерела права, в сю добу спільного життя церкви російською з українською.

Основна засада устрою православної церкви, що виходить з самої суті її, — соборність. В управлінні цілої помістної церкви ся правна засада доконується через утворення представництва від єпархій; коли б те представництво було голосом собора єпископів цілої помістної церкви, — тоді вся решта єпископів була б мовчазно з ним у згоді. Але Синод — не представницький виконавчий орган; члени Синода — не представники од єпархій, а лише, — як висловлюється Регламент, — „лица от высочайшей власти (се б то, од царя) учрежденныя“, яким „подлежат ко управленію нѣкоторыя собственныя (себ-то особливі) дѣла.“ Таким чином, члени Синода—не церковне правительство, а державне чиновництво, що підлягало державній владі („под державным монархом есть“) та по її вказівках виконувало певні урядові функції. А такий його характер перечить основним каноничним вимогам, серед яких для церковного управління конечна — соборність. Колєгіяльність — не соборність, бо не виявляє волі всіх членів даного громадського обєднання.

Отже соборний голос не проявився. Собору не скликано. Політична влада, заводячи реформу, і не подумала освідомитися про думку церковної громади чи хоча б навіть самих архиєреїв; останнім, як ми вже бачили, послано готовий та остаточно стверджений акт просто — для підпису. Таким чином, реформу православної церкви створив сам царь, до того ж — створив з мотивів самих політичних; „сіе (колєгіяльне) правленіе, — сказано в Реґламенті, — совершеннѣйшее есть и лучшее, нежели единоличное правительство, наипаче же в государствѣ монаршеском, яковое есть наше русское“. У всій реформі момент політичний яскраво переважає. Зовнішнє покликаючись на св. Письмо, церковний звичай, на канони, Реґламент вводить в закон новий зміст протестантських ідей про цілковите підпорядкування влади церковної владі світській з правом останньої втручатися в самі внутрішні справи церковні. Хоч реформа, по своїй суті, була продовженням старої системи московських церковно-державних відносин, але міра підпорядкування церкви державі переходила тепер всі каноничні межі, і се становище уґрунтовалося тепер на певні правній, ідеологичній основі. Відколи Духовний Реґламент став чинним законом, російська церква стала інтеґральною частиною російської державности, а керуючий орган її — Синод — став одною з російських державних установ. В указі про установлення Духовної Колєгії необхідність сеї установи мотивувалась так, що, заходячись „**по долгу богоданныя нам власти**“ упорядкувати справи цівільні, військові й духовні, „того ради, образом прежних, как в ветхом, так и новом завѣтѣ царей, воспріяв попеченіе о исправленіи чина духовнаго... уставляем духовную колегію“. Тут упорядкування чина духовного виголошується властивістю божого права російського царя, — права верховного, бо право його що-до церкви прирівнюється до права його в справах цівільних та військових, в яких цареві належало право верховне. Таким чином, російський царь тут засвоює собі верховну богоданну власть в справах церковного устрою та управління. Таку ролю царської влади й особи в церкві виправдувано і текстом тієї присяги, що її давали члени Синода: „исповѣдую же с клятвою крайняго судію духовныя сея колегіи быти самого всероссійскаго монарха, государя нашего всемилостивѣйшаго“. В ч. 1-й Дух. Реґламенту царь називається ще „правовѣрія и всякаго в церкви святой благочинія блюстителем“, а як „блюстительство правовѣрія и благочинія“ вичерпує всю повноту прав церковної влади, та маємо тут ясну формулу головенства царя в церкві. Так розуміло його ролю і російське законодавство, та сі слова Реґламента увійшли в ст. 42 т. I Основних Законів російської держави з увагою, де царь називається „главою церкви“.

Сі точки Реґламенту не були самою лише формою. Царь як визнавав Синод в Реґламенті за установу „от высочайшей власти учрежденную“, так і назавше мав Синод за підвладну собі колєгію, для якої він — „крайній судія“. Навіть самий зовнішний характер діяльности Синода одбивав на собі його державно-уряд-

ницьку ролю. Синод мав зовнішні поліційні обовязки („розыскивать“, „смотрѣти“, „тайно и искусно провѣдывать“, для чого навіть мав „духовных фискалов“), і під впливом таких завдань відповідно вироблявся самий дух і напрям його. Характерно, що навіть урядова термінологія синодального діловодства засвоїла собі такі вирази, як „духовна команда“, „духовні командіри“, а до всього Синод мав свою тюрьму, в якій удержувалися власні „колодники“ (вязні), для екзекутиви ж своїх рішень мав у свойому роспорядженню ґвардії сержанта та 26 салдатів. Таким чином, очевидні елементи цезаропапизму в синодальній установі, зазначені в Реґламенті, були такими не лише на папері, але і в дійсності.

Самі єпископи розуміли сю очевидну неканоничність свого становища, і по смерті Петра, ледве минув терор біронівщини та на престол вступила Єлисавета, два члени Синоду — українці Амвросій Юшкевич та Арсеній Мацієвич — подали цариці доклад, щоб, принаймній, скасувати посади світських урядовців у Синоді; але й мяхка Єлисавета твердо додержувала державної політики в церковних справах і одмовила в сім домаганню.

Та політика все більше розвивалася в тому ж напрямі, і зброєю правительственої влади в тім був синодальний обер-прокурор. В Петровій інструкції він називається „оком государевым“ і повинен „накрѣпко смотрѣть, чтобы в Синодѣ не на столѣ только дѣла вершились, но и самым дѣйством по указам исполнялись“. Спершу він виконував ролю наглядача, але скоро став він фактичним управителєм Синоду, як орґан правительственної влади, та цілком паралізував владу церковного орґану, повернувши його в одно з відомств — у „вѣдомство православнаго исповѣданія“. Після того вже натуральним було для імператора Павла I оголосити себе 5 квітня 1797 р. **головою церкви**, і ся кваліфікація російського царя увішла в основні закони російської держави.

Обернувшися в спеціяльну галузь російського уряду, оддавши до компетенції його справи не лише зовнішнього життя свого, що входять в життя держави, але й суто-церковні справи, справи свого внутрішнього життя та виключно своєї, церковної компетенції, церква російська, як правна одиниця в складі вселенської церкви, перестала істнувати. Головну умову життя церкви— засаду соборности — від голови до низу порушено. На вищому ступіні соборність, як ми бачили, не заховала каноничних рис, Синод позбавлено представницького значіння) та замінено її колєґіяльністю, що не опіралася на виборній основі. Середнього чи окружного ступіня в уравлінню не стало, і митрополіти носили лише саме імя без каноничного значіння. В єпархіях не бачимо вже й колеґіяльного принціпу, — ілюзорну колеґіяльність замінено тут персональним принціпом управління. В парафіях скасовано право участи церковної громади в парафіяльних справах і в тім числі — право вибору пароха. З підпорядкуванням державі, занехаянням засади соборности настало для російської церкви те становище, що його влучно характеризував один з видатніших російських письменни-

ків (Достоєвський), як „параліж церкви“. Віра і мораль підупали, духовенство втратило авторитет, інтелігенція одійшла од церкви, маси стали шукати задоволення свого релігійного чуття в росколі та сектах. Такий контраст що-до значіння церкви особливо дає себе знати на Україні, де ще недавно церква була гаслом визвольних стремлінь нації.

Проте було б неслушно всі ті негативні факти залічувати на рахунок Духовного Регламента та регламентованої ним реформи. Факти ті в більшій мірі були наслідком некультурних та негромадянських умов життя дотеперішньої Московщини, ніж наслідком церковної реформи. Як взагалі реформа Петра І в усіх інших галузях життя російського мала в більшій мірі наслідки позитивні, не вважаючи на ті брутальні методи, якими її впроваджувано, так теж саме треба визнати і для ділянки церковної. Ми вже згадували про тупу і самовпевнену ненависть московських людей до бусурменського Заходу, знаємо ті упередження та нагінки, що їх зазнали на Московщині українські учені та їх літературні твори — саме за те, що провадили дух і форми західної культури. І коли українську церкву примушено було жити не тільки побіч, але й під зверхністю московської церкви, то жах переймає, як лише уявити собі, що б то за співжиття було, коли б послідовно, без, принаймній, зовнішньої перешкоди розвивалися своєрідні тенденції московської церкви. Українськими зусилями пробито мур релігійної виключности Московщини. Роспочали сю культурну працю українські учені ще до реформи Петра, і головним чином вони, освічені українці, були виключними співробітниками Петрової церковної реформи. Розуміється, що в той крутий переломовий час палиця перегиналася і в другий бік, як се найбільше позначається на Духовному Регламенті нашого земляка архиєп. Феофана; самі українські діячі духовні стають після жертвами запровадженого Регламентом державного режиму в церкві (Феофілакт Лопатинський, Арсеній Мацієвич та ін.), проте все ж реформа в її цілому збила неможливі для співжиття гострі роги московської церковної виключної натерпимости, і руїна українського церковного життя була б безмірно більша, коли б реформою не порушено архаїчний світогляд патріаршої доби московської церкви.

„Устав Духовних Консисторій“.

Як Духовний Регламент став основою центрального управління російської церкви, так основою місцевого епархіяльного управління став Устав Духовних Консисторій, виданий 1841 р. та поправлений, на основі дальших законодатних актів, 1883 р. Зміст його взято почасти з Духовного ж Регламента, почасти з дальшого церковного законодавства російського.

„Книга о должностях пресвитеров приходских“.

Ся книга містить в собі науку парафіяльним священикам щодо виконання їх обовязків. Складено її ще в половині XVIII ст.

українцем єпископом смоленським Парфенієм Сопковським. Ухвалена Синодом як підручник для парафіяльного духовенства, вона з 1776 р. видається Синодом без імени автора. Крім моральної пастирської науки тут подаються практичні вказівки церковно-правного характеру.

Збірки російських законів.

Основна така збірка — се многотомове „Полное собраніе законов россійской имперіи“; тут хронологично уміщено закони, що регулювали і життя церковне — церкви російської й української. Як не всі закони в справах церковних увійшли в сю збірку, то з 1868 р. роспочався друк другої збірки — „Полное собраніе постановленій и распоряженій по вѣдомству православнаго исповѣданія“, що містить всі законодатні постанови в церковних справах хронологично з часу заснования Синода (видруковано матеріял лише до половини XVIII ст.); в паралєль з сим треба мати на увазі „Описаніе документов и дѣл архива западно-русских уніатов“, де містяться памятки в справах унії. Багатий матеріял що-до припасування російського законодавства до обставин українського церковного життя міститься в архивах українських духовних консисторій; витяги з того матеріялу видано в монографіях про окремих діячів чи окремі доби української церкви.

Кодифіковане державне законодавство російське в справах церкви містилося в збірці „Свод законов россійской имперіи“. В т. 1 (основні закони) принціпіяльно установлювалося становище російського царя в церкві; в т. III („Устав о службѣ гражданской“) єсть закони, що належать і до духовенства, о-скільки урядові особи духовні підлягали правилам про нагороди, пенсії та ін.; в т. IV містяться „устави о повинностях“, окремі статті яких належали до духовенства, його майна та майна церковного; в т. VIII („Устав лѣсной“) містяться закони про ліси, що належали „духовному вѣдомству“; єсть тут—в „Уставѣ счетном“—і закони про установу синодального контроля; в т. IX („Законы о состояніях“) подано закони про біле й чорне духовенство; в т. X — шлюбне право; в т. XII („Устав строительный“) містяться закони про будівлю церков; в т. XIII („Устав общественнаго призрѣнія“ та „Устав врачебний“) закони про бідних духовного стану, про парафіяльні попечительства та про кладовища; в т. XIV („Устав о содержащихся под стражей“ та „Устав о предупрежденіи и пресѣченіи преступленій“) уміщено закони про тюремні церкви, про злочини проти віри й церкви; в т. XVI (закони цівільні й карні) — єсть спеціяльні розділи про злочини проти віри й церкви та по цівільних справах церковних установ.

2) Адміністративні акти поневолення української церкви.

Сполучена з церквою московською, українська церква разом з нею від часу церковної реформи Петра I зазнала тих ударів, що, головно через державне законодавство, нищили самі її кано-

ничні основи. Зокрема українська церква за увесь час злуки її з церквою московською була обєктом спеціяльних репресій з боку державної та церковної влади, що мали завданням скасувати всі права української церкви, якими вона з давніх-давен володіла, та знівелювати властиві їй національні форми на зразок всеросійський. Остаточно дозріла ся система з установленням Синоду. З сього часу, як слушно каже академик М. Петров, „вища центральна влада змагає до знищеня крайових властивостей в життю церковно-громадському, заходиться привести його до одного знаменика та підклонити одному центральному органові, се б то Синодові“.

Переведення сеї системи ставить київську митрополію на становище рядової російської єпархії, а первоієрарха української церкви на становище рядового російського архиєрея, і сим способом найбільше нищилася сама тінь української церкви. Доконується се не самим лише законодатним церковним актом — Духовним Регламентом, що, правда, був дійсною основою нівеляційної системи відносно української церкви. Крім Духовного Регламента, обовязковими приписами для того стають стверджені царською владою укази Синоду, що формально й фактично регулюють, в певному напрямі, життя української церкви на праві законодатних приписів. Тож, поруч з актами суто-законодатними, для зрозуміння історичної трансформації устрою і становища української церкви конче потрібно дослідити ті законодатні сурогати, що фактично мали силу закона. Ми зазначимо лише головніші моменти тих змін, які наступили в життю української церкви під впливом цих нівеляційних актів.

Політика національно-правного обезбарвлення української церкви починається скоро ж по самій доконаній злуці церков, коли за досягненням цілі не було вже потреби в дальшому заохочуванню обіцянками, а натомість зявилася фактична можливість ті обіцянки порушувати. Попередниками дальших синодальних указів стають у сей час грамоти патріарші поруч з царськими, — вони спершу гарантують права української церкви, а після — ті права касують.

До момента церковної злуки, се б то до 1686 р., українська церква лише формально визнавала юрисдікцію константинопольського патріарха, яка фактично не зобовязувала ні до якої адміністративної залежности. Фактично незалежний од патріарха, київський митрополіт мав певні права і привилеї відносно других єпископів української церкви. Йому належали права поставлення єпископів, догляду та проводу в їх єпархіяльній діяльності. Се було становище остільки незалежне, що, як ми бачили на прикладі митр. Нелюбовича-Тукальського, сама тінь утрати його викликала рішучий опір з боку провідників української церкви. Московське правительство старалося заспокоїти сі підозріння і обіцяло заховати всі права української церкви, зокрема київської кафедри. Грамотами царя й патріарха київській митрополії дано право іменуватися „первоначальною“ між всіма іншими єпархіями Росії, було в них обіцяно, що і під владою московських патріархів вона

залишиться „в таком же содержаніи, в каковых она под благословеніем свят. вселенскаго константинопольскаго патріарха обрѣталась и была во всем вольна, как в соблюденіи митрополичьей чести, так и во исправленіи духовнаго чина и церковнаго начала и в сохраненіи прав и вольностей своих обыклых, обрѣтающихся во исконном начинаніи и в предбудущія времена... и всѣ б обыкновенія содержати безпремѣнно“. Разом потвержено було привилеї київського митрополіта: право його обрання єпархією, невмішування московського патріарха в судові справи митрополії; всі єпископії, архимандрії, ігуменства, братства, манастирі й церкви, що підлягали митрополітові, залишилися і на далій під його владою. Митрополіта увільнено од обовязку прибувати до Москви в певні річні та піврічні терміни, установлені для інших архиєреїв; давалося йому право держати друкарню. Залишено було за ним права церковно-богослужбового характеру: право носити митру з хрестом, дві панагії і білий клобук, передношення хреста в своїй єпархії „во всѣх походѣх“, а також право богослуження на килимі, навіть в присутности патріарха. Сі права підтвержено царськими та патріаршими грамотами на імя дальших митрополітів— Варлаама Ясинського та Йоасафа Кроковського. Одночасно і за українським духовенством потвержувано стародавні його права обрання митрополіта, підсудности лише йому та всі властовости його стану — „права и вольности обыклые“.

Але зразу ж, ще за першого ж митрополіта в сполученому стані, 1688 р., українська церква зазнала порушення своїх прав. Перш за все у київського митрополіта однято титул „и всея Россіи“ та наказано йому іменуватися митрополітом лише київським, галицьким и „Малыя Россіи“. Сим останнім титулом іменувалися два митрополіти — Варлаам Ясинський та Йоасаф Кроковський, а вже третій первоієрарх української церкви дістає 1722 р. дальше обмеження титулу та іменується лише „архиєпископом київським та галицьким“. Лише по довгих короводах, через 20 літ, завдяки відомим особливим обставинам за цариці Єлисавети, удалося київським владикам привернути свій попередній титул „митрополита Малыя Россіи“, але знов не на довго: за цариці Катерини II його знову і в останнє скасовано.

Обмежено територію київської митрополії. В час прилучення до московської церкви в склад київської митрополії входила значна частина полтавської й переяславської єпархій та київська Україна, що була під Польщею; митрополії, в момент прилучення до московської церкви та в подяку за се, підклонено єпархію чернигівську та Київську Лавру і Київо-Межигірський манастирь. Але вже 1688 р. Київо-Печерську Лавру підклонено московському патріахові безпосередньо. Того ж року те саме установлено і що-до чернигівської єпархії. 1710 р. під безпосередню владу московського патріарха підклонено манастирь Київо-Межигірський. Далій черга прийшла до оддїлення переяславської єпархії, якої єпископи, на основі попередніх умов з Москвою, були зобовязані „рукоположеніе на архіерейство от преосвященных мит-

рополитов кіевских воспринимать и всегда под послушаніем престола митрополита кіевскаго спомоществованіем быть". Р. 1733 єп. переяславський Арсеній Берло дістає указ „чрез все престолоправительства его, епископа Арсенія, той Переяславской епархіи, время во всем принадлежать ему, еп. Арсенію, токмо до главнаго верховнаго правительства св. Синода, а в коадьюторах архіепископіи Кіевской не быть." Центральна влада охоче піддержувала сепаратистичні стремління єпархіяльних архиєреїв, що вели до зменшення привилеїв та території первоієраха української церкви; тому в р. р. 1756-7 погожується вона прилучити до переяславської єпархії дві протопопії, що входили в склад київської митрополії, і робить се навіть без порозуміння з київським владикою.

Слідом за тими всіма обмеженнями прийшло скасування національної властивости української церкви—виборної засади, що була характеристичним виявом її соборно-правного устрою. Скасовано було право вибору митрополіта, право вибору священиків існувало довше – навіть в XIX ст. — з огляду на фактичну неможливість доконати синодальних приписів що-до його скасування. По стародавним звичаям, митрополіта, як і решту вищого духовенства, обірали вольними голосами духовні і світські—священники, диякони, гетьмани, козацька старшина. Так обрано перших трьох київських митрополітів і по злуці з московською церквою. Але з часу установлення Синоду митрополіта призначають Синод і царь. По смерти р. 1718 митр. Йоасафа Кроковського на протязі чотирьох літ зовсім не було київського митрополіта. Коли таким способом традиція митрополітанської влади та митрополітанського сану в певній мірі перервалася, Синод і царь призначили на київську кафедру своєю владою—і не митрополіта, а архиєпископа (Варлаама Вонатовича). З того часу і дальші київські владики займають київський престіл не по обранню, а шляхом адміністративного призначення. З того ж часу порушається старий порядок обняття архиєрейської кафедри людьми українського походження, що проходили службовий стаж на Україні. Указами Синоду на київську кафедру призначені: Варлам Вонатович — з архимандритів новгородського тихвинського манастиря, Рафаїл Заборовський — з псковської єпархіи, і т. д. Скасуванням зазначеного звичаю малося на увазі, призначаючи чужих для даної єпархії осіб, одірвати їх од пастви та підлеглого духовенства з засади—**divide et impera**.

Касується право безапеляційности суда київського митрополіта. В грамоті митроп. Гедеонові Четвертинському обіцяно, що московські патріархи в суди київських митрополітів „вступати" не будут і оскарження з їх єпархії „ни у кого никакова принимать" не будуть. Але вже патр. Адріян приймає скаргу од київських міщан на митр. Варлаама Ясинського, а з установленням Синоду сей останній загальним порядком вмішується в справи київської митрополії, приймає оскарження на постанови київського митрополіта та, розглянувши, потвержує або касує їх.

Біля половини XVIII ст. митроп. Рафаїл Заборовський пробує відновити де-які старі, занебані російським урядом, права української церкви, а саме: право непідсудности духовенства світському суду, права, означені в царській грамоті 1686 р. митроп. Гедеонові, право купівлі та продажу духовенством землі. Задоволено лише перше прохання, на друге відповіди не дано, а в третьому рішуче одмовлено.

Дальшому митрополітові Тимофієві Щербацькому одмовлено (1753) р.) навіть завести друкарню – в противність царській грамоті 1686 р.

В половині XVIII ст., поруч з реставрацією гетьманства, удалося і українській церкві добитися потвердження де-яких старих прав та привилеїв (відновлення митрополичого титула, підтвердження особої грамоти „о вигодностях"), або ослабити де-які укази, що обмежували права українського духовенства (напр., указ про пострижения в ченці). На митрополіта київського 1758 р. призначено Арсенія Могилянського, що не позбавлений був в певній мірі української національної свідомости, прихильно ставився до старих українських церковних звичаїв, особливо до виборного права. Саме оголошення митрополітом Арсенія Могилянського відбулося в київському софійському соборі по давньому українському звичаю. За його часу р. 1764 написано „Исторію Россійскаго або славянскаго народа лиц и дѣл знаменитых с обстоятельствами прочих к ним прислушающих вещей" в напрямі, що свідчив про відновлення старих визвольних настроїв; такий самий характер має і густинський літопис ієромонаха Михайла Лосицького (1670 р.). Тим пояснюється, що в першу добу царювання Катерини II, коли натиск її на українську окремішність був особливо сильний, її заміри не мали повного успіху. Загальні настрої тодішнього українського духовенства, що знаходили все ж якийсь відгук в настроях первоієрарха української церкви, найбільш яскраво виявилися в т. зв. „Пунктах", що склало духовенство для „Комісіи для сочиненія проекта новаго уложенія". Але тоді ж русіфікаційна та централізаційна політика російська послідовно приймає надто рішучий характер. Нівеляційні заходи російського правительства, підготовлені всіма попередними актами, набірают особливої сили завдяки особистим поглядам цариці та її вражінням, що діставала вона з перших кроків свого царювання від тих настроїв, що панували тоді на Україні та серед українців, де б вони не були. Митр. ростовський Арсеній Мацієвич різко протестував проти секуляризації церковних маєтків; гетьман Кирило Розумовський р. 1763 в імені козацької старшини подав петіцію про відновлення всіх попередніх прав та привилеїв України, порушених російським правительством, та проект установлення спадкоємного гетьманства в в фамілії його, Розумовського. Катерина II вирішила раз на завше покінчити з українським сепаратизмом. Указом 10 листопада 1764 р. звільнила вона К. Розумовського від гетьманства, президентом Малороссійской Колеґії призначила гр. П. Румянцева та роспочала цілу послідовну політику для знищення національно-дер-

жавних властивостей України. Та політика, роспочавшись з кріпацького поневолення найбільш безправної верстви народньої—селян, зруйнованням Січи, установленням губерній з одночасним скасуванням устрою України, росформуванням козачих полків в регулярні полки імперського типу, довершилася дворянською грамотою 1785 р., що остаточно поділила український народ на два протилежних стани. Всі ці роспорядження були політичним тлом, на якому поруч з тим провадилася нівеляція, за нормами всеросійськими, і в українській церкві. Виходною точкою в сій справі була секулярізація архиєрейських та манастирських маєтків з установленням штатів для удержання духовенства. З тою метою утворено було 1762 р. на Московщині „Комісію о церковных имѣніях", що займалася одбіранням церковних земель в казну. Покінчивши з сею справою на Московщині, Катерина II хотіла, щоб секулярізація церковних земель та штати для духовенства переведено було і на Україні,—се був річевий спосіб для приборкання українського духовенства і тим самим—для знесилення української церкви. Для того писала вона 1765 р. до гр. Румянцева: „мы бы преосвященному (тоді був митрополітом київським Арсеній Могилянський), если бы склонился о штатном положеніи просить, сдѣлали бы весьма выгодныя для него кондиціи". Але, очевидно, митрополіт „не склонился" на спокусливі кондиції, бо не міг іти проти загального напряму тодішнього українського духовенства, що твердо обстоювало свої стародавні права. Але ще за життя сього митрополіта починаються планомірні заходи російського правительства до переведення секуляризації церковних маєтків на Україні. В сім напрямі пороблено спершу заходи підготовчі. Полягали вони головним чином в тому, що до українського духовенства автоматично припасовано ті наслідки сеї реформи, що вже позначилися на Московщині. Перш за все р. 1763 припинено де-які постійні асигновки на Київську Академію (такі асигновки мали надалій провадитися „по штатах", в наслідок секулярізації церковних маєтків, коли б ту секулярізацію було на Україні переведено). Указом того ж року наказано київській Консисторії, щоб, на випадок смерти духовних персон, вона, разом з губерніяльною канцелярією, описувала те майно, що по них залишалося, опечатувала його та описи його посилала в Колеґію Економії. Київська Консисторія, покликаючись на українські права та привилеї, одповіла Колеґії, що „за силу оных высочайших грамот, прежніе обыкліе духовнаго чина... епархіи кіевской архіерейскій дом, монастыри и вотчины в вѣдомствѣ Коллегіи Економіи не состояли, так и оставшеесь по смерти вышеписанних духовних персон имѣніе описовано и в Коллегію Економіи отбираемо никогда не было, но по оним малороссійським прежним обыклим поведеніям тое имѣніе употребляемо было на разнія богоугоднія дѣла". Колеґія скаржилась Синодові за таку відповідь, і Синод наказав митрополітові поступити з членами Консисторії „в силу указов, дабы они впредь того чинить не отважились", а проте 1766 р. таки видано указ, яким дозволялося архи-

єреям, ігуменам та іншим чернечим адміністративним особам призначати за життя своє майно родичам своїм чи близьким; між іншим, указ сей надалій дав можливість ченцям-українцям призначати в своїх заповітах підмоги для школ на Україні.

Зустрівши 1763 р. опір з боку київської Консисторії та не знайшовши р. 1765 співчуття у київського митрополіта Арсенія що-до секулярізації церковних маєтків, правительство Катерини II з того ж 1765 р. вживає цілу низку репресивних заходів що-до українського духовенства, аби обмежити його права та підвести його під ранжир церковного життя московського. 17 лютого 1765 р. видано указ, щоб „из малороссійских епархій из монашествующих в Великороссію без указа св. Синода и без крайней надобности отнюдь никого не пускать и в великороссійскія епархіи не принимать, а на убылыя игуменскія степени архимандритов как не производить, так и не переводить, кромѣ только тѣх, которые осталися за штатами без настоятельства, да и оных также без представленія св. Синоду на настоятельскія мѣста не опредѣлять... по сему же точно исполнять и во всей Малой Россіи; а ежель за неимѣніем в которой епархіи своих ученых нужда востребует, то одних только ученых, для учительства, да и то с вѣдома и по указу Св. Синода высылать“. Сей указ недвозначно заміряв до зменшення числа ченців українського походження.

Рівночасно того ж 1765 р. видано указ про обрання на настоятелів манастирів першого та другого класів „по усмотрѣнію“ (по волі) Синода; архиєрей подавав двох-трьох кандидатів, яких часто не затверджувано, а натомість призначалося нового. Сими указами штучно утворювався такий склад манастирських настоятелів, що, не звязані з українськими манастирськими традиціями, не робили б опозіції централістичним заходам і були б слушними провідниками засад Духовного Регламента й синодальних указів. Після протесту Арсенія Мацієвича взагалі почали до українських ченців ставитись з великим підозрінням та, щоб зламати опозиційний напрям серед духовенства на Україні, на вищі церковні посади призначалося переважно ченців московських. До того ж манастирі взято під особливий догляд: стали вимагати усяких „вѣдомостей“ відповідно Духовному Регламентові, заведено порядок, щоб при постриженню були свідки, які ствержували б, що постриження відбулося згідно з новими приписами. Щоб скоординувати порядки духовного діловодства з цівільним, наказано призначати судового писаря й канцеляристів не з ченців, а з сьвітських, що знают цівільні порядки, аби вони почистили діловодство од елементів українського права, переважно звичаєвого.

Дуже тяжко одбилося на материяльному становищу духовенства українського поширення на його двох указів 1765 р. — про таксу за треби; сі укази належали власне до московських парафій, які наділено було землею, через те й установлено було низьку таксу за треби і скасовано де-які побори; поширення сих указів на Україну нічим не було виправдане, бо на Україні не заведено було духовних штатів та не наділено причти землями.

1768 року київське духовенство в своїх „Пунктах“, що їх складено було для „Комиссіи для сочиненія новаго уложенія“, пробувало повернути собі втрачені права й привилеї та здобути нові. Напр., митр. Арсеній Могилянський просить, щоб повернуто було йому право призначати архимандритів в його єпархії, щоб відновити де-які збори на потреби єпархії й академії, просить дозволу завести при митрополічій кафедрі друкарню, і т. ін. Але сі побажання не було задоволено. Врешті й титул митрополічий „Малыя Россіи“ видавався за небезпечний, і митр. Арсенієві звелено не іменуватися сим титулом. Взагалі провадилося систематичне обмеження прав та ламання порядків української церкви, українські єпархії підводилося під один знаменник з єпархіями московськими.

Після Арсенія Могилянського на митрополіта київського призначено петербургського архиєп. Гавриїла Кременецького (1770 — 1786 р.р.), що хоч на початку учився в київській академії, але закінчив освіту в академії московській та до призначення на київську митрополію служив на церковно-адміністративних посадах на Московщині й освоївся з тутешніми порядками. Типовий представник архиєрея на взірець Духовного Регламента, митрополіт Гавриїл, ставши митрополітом, хоч і українець зроду, був найслухнянішим органом централізаційної політики російського правительства що-до української церкви. Один з мемуарів (спогади Добринина) росповідає про розмову сього митрополіта, яку він мав по дорозі до Київа, їдучи на кафедру; він казав, що „живши долгое время в Петербургѣ, привык к тамошним обрядам и обыкновеніям; а теперь, когда пріѣдет в Кіев, не знает, что начать, слѣдовать ли малороссійским обыкновеніям, или малороссіяне должны приноровляться к его петербургским ухваткам“. На это еп. Кирил и митрополичій штат единодушно отвѣчали, что весь Кіев должен взять его, митрополита, за образец себѣ“. Після того митр. Гавриїл видає низку указів, в яких просто зазначає, що того „во всей великороссійской церкви нигдѣ нѣт“ або що те й те робиться „в согласіе законов“ та „обычая всея великороссійскія церкви“. З духовенства українського він намірявся утворити окремий духовний стан через прикріплення дітей духовенства до того стану та через утруднення вступати до його людям інших станів. Указом 27 вересня 1771 р. він наказував, щоб кандидати на священство були „рода церковнаго“ та задовольняли вимогам Духовного Регламента. Так само і дяків указом 16—29 вересня 1771 р. він старався прикріпити до духовного стану та заборонив їм переходи з місця на місце.

Ясно, що такий керманич української церкви був ретельним провідником нівеляційної політики російського уряду. За часу Гавриїла Кременецького в церковній ділянці старанно продовжувалася чинність законів, що вкорочували права церкви, та видалися нові закони в тому ж напрямі.

З попередніх законів з особливою енергією провадився закон 17 лютого 1765 р. про заборону доступу українським ченцям

на Московщину та про заборону місцевим архиєреям висвячувать в архимандрити без дозволу Синода; а Синод, роспоряжаючись архимандричими посадами, призначав архимандритів по своїй уподобі. По смерті митрополіта Арсенія Могилянського не тільки архимандричі, але й ігуменські посади обсажувалися людьми зайшлими, по вказівках Синоду й самої цариці з духовних осіб, що брали участь у війні з турками. Спершу Синод звичайно рекомендував київському митрополитові дати в своїй єпархії посаду якій заслуженій духовній особі, а з 1774 року видано загального указа, щоб перевагу давати заслуженим флотським ієромонахам. Указом 31 жовтня 1779 р. наказано було доносити Синодові про смерть не лише архимандритів, але й ігуменів. Таким чином, на протязі десяти років майже в половині манастирів настоятельскі посади обсажено було людьми зайшлими. Се й потрібно було правительству, щоб зламати твердість українського духовенства в обороні старих своїх історичних прав.

Що-до духовенства білого вживалося спеціяльні заходи, щоб порвати традиційний звязок його з вищими шарами українського громадянства, втиснути його в вузькі рамці духовного стану та натуральний прирост його роскинути по низших шарах суспільних через „розбори“ духовенства, як се практикувалося на Московщині.

Твердо додержувалися попередні укази, що забороняли висвячувати в духовний чин старшинських та козачих дітей без атестатів на те від полковників, полкової старшини, а часом і від генеральної військової канцелярії, та приймати в дяки посполитих без згоди дідичів. До того ж указом 15 лютого 1776 р. Синод постановив не приймати й не постригати в чернецтво нікого із зачислених в подушний оклад і тоді ж наказав київському митрополітові комплєктувати вакантні духовні посади з кандидатів, не положених в подушний оклад; та хоч київський митр. Гавриїл Кременецький відповів на той указ, що в київській єпархії ніхто з дітей духовенства в подушний оклад не записаний, але Синод знову підтвердив йому додержувати указа,—в передбаченню, що й на Україні буде „розбор“ дітей духовенства. Дійсно, 24 грудня 1778 р. таки видано подібний указ про розбор духовенства, — хоч власне для Московщини, але фактично він чинний був і на Україні; семинаристів та студентів академії, згідно з сим розбором, приписувано до станів військового, купецького, міщанського чи селянського. Року 1784 вже й формально визнано сей указ чинним для України: „что ж принадлежит, — сказано в указі, — до семинаристов, то об них нынѣ же наперед разсмотрѣть каждаго в науках способность и успѣхи, и которые найдутся, что малую к тому и ко вступленію в духовные чины подают надежду, а болѣе окажут склонности к гражданской службѣ, нежели к духовному званію, таковых в силу именного ея императорскаго величества, даннаго сенату прошлаго 1778 года декабря в 24 день, указа, отсылать для опредѣленія в канцелярскіе служители по на-

мѣстничествам, гдѣ есть в них недостаток, по сношеніям с генерал-губернаторами и правящими ту должность, и в учители народных школ; а сіе самое и впредь всегда наблюдать". Але сим правом вступати в канцеляристи не користувалися учні—діти оподаткованих станів: „неудобно по многим важным и ощутительным причинам дозволеніе принимать из положенных в подушный оклад или из других, на время отпущенных". Наслідком такого обмеження було те, що укінчений академик або навіть учитель академії, коли належав з роду до оподаткованого стану, не увільнявся від подушного окладу та не мав права на чини й на вступ у ченці.

За часу Гавриїла Кременецького українська церква все більше втрачала свої права, прирівнюючись до безправного становища московської церки. Українське учене чернецтво, в особах манастирських настоятелів, було вже розбавлено чужими людьми та обезсилено, а світське духовенство було замкнуто в станову духовну касту і могло освіжатися новими елементами лише з неоподаткованих станів. Навіть і такий слухняний урядовець, яким був митр. Гавриїл Кременецький, часом не видержував тяжкої, негідної нівеляційної системи; але своєю пасивною тактикою він підготовив грунт для радикальних реформ в українські церкві, що настали вже за наступника Гавриїлового — митроп. Самуїла Миславського (1783—1796 р.р.).

В першу добу свого життя й служби Самуїл Миславський був гарячим оборонцем прав і привилеїв української церкви, що особливо виразно виявив він своєю участью в протесті київської Консисторії в жовтні 1763 р. проти замахів Колєгії Економії на підвладність їй київського духовенства. Але бачучи, що всі ті домагання лише викликають нові й нові репрессії, Самуїл тоді ж став зміняти свою тактику та старався плисти за течією урядової політики.

Найпевнішим способом обєднання української церкви з московською було заведення штатів для духовенства. Духовні штати на Україні заведено 1786 р. Замість зборів на духовенство — установлено штатні суми на удержання митрополіта, консисторії та манастирів; церковні ж маєтности, що належали кафедрам та манастирям, однято, — залишено тільки невеликі шматки землі. Матеріяльне становище українського духовенства сею реформою без порівнення погіршено. *).

*) „Важнѣйшая по кіевской епархіи перемѣна при преосвященном Самуилѣ послѣдовала преобразованіем оной в штатное положеніе и управленіе по примѣру великороссійских, и сим то наипаче достопамятно время его пастырства в оной. Ибо хотя с учрежденія еще св. Синода епархія сія по образу іерархическаго правленія время от времени подводима уже была под одни с духовенством великороссійским правила и законы, и даже указом 1722 года назначено было и в оной штатное число бѣлаго духовенства: но малороссійскіе архіереи удерживали еще свои древнія вольности и обыкновенія как в распоряженіи духовенства, так и способах управленія и содержанія онаго. Самое духовенство, им подчиненное, пользовалось еще отличными правилами и преимуществами, жалованными ему от Литовских в. кн. и Польских королей, каких не имѣло духовенство великороссійское („Описаніе Кіево-соф. собора", 241—2).

За сього ж митрополіта запроваджено на Україні московські порядки у всі галузі церковного життя. Тоді ж зреформовано на всеросійський зразок духовні школи і головну з них — Київську Академію, сю стару цитаделю української національної культури. Нівеляційна політика московська, що намагалася стерти всі національні ознаки з українського життя церковного, не залишила без уваги і богослужбову традицію нашу що-до української вимови славянською тексту. *) Суворими адміністративними заходами

*) Як відомо, для наближення славянського тексту до живої народньої мови і — тим самим — до більшого її зрозуміння, св. Письмо читалося і церковна служба правилася у нас українською вимовою. Українізація вимови славянського тексту полягає у вимовлянню де-яких букв і форм славянських відповідно вимогам української мови. Розуміється, що і в самому друку текст мусів мати певні зверхні ознаки, що технично полехчували українізацію вимови. Тому в друкарнях наших тексти звичайно припасовувалися до такої вимови. Українською вимовою славянський текст націоналізується; слова спільного коріня славянського набірають українського характеру, чуються для вуха як українські і стають для слухача зрозумілими. Через ту вимову стихія живої мови на протязі віків, шляхом постійного, традиційного вжитку, так глибоко вкорінялася в славянський текст, що врешті опанувала мертві форми славянської мови. Ся наша національна природна традиція в повній чистоті зберіглася там, де вживалася без чужих перешкод та впливів,—на Буковині, в Галичині та на Закарпатській Україні. І на Великій Україні вимова українська славянського тексту, не вважаючи на всі перешкоди, задержалася по де-яких місцях аж до нашого часу, — старі дяки й священики ще й досі подекуди славянський текст вимовляють по українському, а у першій половині XIX ст. се було у нас річчю звичайною. Проф. Мих. Максимович писав 1840-го року: „в языкѣ малороссійском **ѣ** принадлежит к числу букв, служащих для изображенія букви **и**. Что малороссіяне букву **ѣ** выговаривают как **і**, в том легко удостовѣриться, — стоит послушать сельскаго дьяка, читающаго церковную книгу. В книгѣ написано: во вѣки вѣков, а он читает: во віки віков“. Той самий автор оповідає, що р. 1810 черничка, учивши його читати, називала букви: аз, буки, віді, живіте, зіло. Коли в Росії, з реформою Петра, українці заняли культурно-провідну ролю, то між іншим по звиклій традиції почали і на Московщині вводити український правопис. Таким чином наша вимова славянського тексту так твердо у нас прищепилася, що, разом з іншими українськими культурними впливами на Москву, почала вона прийматися і на Московщині. В першій половині XVIII ст. се навіть стало в певній мірі тогочасною модою, і в придворних церквах українську вимову заведено було навіть офіціяльно. Московські письменники ремствували, що українці через церкву та школу заносять до московської мови невластиву їй вимову. „Малороссіяне то ввели,—писав Сумароков вже в кінці XVIII ст.,—а потому, что всѣ школы были ими наполнены; так сіе провинціяльное произношеніе и вкоренилося, яко **всигды, теби** и протчія малороссійскія испорченныя выговоры; а особливо пѣвчія многое преобразили... Малороссіянцы вмѣсто **Тебѣ Господи — Теби Господы** поют и вмѣсто **Господи помилуй** — поют иногда **Госпóды помылуй** и так даляя. Но естьли нам писать по выговору малороссійскому, так должны мы вмѣсто **лѣта** говорить **лита**, а вмѣсто только—тилко и протч., или вмѣсто **однако—однак** и протч., из чево многое уже и воспріято“. Такі протести не перестають ще в половині XIX ст., коли прихильники чистоти московської граматики вже забули, що чужі граматичні впливи привилися до них через українських учителів та з української граматики, і російський письменник В. Білінський з обуренням писав, що за його часу покликалися на „правило, что слова, которыя в нынѣшнем малороссійском нарѣчіи выговариваются через **і**, должно нам писать через **ѣ**... Странное правило... Да какое же нам дѣло до

провадилася на Україні вимова московська, в чому найбільше прислужився митр. Самуїл Миславський. Р. 1784 видав він роспорядження, в якому, зазначивши, що в „академіи кіевской не только студенты и ученики не наблюдают правил правописанія, россійскому языку свойственнаго, но и самые учители исполненію сей должности... не соотвѣтствуют", наказує ректорові академії й префектам, щоб вони „неусыпное возимѣли попеченіе о непремѣнном и неупустительном наблюденіи как учителями, так и учащимися правил россійскаго правописанія... с тѣм, чтобы они, если кто из учителей в упущеніи сей должности ими примѣчен будет, об отрѣшеніи таковаго от учительской должности немедленно доносили"; так само і що-до студентів наказується, щоб „всѣ студенты и ученики, особливо желающіе достигнуть священных чинов..., упражнялись найприлѣжнѣйшим образом в чтеніи церковных всякого рода книг, а паче Библіи, с пріобрѣтеніем хорошаго и чистаго произношенія"; тих, хто не задовольнятиме вимогам московського правопису та московської вимови, попережалося, що вони „имѣют быть исключены из духовнаго вѣдомства и отошлются в свѣтскую команду, дабы безплодно и времени, им данного на пріобрѣтеніе просвѣщенія, не теряли". Так повстав та затвердився що-до України фатальний погляд, що освіта для неї полягає власне в засвоєнню московської мови, московського правопису, так що, хто не осягнув би сих результатів московської культури, ті „безплодно время, данное на пріобрѣтеніе просвѣщенія, теряют". З короткими гужами бралася церковна адміністрація не лише за професорів та студентів української академії. Одночасно наказується, щоб діти духовенства „учились дома и в церквах читать по удареніям, в книгах напечатанным"; щоб дяки та священики правили службу Божу „голосом, свойственным россійскому нарѣчію"; щоб, нарешті, в народних школах „для преподаванія ученій присвоен был образ для всѣх училищ, в имперіи нашей узаконенный".

Нівеляційний тиск з правительственних верхів на українську церкву був о-стільки великий, що навіть такий послужливий владика, як Самуїл Миславський почував себя обовязаним хоч де-що врятувати від остаточної руїни. Після ревізії 1782 р., року 1784-го, вийшов указ про розбор духовенства, на сей раз вже припасований до України. Поки-що він полягав лише в тому, щоб дітей духовенства та нештатних дяків зачислено було в світську команду для преділення, по їх волі, в канцеляристи та в стани купецький, міщанський, селянський та військовий. Тоді в одній лише Київщині зачислено було до світської команди 680 осіб, а серед них

того, как выговаривают или как не выговаривают малороссіяне одинаковыя с нами слова?... Почему же нам необходимо сообразоваться в нашем правописаніи с выговором только малороссіян?"

Ся натуральна і справедлива реакція московських літературних кругів проти чужеродного впливу на московську національну вимову та на московську граматику показує, яка була у нас стала та тверда традиція що-до нашої власної вимови славянського тексту.

і студентів академії. За останніх митр. Самуїл вступився, і їх виписано з оподаткованого стану. В передбаченню того ж надалій митр. Самуїл видав цілий ряд роспоряджень, щоб духовенство обовязково оддавало своїх дітей в науку до переяславської семинарії та Київської Академії, під загрозою попасти у світську команду, та щоб не предкладати до посвячення на священиків і дияконів тих кандидатів, що не вчилися по вищих класах академії. 29 квітня 1788 р. видано новий указ про перепис нештатних дяків для зачислення їх у військову службу, а саме „для опредѣленія по надобности в адмиралтействѣ и флотѣ Черноморском". Сим указом набрано 613 душ дяківських родин в Чернигівщині, 85 на Київщині. Коли київський губернатор Ширков 1788 року просив митр. Самуїла секретно подати йому відомості про зайвих дяків та їх дітей, то митрополіт одповів Ширкову, що в його єпархії не тільки не має зайвих дяків, але ще й почувається в них потреба; а тим часом він роспорядився, щоб безпосадних дяків призначено було на місця, а дітей духовенства до 15 літ щоб вислано було для науки в семинарію чи академію. Коли далій 1786 року введено на Україні духовні штати та звязану з ними секуляризацію церковних маєтностей, митр. Самуїл одстояв де-які манастирі від закриття.

Після недовгого, безбарвно-бюрократичного правління останнього українця на київському митрополичому столі Ієрофія Малицького врешті, на самому переломі століття, на київського митрополіта вперше призначено чужинця молдованина, 1799 р., Гавриїла Банулеско-Бодоні. В сей час київський архиєрей хоч мав титул митрополіта, але вже нічим не визначався з-посеред решти єпархіяльних архиєреїв. Правда, за царя Павла І, що фактично не додержувався централістичної політики Катерини ІІ, київському митрополітові надано право роздавати миро українським єпархіям; архиєреї, звертаючись до митрополита за миром, називають його „отцем", „благодітелєм", проте роздача мира тепер вже не мала того значіння, що колись, та не була знаком митрополичої влади. Митрополіт київський мав лише перевагу чести серед інших єпархіяльних архиєреїв, але колишньої влади не повернено йому й за царя Павла І; якийсь час (з 1799 до 1801 р.) митрополіт не був навіть членом Синоду. Митрополіт Гавриїл Банулеско-Бодоні за головне завдання своє уважав досягти повного „купночинія", се б то спільного чину, української церкви з порядком, „соблюдаемым в великороссійской православной церкви", стираючи всі властивости української церкви, які ще залишилися до його часу: „мы, — писав він, — будучи обязаны архіерейскою присягою соблюдать купночиніе, за нужное находим сіе разнообразіе в нашей епархіи исправить." *)

*) До якої міри все ж сильні були національні традиції в церковному життю, навіть після вікового насильства, можна бачити з прикладу такого пасивного спротиву національним утискам. Православні українці, що рішуче одмовлялися купувати московські церковні книги, стали користуватись українськими церковними друками уніятських друкарень — супрасльської та — головно—почаївської. Тогочасні офіціяльні акти свідчать, що „люди, проѣзжавшіе в Кіев на богомолье, стремительно желали имѣть у себя" українсько-

З початку XIX ст. митрополітів київських, як і взагалі архиєреїв на Україні, призначається, як загальна норма, з москалів. Особливих адміністративних роспоряджень для дальшої нівеляції української церкви майже не потрібувалося. Твердо повторювалися лише цензурні репресії що-до друкованого слова українською мовою.

3. „Пункты о выгодностях малороссійскаго духовенства".

Окремо треба згадати оригінальну памятку церковно-правного змісту „Пункты о выходностях малороссійскаго духовенства", другої половини XVIII ст. Се цінний матеріял, зібраний для перегляду правного становища українського духовенства. *)

З самого початку XVIII ст. почувалася в реформованій російській державі потреба в новому „Уложеніи", бо „Уложеніе"

уніятські друки та „просили лаврскаго типографа о выпискѣ, дачѣ или продажѣ оных им". Само духовенство православне держиться сих українських друків; ігумен Китаївської Пустині (під Київом) Кипріян на запитання митрополіта, чи справді він має почаївські уніятські книги та чи роздавав їх кому, „без всякой застѣнчивости и, как бы поставляя тѣ книги незапретительными, рѣшительно обявил, что он дѣйствительно имѣл у себя почаевскія церковныя книги и раздавал желающим и что еще впредь намѣрен оныя послать просившим его". Таке відношення до своїх національних друків, хоча й чужої конфесії, дуже зручно використовували почаївські василияне, широко по Україні росповсюджуючи свої видання. Вони зуміли навіть організувати справу ту сталим способом за допомогою друкаря Київської Лаври ієродиякона Юстина та чотирьох книгарів київських. Управитель почаївської уніятської друкарні ієромонах Спиридон посилав згаданому ієром. Юстинові багато почаївських книг, образів, картин — за гроші й дурно. Людей сих звязували, крім особистих, певні національні симпатії: ієром. Юстин посвідчував після, коли його допитувано в дикастерії, що „переписку с Спиридоном завел в разсужденіе одной с ним націи и давняго знакомства". Так само посилав Спиридон цілі транспорти почаївських видань київським книгарям, через яких ті видання широко продавалися і в самому Київі, особливо прочанам, і на ярмарках скрізь по Україні. Щоб не наразитися на кару за невиконання московських указів, що забороняли вживати не-московські видання, надумано такий спосіб. Всі книжки посилав Спиридон „без оправи, в листах", і вже у Київі сам лаврський друкарь наліплював до них „фартки" (титульні картки) Київо-печерської друкарні та в такому вигляді багато їх продавав і дарував. Такі „фартки" давав Юстин київським книгарям, що проробляли з ними ту саму операцію, та посилав у Почаївську друкарню, звідки уніятські друки виходили вже готово приправлені назверх по православному. Ся хитроумна комбінація нарешті виявилася, але церковна влада не скористувалася з того досвіду, щоб задовольнити таке непереможне бажання української православної громади мати свої національні церковні друки; замість того, митр. київський згадуваний Гавриїл (Банулеско), „счетши сіе сколь обидным, столь и предосудительным для Кіево-печерской лавры", звернувся до військового губернатора Фельша з проханням поробити у київських книгарів труси, а разом з тим удався і до Синоду, просючи „употребить ходатайство, чтобы Почаевской и другим ей подобным типографіям запрещено было печатать церковныя книги; ибо они..., именуя себя уніатских греческих обрядов (приклонниками), могут пользоваться нашими книгами церковными, в православных духовных российских типографіях со избытком печатію безпрерывно для продажи пріуготовляемыми" (В. Чеховскій. Кіев. митр. Г. Банулеско-Бодони. „ТКДА", 1904).

*) Друковано ті Пункти в „Сборникѣ Истор. Общества", т. 43.

царя Олексія Михайловича (1649 р.) дуже застаріло. Складано комісії й роблено спроби — 1714, 1720, 1728, 1730, 1754 та 1760 р.р. Всі ці комісії не оминали і справ церковних, але не доводили справи до краю. Катерина II вирішила доконати завдання, над яким задумувалися та трудились всі правительства XVIII ст., — рішила доконати на нових основах, в напрямі тогочасної західної політичної філософії та при широкій участи громадянських сил. Щоб дати провід для тих малосвідомих та роспорошених сил, вона, використовуючи Монтеськє („Дух Законів") та Беккарія („Про злочини й кари"), склала „Наказ Комиссіи о сочиненіи проекта новаго Уложенія".

Наказано було обірати в комісію депутатів од дворян, горожан, козаків, від свободних сільських обивателів, а також по одному депутатові од вищих державних установ — Сената, Синода, канцелярій та колєгій. Не запрошено депутатів лише од двох станів — духовенства та кріпацького селянства. Що-до духовенства тактика цариці пояснюється її бажанням додержати своєї вольнодумної репутації в очах європейських енціклопедистів, з головнішими представниками яких вона жваво листувалася. Але певніше пояснити се побоюванням цариці, що духовенство, незадоволене її політикою, може заявитися в Комісії небажаними виступами; аджеж обіцянки маніфеста 1764 р. в справі секуляризації церковних маєтностей не було виконано, і духовенство залишилося без маєтностів — лише з хорошими словами; зокрема ж про настрої духовних кругів на Україні цариця була добре освідомлена. Отже, хоч склад Комісії був становним, але два найчисленіші стани держави не брали в ній участи, — бо представник Синоду представляв не стан духовний, а лише державну синодальну установу.

Синод послав укази мотрополітові київському, єпископам чернигівському та переяславському, а також у ставропігіяльні манастирі — київо-печерський та київо-межигірський, щоб „с принадлежащих тамошнему малороссійскому духовенству как о владѣніи, так и о прочих им выгодностях, сочиня обстоятельные пункты", прислали ті „пункты" на розгляд у Синод.

Українське духовенство положило багато уваги і праці на складення відповіди. В київській митрополії складено одну спільну відповідь від чорного й білого духовенства в 74 пунктах. Од двох інших єпархій та од двох манастирів—також 74 пункти. По докладності і змісту пункти, прислані московськими архиєреями, значно слабші за українські пункти, бо московські архиєреї укладали їх самі, а українські дали свойому духовенству змогу взяти найдіяльнішу участь в обміркуванні пунктів, скликавши для того депутатів од кожної протопопії. Особливо докладно написано пункти київського духовенства. Тут кожна заява і кожне жадання дають бачити в авторах і знавців історії свого народа, і людей з правничою освітою, і нарешті горожан, цілком свідомих свого права. Од одної київської єпархії подано 74 пункти, — а од усіх московських архиєреїв — 61. Загальне бажання, що про-

ходить через усі пункти, — бажання залишитися на тому становищі, на якому гетьман Богдан Хмельницький „приступив“ під державу московську, — заховати в цілості все те право, що його мало українське духовенство. Характерний самий порядок викладу пунктів. Спершу подається огляд минулого України з зазначенням тих державних актів, що мали для неї більше значіння. Грамотою Люблинської унії 1569 р. український народ зрівняно „во всѣх привилегіях, вольностях и свободах королевства польскаго равно с прочими обывателями короны польской“, з того часу став він причетний до „всѣх вольностей и свобод“. Коли ж р. 1654 український народ з-під польської влади „приступил под крѣпкую руку царя Алексѣя Михайловича“, то всі „бывшія шляхетскія и казацкія свободы, вольности и обычаи, також прежнія права и привелегіи к ненарушимому их содержанію всемилостивѣйше подтверждены“. „И тѣми всѣми вольностями, правами и привилегіями в числѣ малороссійскаго народа и все духовенство ненарушимо пользовалось до нѣкоторых пред сим лѣт“. По сих загальних увагах духовенство подає всі ті порушення прав, які довелося йому зазнати, — „а чѣм именно пользовались и по какія лѣта, и с тѣх лѣт какова послѣдовала отмѣна, — з послѣдующаго явствует“.

По свойому духові й напряму сі „Пункти“ стоять у цілковитій відповідності з проєктом гетьмана К. Розумовського та козацької старшини 1763 р. про відновлення всіх прав українського козацтва. Духовенство нагадало про ті права і привилеї, якими воно колись користувалося та які було скасовано або обмежено. Покликаючись на укази, духовенство проводить думки про вільне обрання, конче з українців, київського митрополіта та архимандрита київо-печерської лаври, а також про увільнення їх од юрисдікції Синода з приділенням під юрисдікцію Колєгії Чужоземних Справ. Домагалися українці, щоб повернуто було митрополітові титул коли не „всея Россіи“, то, принаймній, „Малыя Россіи“. По-за межами сеї загальної політики українське духовенство домагається шляхетської гідности для дяків, паламарів, церковних титарів, з правом володіти маєтностями, і т. ін.; домагається, щоб духовенство зовсім було звільнено од світського суду, оборонено од образливого поводження.*)

---

*) „Усиленно ходатайствовало о просвѣщеніи малорусское духовенство, которому также предоставлено было право на гласное обсужденіе своих нужд и желаній, — особенно замѣчательны с этой точки зрѣнія „кіевскіе пункты“; оно просит поддержки не только для своих просвѣтительных учрежденій, Кіевской Академіи и Черниговскаго Коллегіума, но и для дѣла книгопечатанія и книжнаго обращенія. Помимо этой стороны всѣ симпатіи духовенства направлены к старинѣ еще гораздо интенсивнѣе и гораздо осмысленнѣе, чѣм у шляхетства: оно лучше знало свою исторію и не без основанія видѣло в этой старинѣ—не только до подчиненія кіевскаго митрополита московскому патріарху, но и нѣкоторое время послѣ этого подчиненія, пока имѣла фактическую силу жалованная грамота 1688 г., — нѣчто в родѣ потеряннаго рая. Современное положеніе представлялось духовенству в самом мрачном свѣтѣ, и оно довольно откровенно выразило свое недо-

З усього того підприємства з Наказом взагалі не вийшло нічого,—се була лише сама ліберальна царицина забавка, що мусила розвіятись, коли стало на чергу задоволення певних громадянських домагань. Що ж до „Пунктів“ українського духовенства, то вони врешті лише пошкодили йому, бо лише роскрили очі на дійсний характер українських бажань. Синод не міг не бачити, що українське духовенство, скористувавшись нагодою, намагається поновити всі свої колишні вольності та навіть простує до ієрархичної незалежности. В той час, коли московське духовенство ледве насмілювалося просити, щоб знято було з нього податки за лазні, щоб дозволено було йому своїм коштом купувати грунти для домів і т. ін., — згадані домагання українського духовенства мали навести російську церковну адміністрацію (а вона в той час вже була великоруська), що вона має діло не з простими собі домаганнями одного з суспільних станів, а з цілим історичним явищем, що обіймало собою не одно століття та вже в минулому коштувало, для приборкання, багато зусиль та клопоту.

Проте „Пункты“ стають одною з найцінніших памяток не лише для історії тих чи інших сторон правного життя церкви, але й для характеристики правосвідомости нашого духовного стану.

4) Постанови Пінської Конґреґації 1791 р.

В другій половині XVIII в. появилася ще одна важлива з погляду церковно-правного памятка — постанови Генеральної Конґреґації, що відбулася 1791 р. у Пінському—в межах Річипосполітої Польської.

Згідно з постановою сейму 1790 р. про надання православним в Річипосполітій окремої, незалежної од російської, церковної влади, скликано було в Пінському 15 червня 1791 р. Генеральну Конґреґацію з виборних представників духовного і світських станів та при участі комісарів правительства. Православних прибуло 96, в тім числі 24 ченців, 21 священик та 51 світських.

Постанови Конґреґації про устрій православної церкви в Польщі уложено в одинадцяти артикулах, з яких кожний поділяється ще на кілька параґрафів. Церкву православну визнавалося хоч у певній залежности від царгородського патріарха, але з свободою внутрішнього управління, з широким уживанням виборчої засади. Національне управління церкви православної мало складатися з архиєпископа, як голови церкви, на правах митрополіта, та з національного синоду в складі архиєпископа та трьох єпископів, що мали провадити справами своїх єпархіяльних консисторій. Управ-

---

вольство этим настоящим: недаром Екатерина была так предубѣждена против малорусскаго духовенства, с его „честолюбіем и зараженностью развращенными правилами духовенства римскаго“ (А. Ефименко. Исторія украинскаго народа, 319—320), — очевидно, рівняючи свободолюбне українське духовенство з забитим та приниженим тоді духовенством московським.

ління те, провадячи справами православної церкви в Польщі на основі каноничних правил та загальних постанов 7-ми соборів, не мало залежати адміністративно од чужосторонньої церковної влади, і лише адміністративно доґматичного мало звертатися до царгородського патріарха, не вдаючись до апеляції куди небудь по-за межами Річи Посполітої, але все остаточно вирішаючи постановами свого національного синоду. Під зверхністю синоду устрій мав бути такий. Кожна єпархія поділяється на деканати чи протопопії з виборних особ, при чому дві особи — асесор і писар — світські. Діяльність деканального управління перебуває під контролєм деканальної Конґреґації. Конґреґацію єпархіяльну складають: єпархіальний архиєрей, як голова, та делєґати — члени консисторії, архимандрити та виборчі од манастирів, деканальні протопопи та старші братчики од світських братств, призначені депутатами од деканатів. Конґреґація синодальна складається: з двох делєґатів од білого духовенства, двох делєґатів од чорного і чотирьох світських — з шляхти і міщан. Конґреґація генеральна чи „національний собор православних церков королівства польського та великого князівства литовського“ збірається що-чотири роки і складається з архиєпископа та трьох єпископів, старших архимандритів та асесорів головної консисторії і з депутатів, обраних єпархіяльними конґреґаціями. Генеральна конґреґація „складає греко-орієнтальну ієрархію в Польщі з назвою національного собору“. Конґреґації сій належить право: обірати архиєпископа і єпископів, просити потверження їх правительством та висвячувати; вибірати й висвячувати архимандритів; бути вищою апеляційною судовою інстанцією для головної консисторії при архиєпископові, перевіряти її чинність за чотири роки та видавати інші роспорядв справах церковних. Справи, що торкаються віри і обрядів, вирішають самі духовні особи на основі канонів та правил семи всесвітних соборів, а справи, що належать до економії, доброго порядку та управління фундушами, вирішаються спільно з депутатами й асесорами стану цівільного, більшостью голосів. В деяких артикулах подається порядок устрою та адміністрації в єпархіяльних, деканальних та парафіяльних установах.

Сей широко закроєний устрій церковний не дійшов до здійснення з огляду на розбори Польщі, що слідом за Пінською Конґреґацією сталися.

V.

НОВА ДОБА УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОЇ САМОСТІЙНОСТИ.

Старі наші церковно-народні традиції проявилися з непереможною життєвою силою в час загального визволення України. Тут яскраво позначився традиційний звязок між церковними та національними змаганнями українськими. Церковно-українські змагання виходили з кругів громадянських—не лише інтелігентських, але й із ширших мас народа і виразно виявлялися в формі змагань до автокефалії української церкви. Та міродайні круги українського політичного життя в пору української автономії і в початках державної самостійности не доцінювали всього значіння церковного автокефального руху. Моменти соціяльні о-стільки опанували увагу тодішних наших політичних чинників, що змагання церковні нехтувалося, як невідповідні для тієї соціялістичної ідеології, яка тоді домінувала в міродайних сферах, і сі останні не вважали тоді за потрібне правно урегулювати відносини церковно-державні.

Першим основним актом української самостійної держави в справах церковних був закон 1 січня 1919 р. про вищий уряд Української Автокефальної Православної Церкви:

„1) Вища церковно-законодавча, судова та адміністраційна влада на Вкраїні належить Всеукраїнському Церковному Соборові, постанови якого, коли мають церковно-державне значіння або вимагають видатку грошей з державних скарбів, підлягають розгляду і затверженню законодавчих державних органів.

2) Для керування справами Української Автокефальної Православної Церкви утворюється Український Церковний Синод в складі 2 єпископів, І протоієрея, І священника, І діакона і 3 мирян і одного священника од Військового Відомства. До скликання Собору, який обірає в члени Синоду і подає на затвердження Уряду, Члени Церковного Синоду призначаются Вищим Республиканським Українським Урядом.

3) Відомству Синоду належать церковні справи: 1) релігійні, 2) адміністраційні, 3) господарські, 4) освітні, 5) контрольні та ревізійні. *)

4) В засіданнях Українського Синоду має присутність призначенний для того Міністром представнкк Республіканського Уряду, який іменується Державним Представником і на обовязках якого лежить: подавати інформації, розясняти закони, стежити за виконанням законів та постанов Синоду, які не порушують інте-

---

*) Додатковим декретом Директорії надано Синодові ще й функції судові.

ресів Республіки. Державний Представник має право опротестування перед Радою Міністрів.

5) Церковна влада Автокефальної Української Церкви з її всім урядовим складом оплачується коштами з Державної Скарбниці відповідно штатам, установленим для цього додатково.

6) Українська Автокефальна Церква з її Синодом і духовною ієрархією ні в якій залежности од Всероссійського Патріарха не стоїть.

7) Український Церковний Синод для керування своєю діяльністю, а також для скликання Церковного Собору виробляє накази, які вступають в силу по затвердженню їх Українським Республіканським Урядом".

Акт цей, з погляду церковно-правного, завершує і управнює історичний процес унезалеження української церкви. Згідно з правилом 17-м Четвертого всесвітнього собору, коли правосильною владою заснована держава, то адміністративний росподіл церковний слідує за росподілом державним. Отже, з повстанням україкраїнської незалежної держави настали правні умови для такого росподілу, в значінню міжцерковному, і верховна влада України правосильна була відповідним законодатним актом (в даному разі— декретом Директорії Української Народньої Республіки) установити церковну незалежність, се б то автокефальність, української церкви. *) З сього акту починається нова—автокефальна—доба історії української церкви.

В дальшому, на протязі більш десяти літ, українська церква перебуває в умовах о-стільки виключних і за той час стала обєкком такого, в історії людства ще небувалого, чину адміністративного, що, з огляду на характер і обсяг дослідження сеї доби, ми присвячуемо їй спеціяльну росправу.

---

*) Докладніше про се в праці—О. Лотоцький. Церковно-правні основи автокефалії. В. 1931.

КІНЦЕВІ УВАГИ.

В своїй росправі ми мали на увазі накреслити номенклатуру джерел права української православної церкви, коротко подати їх зміст та характеризувати їх значіння на тлі колишнього та, до певної міри, сьогочасного й майбутнього життя української православної церкви. Як перша в сьому напрямі спроба в так занедбаній ділянці нашої дисціпліни, та ще й в умовах роботи по-за межами України, далеко од її рукописних та книжних скарбів, ся праця, розуміється, но претендує ні на повноту материялу, ні на вичерпаність його освітлення. Відповідним способом завдання се може бути доконано в більш нормальних умовах наукової роботи, а головно — після монографічних дослідів над поодинокими памятками нашого церковного права чи, принаймнїй, над окремими, стислішими категоріями їх. Яке, напр., широке поле підготовчої праці лежить в дослідах над нашими богослужбовими книжками (служебники, требники, чиновники та ін.), як джерелом наших церковно-народних традицій; скільки спеціяльних дослідів вимагають памятки нашого полємичного письменства, як джерело соборно-правних ідей та соборного устрою нашої церкви, або памятки суто-каноничного змісту, як джерело позитивного права церкви. Лише після попередніх підготовчих монографічних дослідів над окремими сторонами нашого, в більшості своїй невистудійованого, материялу можна дати вичерпуючу його характеристику та прийти до грунтовно обоснованих вислідів. Розуміючи всю труднітть та, в наших умовах, навіть неможливість у повній мірі доконати поставлене завдання, ми все ж підняли не лехкий та відповідальний обовязок подати першу спробу систематичного огляду українських джерел церковного права, — того ріжнородного материялу, що був у нашій минувшині та має бути й надалі джерелом національної правосвідомости української церковної громади, основою національної стихії української церкви.

Українська церква на протязі багатьох століть жила дуже інтенсивним та змістовно-багатим життям внутрішним і зовнішним, витворила культурно-релігійні цінності високого значіння; але те багате надбання здебільшого утрачено через насильну уніфікацію своєрідних форм життя нашої церкви. В сфері церковній національне життя наше, на протязі двох з половиною століть, підлягало планомірним нівеляційним репресіям, що змагали стерти з нього всі властиві йому прирожденні ознаки та скерувати його в напрямі чужих традицій. Коли історія взагалі есть користний архив, то для нашого національного і зокрема для церковного життя досліди над тим архивом особливо мають велику практичну цінність. Позитивні історичні справки викривають перед нами факти, що можуть мати цінну аналогію до сучасного життя та стануть добрим прикладом для його. Багатий фактичний материял з на-

шої церковної минувшини дасть можливість скерувати форми нашого церковного життя в напрямі наших властивих національних традицій, що хоч були приспані заходами чужинецької сили, та, як засновані на дійсних засадах Соборної Христової Церкви, зостаются завше живі й невмиручі. Безстороння наукова критика, роскопавши скарби нашої церковної минувшини, найкраще зможе виявити дійсну вартість тих чи інших історичних форм церковного життя, викрити міру їх придатности в сучасних умовах. З другого боку, всестороннє освітлення тих явищ церковного життя та каноничної практики, що оджили свій вік, змертвіли та не пасують до нинішних умов церковного життя, особливо ж—усього того, що накинуто нам ґвалтом та чужинецькими впливами,—увільнить церковно-правну практику нашу від усього, що неприродно пристало до неї за час нашої церковної неволі. Тому завдання українських працьовників в ділянці науки церковного права, в пору творення національних форм всього нашого життя, полягає в тому, щоб вислідити право церкви не лише в теоретичних інтересах наукової дисціпліни, але і в тих практичних завданнях, що само життя поставило їх для нашої церкви і що мають бути досліджені в світлі незмінних основ церковного права та церковно-історичної перспективи. Перший шлях до того—дослідження наших національних джерел церковного права.

ГОЛОВНІШІ ДЖЕРЕЛА І ЛІТЕРАТУРА.

Акты, относ. к исторіи Южной и Зап. Россіи. I—III. СПБ. 1861—1865.

Акты, относящ. к исторіи Западной Россіи. СПБ. I. 1846; II. 1848.

Акты историческіе, т. I. СПБ. 1841.

Алѣев. О Духовном Регламентѣ Петра В. („Моск. Унив. Изв.", 1871).

Акты и документы, относящіеся к Кіевской Духовной Академіи. Кіев. I—V. 1904—1908.

Антонович В. Монографіи, т. I. К. 1885.

Архангельскій А. Борьба с католичеством и умственное пробужденіе в Южной Руси в концѣ XVI в. Кіев. 1886.

„ Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI і первой пол. XVII в. „Чтенія в О. И. и Др.", 1888, I.

„ Духовное образованіе и духовная литература в Россіи при Петрѣ В. Каз. 1883.

Археогр. Сборник докум., относящ. к исторіи Сѣверо-Зап. Руси. Вильна. I—VII. 1867—1870.

Архив Юго-Западной Россіи, ч. I, томи I—XII. Кіев. 1859—1905.

„ Кн. Ѳ. А. Куракина. I. СПБ. 1890.

Барсов Т. Константинопольскій патріархат и его власть над русскою церковью. СПБ. 1878.

Бенешевич В. „Заповѣди св. отец" до-монгольскаго періода. „Изв. Вт. Отд. Имп. Акад. Наук", 1917, т. XXII, кн. I.

„ Памятники др.-русскаго каноническаго права, ч. II, вип. („Рус. Ист. Библ.", т. XXXVI). I. Петр. 1920.

„ Сборник памятников по исторіи церковнаго права. I—II. Петр. 1915.

Бердников И. По поводу второго изданія проф. Павловым „Номоканона при Большом Требникѣ". „Уч. Зап. Им. Каз. Унив.", 1899. IV.

Благовидов Ф. Обер-прокуроры св. Синода. Каз. 1900.

Бѣднов В. Православная церковь в Польшѣ и Литвѣ (по Volumina legum). Екатер. 1908.

Бѣлгородскій А. Кіевскій митр. Іерофей Малицкій. „Труды Кіев. Дух. Акад.", 1900.

Бѣлогостицкій В. Реформа Петра В. по высшему церковному управленію. „Жур. Мин. Нар. Просв.", 1892. VI—VII.

Василенко Н. Очерки по исторіи Запад. Руси и Украины. К. 1916.

Верховскій П. Очерки из исторіи XVIII ст. В. 1912.

Владимиров П. Доктор Франциск Скорина. Его переводы, печатныя изданія и язык. СПБ. 1888.

„ Обзор южно-русских и западно-русских памятников письменности от XI до XVII ст. — „Чтенія в О-вѣ Лѣт. Нестора“, т. VIII.

Возняк М. Причинки до студій над писаннями Л. Зізанія. „Зап. Наук. Т-ва ім. Ш.“, т. 89.

Войтков А. Іов, еп. Переяславскій и Бориспольскій, и участіе его в церковно-политической жизни польской Украины. „ТКДА“, 1903.

Hałuszczyńskyj Tit De Ucrainis S. Scripturae versionibus. Extractum „Bohoslovia“, t. II (1925). Leopoli, 1925.

Гильдебрандт П. Гедеон Балабан и его три книги. СПБ. 1900.

Голубев С. Западно-русская церковь в эпоху Петра Могилы. „Кіев. Стар.“, 1898, I—VI.

„ Исторія Кіевской Духовной Академіи. К. 1886.

„ Кіевскій митр. Петр Могила и его сподвижники, т. I—II. К. 1883 и 1898.

„ Южно-русскій правосл. катехизис 1600 г. („Чт. в О. Лѣт. Н.“ IV), 1890.

Граевскій И. Кіевскій митр. Тимофей Щербацкій. „ТКДА“ 1910—1911.

Григорьев В. О достовѣрности ярлыков, данных ханом Золотой Орды русскому духовенству.

Громов П. Преобразовательная дѣятельность Петра Великаго по церк. управленію в Россіи. „Вѣра и Разум“, 1890—1891.

Грузинскій А. Из исторіи перевода евангелія в Южной Россіи в XVI в. „Чт. в О. Лѣт. Нест.“, кн. XXII, 1—3.

Грушевскій М. Культурно-національний рух на Україні в XIV—XVII в. К.-Л. 1912.

Грушевский А. Из полемич. литературы конца XVI в. послѣ введенія уніи. „ИОАН“, 1917, кн. 2.

Діанин А. Малороссійское духовенство во второй половинѣ XVIII в. „ТКДА“, 1904.

Довнар-Запольскій М. В. Тяпинскій, переводчик Евангелія на бѣлорусское нарѣчіе. „ИОАН“, 1899. IV.

„ Изслѣдованія и статьи, I. К. 1909.

Дорошенко Д. Огляд української історіографії. Прага. 1923.

Евгеній (Болховитинов) митр. Описаніе Кіево-Софійскаго собора. К. 1825.

Житецкій П. Литературная дѣятельность И. Вишенскаго. „Кіев. Стар.“, 1890. VI.

„ Описаніе Пересопницкой рукописи XVI в. 1876. „Труды третьяго археолог. съѣзда“, II. К.

„ О переводах Евангелія на малорусскій язык. „ИОАН“, 1905, 4.

Жукович П. Берестейскій Собор 1591 г. „ИОАН“, 1907. II.
„ Сеймовая борьба западно-русскаго прав. дворянства с церк. уніею, в. I—III. СПБ. 1901—1904.
„ К вопросу о виновности экзарха Никифора в турецком шпіонствѣ. „Хр. Чт.“, 1899.
„ Протестація митр. I. Борецького и др. ю.-р. іерархов. СПБ. 1909.
Завитневич В. „Палинодія“ Захарія Копыстенскаго и ея мѣсто в исторіи западно-русской полемики XVI—XVII в. В. 1883.
„ О значеніи западно-русской богословской полемической литературы конца XVI и начала XVII в. и мѣстѣ, занимаемом в ней Палинодіей З. Копыстенскаго. „Хр. Чт.“, 1884, кн. II.
Иконников В. Опыт русской исторіографіи. Кіев. Т. I, 1891 і т. II, 1908
Ильинскій Ф. Большой катехизис Лаврентія Зизанія „ТКДА“. 1898—1899.
Калачев Н. О значеніи Кормчей Книги в системѣ др.-русскаго права. 1850.
Калужняцкій Е. Обзор сл.-рус. памятников письма, находящихся в библіотеках и архивах львовских („Труды III археол. съѣзда“), 1876.
Каптерев Н. Характер отношеній Россіи к православному востоку в XVI и XVII ст. М. 1885.
Карскій Е. Зап.-русскіе переводы Псалтири в XV—XVII в. в. В. 1896.
„ Бѣлоруссы. Старая зап.-русская письменность. Петр. 1921.
Кедров Н. Духовный Регламент связи с преобразовательной дѣятельностью Петра В. 1886.
Костомаров Н. Старинный южно-русскій перевод Пѣсни Пѣсней. „Основа“, 1861, XI—XII.
Коялович М. Литовская церковная унія. I—II. СПБ. 1859 и 1861.
Е. Крыжановскій. О Требникѣ кіевскаго митр. П. Могилы. Собраніе сочиненій, т. I.
Крымскій А. Іоанн Вышенскій. „Кіев. Ст.“, 1895. IX—X.
Kulczynski Ign. Specimen ecclesiae Ruthenicae. Parisiis. 1859.
Левицький О. Про Василя Тяпинського, що переклав в XVI ст. Євангеліє на просту мову .„Зап. Н. Т-ва в Київі“, XII.
„ Внутреннее состояніе западно-русской церкви в польсколитовском государствѣ в концѣ XVI в. и унія (передмова до т. VI, ч. I. „Архива Юго-Зап. Россіи“, український переклад — в т. VIII „Укр. Істор. Бібліотеки“).
„ Основные черты внутренняго строя западно-русской церкви в XVI и XVII в. „Кіев. Ст.“, 1884. 8.
„ Южно-русскіе архіереи в XV—XVII в. в. „Кіев. Ст.“, 1882, I та в „Памятн. старины в западных губерніях“, т. VIII.
Левицький Ярослав. Перші українські проповідники і їх твори (Праці греко-католицької богословської академії у Львові, т. VII). 1930.

Likowski E. Unja Brzeska (г. 1596). Pozn. 1896.
Лучицкій И. Об условіях договоров прихожан с священниками в XVIII в. в Полтавской г. „Чт. ОЛН.," кн. II.
Макарушка О. Огляд літературної діяльности митр. Іпатія Потія. Л. 1914.
Малышевскій И. Александрійскій патріарх Мелетій Пигас и его участіе в дѣлах русской церкви, т. I—II. К. 1872.
„ Подложное письмо половца Ивана Смеры к великому князю Владимиру святому. „ТКДА". 1876.
„ Кіевскіе соборы. „ТКДА". 1884.
Назаревскій А. Язык евангелія 1581 г. в переводѣ В. Негалевскаго („Кіев. Унив. Изв.", 1911). К. 1911.
Неволин Н. Полное собраніе сочиненій, т. VI. 1859.
Неселовскій А. Чины хиротесій и хиротоній. К. 1906.
Огієнко І. Нариси з історії української мови. В. 1927.
„ Українська літературна мова XVI-го ст. В. 1930.
„ „Українська Автокефальна Церква", №№ 3, 7, 22, 32, 41, 43, 44.
Орловскій П. Чин изверженія из священства, совершавшійся в кіевской митрополіи в XVII в. „ТКДА". 1904.
„ Исключеніе из титула митрополитов кіевск. слов „митрополит всея Малыя Россіи". „Кіев. Еп. Вѣд". 1894.
Участіе запорожских козаков в возстановленіи іерусалимским патр. Феофаном православной западно-русской церковной іерархії в 1620 г. „ТКДА". 1905.
„ Православный церковный собор 1629 г. „ТКДА". 1905.
Осинскій А. Мелетій Смотрицкій, арх. полоцкій. К. 1912.
Павлов А. Первоначальный славяно-русскій Номоканон. М. 1896.
„ Номоканон при Большом Требникѣ. М. 1897.
„ Кормчая люблинскаго священника Василія. „Памятники рус. старины", т. VIII.
„ Неизданный памятник русскаго церковнаго права XIII в. „Журн. М-ва Нар. Пр.", 1890.
„ Мнимые слѣды католич. вліянія в др. памятниках югославянскаго и рус. церковнаго права. „Чт. ОЛДр Пис.", 1891. II. 1892. I; М. 1892.
„ „Книги Законныя", содержащія в себѣ, в др.-русском переводѣ, византійскіе законы земледѣльческіе, уголовные и судебные. СПБ. 1885.
Памятники полемической литературы в Зап. Руси. „Рус. Ист.
„ Библ.", IV, VI, VII, XIX, XXVI. СПБ. 1878—1920.
Памятки українського полємичного письменства в XVI і початку XVII в. З вступною статею проф. К. Студинського. І. Льв. 1906.
Памятники литературной полемики православных южно-руссов с латино-уніатами. „Арх. ЮЗР.," ч. I, т. VII. К. 1887.
Памятники литературной полемики православных южно-руссов с протестантами и латино-уніатами в Юго-Зап. Руси за XVI и XVII ст. „Арх. Ю.-З. Р.," ч. I, т. VIII, в. I. К. 1914.

Папков А. Братства. Серг. Посад. 1900.
Пекарскій П. Наука и литература в Россіи при Петрѣ В., т. I-III. СПБ. 1862.
„ Представители кіевской учености в пол. XVII ст. „Отеч. Записки“, 1862. II-IV.
Петров Н. Описаніе рукописей кіево-софійскаго собора. „Чт. М. О-ва И. Др.“, 1904, I.
„ Западно-русскія полемическія сочиненія XVI в. „ТКДА.“ 1894.
„ Кіевская Академія во второй половинѣ XVII в. К. 1895.
„ Очерки украинской литературы XVII-XVIII вв. К. 1911.
Петрушевич А. Архіератикон кіевской митрополіи с половины XIV стол. по списку с конца XVI ст. Л. 1901.
Плисс В. Симон Будный и его сектантская и литер. дѣятельность. „Христ. Чт.“, 1914.
Попов М. Арсеній Маціевич и его дѣло. СПБ. 1912.
Розенкампф Б. Обозрѣніе Кормчей книги. СПБ. 1839.
Рождественскій Ф. Самуил Миславскій, митр. Кіевскій. „ТКДА.“ 1876.
Ротарь И. Епифаній Славинецкій, литературный дѣятель XVII в. К. 1902.
Рыболовскій А. Варлаам Вонатович, архіеп. кіевскій, галицкій и Малыя Россіи. „ТКДА.“, 1908.
Сагарда М. Переклади св. Письма на українську мову в XVI-XVII вв. „Книгарь“, 1919.20.
„ Переклади св. Письма на укр. мову в XIX і XX вв. ibid., 1919.21.
Самоквасов Д. Курс лекцій по ист. русскаго права.
„ Дополненіе к курсу лекцій по ист. рус. права.
Сборник статей по славяновѣдѣнію, I-III., СПБ., 1904-1909.
Сборник Муханова. СПБ. 1866.
Сергѣевич В. Лекціи и изслѣдованія по др. исторіи русскаго права.
Собраніе грамот городов Вильны, Ковны..., II. В. 1843.
Соколов І. Про відносини української церкви до грецького Сходу на прикінці XVI та на початку XVII ст. „Зап. Іст.-філол. Відділу Укр. Акад. Наук.“, I.
Старинный Ю. Русскій перевод „Пѣсни Пѣсней“. „Основа“, 1861. XI-XII.
Срезневскій И. Обозрѣніе древних русских списков Кормчей Книги. СПБ. 1897.
Студинський К. Пересторога, руський памятник початку XVII ст. Льв. 1895.
„ Полємичне письменство р. 1608. „ЗНТ і. Ш.“, т. 104.
„ Хто був автором „Антиррисиса“? „ЗНТ і. Ш.“, т. 35-36.
Скабаланович Н. Об Апокрисисѣ Христофора Филалета. СПБ. 1873.
Суворов Н. Слѣды западно-католич. церк. права в памятн. др. рус. права. 1888.
Курс церковнаго права. I-II. Яросл. 1889-1890.
Учебник церковнаго права. М. 1913.

Сумцов Н. Историческій опыт попыток католиков ввести в Южную и Западную Россію грегоріанскій календарь. К. 1888.
„ І. Вишенскій, ю.-русскій полемист XVII в. К. 1888.
Сцѣпуро Д. Виленское св. Духовское братство в XVII-XVIII ст. К. 1899. („ТКДА“, 1898-9).
Терновскій С. Изслѣдованіе о подчиненіи кіевской митрополіи московскому патріархату. „АЮ-ЗР“, ч. І, т. V. 1872.
Титов Ф. Русская правосл. церковь в польско-литовском государствѣ, I-III. К. 1905.
„ Архіератикон кіевской митрополіи. „ТКДА“., 1902, V.
Tretiak J. Piotr Skarga w dziejach literatury unji brzeskiej. Kr. 1912.
Франко І (Мирон). Іоанн Вышинскій. „К. Ст.“ 1889. IV.
Іван Вишинський і його твори. Льв. 1895.
Новий причинок студій над І. Вишенським. „ЗНТ і. Ш.“, т. 35-36.
Харлампович К. Малороссійское вліяніе на великорусскую церковную жизнь. Т. І. Каз. 1914.
Czermak. Sprawa równouprawienia schizmatyków i katolików na Litwie. „Rozprawy Akad. Um. w Krakowie“, t. 44.
Чеховскій В. Кіевскій митр. Гавріил Банулеско-Бодони. „ТКДА“, 1904.
Чистович И. Очерк исторіи западно-русской церкви. СПБ. 1882-1884.
Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПБ. 1868.
Чубатий М. Про правне становище церкви в козацькій державі. „Богословія“, 1925.
Шляпкин И. Св. Димитрій Ростовскій и его время. СПБ. 1891.
Шмурло Е. Римская курія на русском православном востокѣ в 1609—1654 г. Прага. 1928.
Шпачинскій Н. Кіевскій митрополит Арсеній Могилянскій. К. 1907.
Эйнгорн В. Очерки из исторіи Малороссіи XVII в. І. Сношенія малор. духовенства с моск. правительством в царствованіе Алексѣя Михайловича. М. 1899.

Streszczenie.

Każdy kościół narodowy na Wschodzie posiada, oprócz wspólnych całemu Prawosławnemu Kościołowi Wschodniemu źródeł prawa, swoje własne. Wytworzone zostały te źródła przez miejscowe, historyczne warunki życiowe, wskutek wpływów narodowości, społeczeństwa, państwa i ludności. Zasady, które z tych źródeł wypływają, o ile nie przeczą ogólnym zasadom prawa kościelnego, są zasadami, obowiązującemi w każdym, poszczególnym narodowym Kościele.

Takie narodowe prawa kościelne posiadają Kościoły: grecki, rumuński, bułgarski, serbski, moskiewski — przetworzony następnie w rosyjski, — nowoutworzony autokefaliczny prawosławny Kościół w Polsce i inne kościoły miejscowe.

I kościół ukraiński posiada, oprócz wspólnych dla wszystkich kościołów wschodnich źródeł prawa kanonicznego, swoje własne narodowe ustawy, wytworzone i oparte na niezmiennych zasadach i tradycjach prawa całego Wschodniego Prawosławnego Kościoła.

W dawnej Rosji badania źródeł prawa kanonicznego były przeprowadzane w duchu centralizmu rosyjskiego. Jak w życiu praktycznem podporządkowano kościół ukraiński nieodpowiednim i obcym pod względem narodowym warunkom, tak i w dziedzinie naukowej, do badania ukraińskiego prawa kościelnego stosowano tę samą błędną i tendencyjną metodę, co i do ukraińskiej historji, literatury i wszystkich gałęzi ukrainoznawstwa. Z rosyjskiego punktu widzenia, są to wszystko składowe części jednej rosyjskiej całości.

Źródła, pochodzące z epoki książąt kijowskich, były uważane za źródła „wszechrosyjskiego“ prawa kościelnego, i dlatego zbadano je dość dokładnie. Następnie, rosyjska nauka zajmowała się źródłami dotyczącemi kościoła moskiewskiego, nie zwracając uwagi na liczne źródła ukraińskiego prawa kanonicznego.

Naród ukraiński znajduje się na granicy dwuch światów — wschodniego i zachodniego, odmiennych cywilizacyj i różnych

wyznań. Nałożyło to na jego charakter znamienne piętno i wpłynęło na jego twórczość tak w życiu religijno-kościelnem, jak i we wszystkich innych dziedzinach. Wychodząc z założenia, że badanie źródeł prawa prawosławnego kościoła ukraińskiego, który miał swoją bogatą i oryginalną historję, może otworzyć nowe skarby dla nauki prawa kanonicznego, traktujemy te źródła jako przedmiot specjalnych studjów.

W pierwszej części naszej rozprawy podajemy źródła wewnętrznego prawa kanonicznego Kościoła ukraińskiego, w drugiej— źródła prawa zewnętrznego.

Materjały do pierwszej części mają charakter specyficznie kościelny. W pierwszym rzędzie jest ogólnie przyjęte na całym chrześcijańskim świecie źródło — Pismo Święte. W ramach zadania, jakie sobie postawiliśmy, nie będziemy się zatrzymywać nad treścią Pisma Świętego, która stała sie źródłem prawa kanonicznego, a tylko na sposobach i okolicznościach, które dopomogły udostępnieniu Pisma Świętego masom ukraińskiej kościelnej społeczności i wpłynęły przez to na rozwój jej świadomości prawnej; mamy tu głównie na myśli tłumaczenia Pisma Świętego na język ukraiński.

Następnie, za jedno z najbardziej podstawowych źródeł nauki wiary i prawa kościelnego uważane są tak zwane „księgi symboliczne", w których sformułowane zostały ściśle i systematycznie wyłożone podstawy wiary. Wśród tych źródeł prawa ukraińskiego Kościoła znajduje się tak cenna pamiątka, jak słynne „Wyznanie Wiary" Metropolity Piotra Mohyły, które zostało przyjęte jako księga symboliczna dla całego wschodniego Kościoła.

W związku z tem pozostaje badanie ukraińskich starodruków w obrębie liturgicznej literatury, która utwierdzała trwałość obrządku, jedną z charakterystycznych cech kościelno-narodowej przynależności. Wśród tych starodruków znajdujemy tak cenne pamiątki, jak „Służebnik" (Mszał) Biskupa Gedeona Bałabana i „Liturgiarion" Metropolity Piotra Mohyły.

Pierwszorzędne znaczenie dla prawnego uświadomienia ukraińskiej kościelnej społeczności miały te kościelne zwyczaje, te kościelno-ludowe tradycje, które ożywiały ducha społecznego i samodzielność tej kościelnej gromady. Zapisane, mniej lub więcej przyjęte, zwyczaje znajdujemy w bardzo cennej i bogatej kategorji źródeł ukraińskiego prawa kanonicznego, mianowicie w tak zwanych „Trebnikach", czyli księgach o Sakramentach i ich udzielaniu. Obok nauki o Sakramentach, o porządku liturgicznych ceremonij i wogóle obrzędach, znajdujemy tu wykład podstawowej kanonicznej praktyki. Wyjątkowe znaczenie z tego punktu widzenia ma sławny „Trebnik" niezapomnianego rządcy kościoła—Metropolity Piotra Mohyły. To pomnikowe dzieło nie straciło swej wartości dla naszej społeczności. Jest to niewyczerpana skarbnica, z której kościół ukraiński musi czerpać materjał dla

odnowienia swej dawnej tradycji, tak zachwianej podczas rosyjskiej niewoli.

Olbrzymi ruch w kościelno-prawnej myśli rozpoczyna się u nas przy końcu XVI-go wieku. Oddzielne kanoniczno-prawnicze traktaty tej epoki miały przeważnie na celu polemikę, wywołaną zagadnieniami tegoczesnej religijnej walki. Ale polemiczno-publicystyczna forma tych utworów nie odbiera im poważnej naukowej wartości. Autorowie ich byli uzbrojeni we wszystkie atrybuty ówczesnej wiedzy teologicznej i wkładali w swoje wywody nie tylko własny talent i temperament, ale i całą sumę współczesnych im naukowych zdobyczy z dziedziny teologji i kanonicznego prawa.

Liczne pamiątki naszej polemicznej literatury XVI-go i XVII-go wieków, to niewyczerpane źródła narodowego prawa kościelnego. Ważniejsze wśród nich są to: „Apokrisis“ Krzysztofa Filaleta, „Palinodium“ Z. Kopysteńskiego, „Przestroga“, którą przypisują lwowskiemu bratczykowi Jerzemu Rohatyńcowi, „Lithos“ Metropolity Piotra Mohyły, „Klucz Królestwa Niebieskiego“ Herasyma Smotryckiego, „Threnos“ Melecjusza Smotryckiego, „Księga o jedynej prawdziwej prawosławnej wierze“ Bazylego Surażskiego, listy kleryka ostrogskiego, listy Jana z Wyszni.

Cenne dowody kościelno-prawnego uświadomienia ukraińskiego społeczeństwa dają nam takie pomniki, jak statuty kościelnych instytucyj, akty wyborów na różne kościelne stanowiska, które malują nam ustrój i przedstawiają społeczną duchowość kościelnej organizacji. Nie można pominąć, w ich kościelno-prawnem znaczeniu, aktów o charakterze prywatnym, jak liczne testamenty, w których znalazł swój wyraz religijno-narodowy światopogląd nowoczesnego ukraińskiego społeczeństwa i jego kościelno-prawne zapatrywania.

Wspomniane dotąd źródła mają charakter podstawy, raczej nawet tła, na którem rozwijała się ustawotwórcza działalność naszego kościoła i które dopomaga do ocenienia prawnego uświadomienia ukraińskiej kościelnej społeczności (fontes cognoscendi). Oprócz tego mamy bezpośrednie pomniki prawa kanonicznego, które zawierają mniej lub więcej sprecyzowane ustawy kościelne (fontes essendi).

Wśród nich w pierwszym rzędzie należy zaznaczyć zbiory ustaw kościelnych, zwane po grecku „Nomokanon“, lub po słowiańsku „Kormczija Knihi“. Przyswojenie tych zabytków wschodniego prawa kanonicznego na Ukrainie miało swój odrębny charakter, wywołany dołączeniem wymaganych przez rzeczywiste potrzeby dodatków, czerpanych z miejscowej prawniczej praktyki. Z takich zabytków w pierwszym rzędzie mamy na uwadze charakterystyczną próbę księdza Bazylego z Lublina, który na początku XVII-go wieku chciał przeredagować „Nomokanon“ po słowiańsku, dodając do niego komentarze z łacińskiego kodeksu prawa kanonicznego. Następnie charakterystycznym zabytkiem

w tej dziedzinie jest wielokrotnie w XVII wieku przedrukowany „Kijowski Nomokanon“ i wreszcie przyjęty w Moskwie pod anonimową nazwą „Nomokanon“, dodany do „Wielkiego Trebnika“. Ukraińskie kanoniczne kodeksy rękopiśmienne i drukowane, w swej większości pozostają jeszcze niezbadane.

Organem ustawodawczym niezmiernej wagi były na Ukrainie Kościelne Sobory. Pierwsze nasze Sobory, o jakich zachowały się wiadomości (1147 r. i 1168 r.), zajmowały się sprawą uniezależnienia kościoła ukraińskiego od Patrjarchy Konstantynopolitańskiego. Sobory 1415 r. i 1685 r. zajmowały się zachowaniem niepodległości kościoła ukraińskiego w stosunku do kościoła moskiewskiego. Sobór 1274 r.—po tatarskiej inwazji — miał wielkie wewnętrzno-konstruktywne znaczenie. Porównać z nim można Sobory 1509 r. i 1640 r., na którym zatwierdzone były „Wyznanie Wiary“ i "Trebnik“ Metropolity Piotra Mohyły. Sobory Brzeskie 1596 r. (prawosławny i unicki) miały wielkie znaczenie ze względu na rozdział kościoła ukraińskiego. Uchwał ukraińskich Soborów nie zbadano dotąd, a dają one pokaźny materjał dla naszego prawa kanonicznego.

Poważnym źródłem ukraińskiego prawa kościelnego są listy pasterskie czterech wschodnich Patrjarchów, którzy, jako przedstawiciele starszych kościołów, opiekowali się młodszym kościołem ukraińskim. Z tych nader licznych listów najbardziej znamienne są: list Joachima, Patrjarchy antjocheńskiego o wskrzeszeniu ukraińskiej duchownej hierarchji w 1620 r. i list Melecjusza, Patrjarchy aleksandryjskiego, z powodu walki ukraińskiego kościoła z misjonarzami zachodnich wyznań. Listy pasterskie całego szeregu Patrjarchów konstantynopolitańskich i Dosyteusza, Patrjarchy jerozolimskiego, roztrząsają sprawę kardynalnej dla nas wagi, mianowicie sprawę niepodległości ukraińskiego kościoła. Na tych listach oparła Moskwa swoje pretensje podporządkowania sobie naszego kościoła, i dlatego zasługują one na szczególną uwagę kanonistów ukraińskich.

Pozatem powinni kanoniści ukraińscy zająć się starannie dziełami specjalnemi literatury kanonicznej, począwszy od kanonicznego regulaminu Metropolity Jana (XI w.) i listami pasterskiemi naszych kościelnych hierarchów.

Drugą część naszej rozprawy poświęciliśmy zabytkom zewnętrznego prawa kościelnego na Ukrainie. Wśród nich należy wspomnieć nasamprzód o dotyczących Kościoła ustawach książąt ukraińskich. Najważniejszymi z tych zabytków są niewątpliwie ustawy św. Włodzimierza Wielkiego i Jarosława Mądrego. Wywołały one, dzięki swemu pierwszorzędnemu znaczeniu, nader obfitą literaturę. Chociaż niektórzy badacze powątpiewają o ich autentyczności, ustawy te należą do tak głębokiej przeszłości i już na zaraniu rozwoju chrześcijaństwa na Ukrainie regulowały życie naszego kościoła, głównie jego stosunek do państwa. W każdymbądź razie pozostaną one najważniejszymi zabytkami naszego na-

rodowego prawodawstwa kościelnego. Z tego względu poświęciliśmy im wyjątkową uwagę i omówiliśmy je dokładniej.

Względnie mniejsze, ale też poważne znaczenie mają hramoty ukraińskich udzielnych książąt w sprawach cerkiewnych. Badacz źródeł prawa kanonicznego nie może pominąć i tatarskich aktów ustawodawczych, t. zw. jarłyków chańskich, w których znajdowały się przepisy, regulujące stosunki kościoła ukraińskiego nie tylko do władzy najeźdzcy, ale i do własnej państwowej władzy. Tem więcej uwagi należy poświęcić późniejszemu państwowemu ustawodawstwu. Należy więc zbadać hramoty i ustawy książąt litewskich i królów polskich, traktaty Bohdana Chmielnickiego z Rzeczypospolitą Polską i państwem Moskiewskiem, ustawy kościelne carów moskiewskich, nazwanych później rosyjskimi, mianowicie „Duchowny Regulamin“, który był podstawą całego kanonicznego prawodawstwa kościoła prawosławnego w obrębie byłego Imperjum Rosyjskiego, a nareszcie należy zbadać ostatni akt ukraińskiego kanonicznego prawodawstwa, mianowicie ustawę Ukraińskiej Republiki Ludowej z 1 stycznia 1919 r. „O autokefalji Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego“.

Osobne miejsce wśród pomników prawa, odnoszących się do zewnętrznych stosunków kościoła ukraińskiego, zajmują skierowywane do rządu, sejmu i całego społeczeństwa „Memorjały“. Ciekawszemi wśród nich są pochodzące z XVII-go wieku, doby największej intensywności kościelno-społecznego życia na Ukrainie, „Synopsis“, „Supplementum do Synopsis“, „Protestacja“, „Rada o Błahoczestju“, „Supplikacja“, „Justyfikacja“. Z drugiej połowy XVIII-go wieku mamy nadzwyczaj cenną pamiątkę ukraińskiej kanoniczno-prawodawczej myśli, mianowicie „Punkty Duchowieństwa Małorosyjskiego“ - kompendjum praw duchowieństwa ukraińskiego od najdawniejszych czasów. Również wymienić należy postanowienia Kongregacji Pińskiej r. 1791.

Praca nasza jest pierwszą próbą tego rodzaju w dziedzinie, którą badamy. W obecnych warunkach praca, poza granicami Ukrainy, w oddaleniu od jej książkowych i rękopiśmiennych skarbów ułożona, nie pragnie—rzecz jasna—uchodzić za wyczerpującą, tak co do wykorzystanego materjału, jak i co do oświetlenia tegoż. Zadanie to może być wykonanem tylko w bardziej normalnych warunkach naukowej pracy, a co najważniejsze, po omówieniu w szeregu monografji oddzielnych zabytków ukraińskiego prawa, przynajmniej pewnych kategorji tychże.

Rozumiejąc całą trudność, powiedzmy niemożliwość, osiągnięcia w naszych warunkach wskazanego celu, wzięliśmy na siebie ciężki i odpowiedzialny obowiązek — ułożenia pierwszego systematycznego zestawienia źródeł ukraińskiego prawa kanonicznego. Ten różnorodny materjał był w przeszłości i ma pozostać nadal źródłem, z którego ukraińcy czerpać mogą narodowe uświadomienie w sprawach kościelno-prawnych. Czyniąc tę pierwszą próbę, przypuszczamy, że badania w tej dziedzinie mogą mieć nietylko zrozumiałe teoretyczno-naukowe znaczenie, ale i inne prak-

tyczne. W dziedzinie kościelnej narodowe życie ukraińców przez ostatnie dwieście pięćdziesiąt lat znajdowało się pod planowym niwelacyjnym uciskiem, potrzebnym dla starcia z niego wszelkich przyrodzonych właściwości, wszelkich własnych cech, i skierowania go ku obcym mu narodowym tradycjom. Jeśli historja ma być archiwum, to dla ukraińskiego życia narodowego, a szczególnie kościelnego, poszukiwania w tem archiwum dają nader cenne i praktycznie korzystne wyniki. Wśród ścisłych badań wykrywamy fakty z przeszłości, które mają nietylko znaczenie analogji z dzisiejszem życiem, ale i mogą służyć drogowskazami na przyszłość.

Résumé.

En dehors des sources primordiales où puisa le droit canon de l'Eglise d'Orient, chaque rite orthodoxe possède des sources autochtones découlant des particularités de sa vie historique telles que les origines nationales, sociales, gouvernementales, communes aux correligionnaires d'une même patrie. Le statut ecclésiastique issu de ces contingences régit chaque Eglise régionale, dans la mesure où il ne heurte pas les principes essentiels du droit canon commun et constitue la norme de son droit religieux national.

C'est sur le droit national même que sont fondées les Eglises de divers peuples: Eglises grecque, roumaine, bulgare, moscovite (celle-ci est devenue Eglise russe), Eglise orthodoxe autocéphale nouvellement instaurée en Pologne, et plusieurs autres.

Ainsi, l'Eglise nationale ukrainienne, outre les principes généraux qui sont communs avec les autres Eglises de souche orthodoxe, possède des racines personnelles, issues de son propre effort créateur, mais qui reposent toutefois sur la tradition immuable de l'Eglise oecuménique d'Orient.

Dans la Russie des tzars, l'étude des monuments du droit canon était subordonnée au système nivélateur panrusse. De même qu'en fait l'Eglise ukrainienne subissait une réglementation qui ne lui était pas propre, de même, l'étude du droit canon ukrainien fut soumise à cette méthode erronée et tendancieuse qui régissait l'enseignement de la langue, de l'histoire, de la littérature ukrainiennes, en un mot de toutes matières concernant cette nation. Par système, elles étaient déformées au point de vue patriotique russe, c'est à dire présentées comme faisant partie d'une entité russe. De la sorte, les documents remontant à l'époque des grands ducs de Kiev n'étaient pas assez consciencieusement étudiés parce qu'ils étaient considérés comme le point de départ du droit canon panrusse; mais en général, dans l'Empire russe, on ne se préoccupait que des sources du droit canon moscovite en délaissant le vaste domaine du droit canonique ukrainien.

La situation géographique de peuple ukrainien le place au carrefour de deux mondes: l'oriental et l'occidental; aux frontières de civilisations et de religions différentes; ceci a déterminé dans sa vie spirituelle et surtout dans son évolution confessionnel le et ecclésiastique des particularités qui marquent également toutes les branches de la vie publique de l'Ukraine. Nous considérons donc que l'étude du statut de l'Eglise ukrainienne, pourvue d'une histoire riche et spécifique, doit fournir de précieux apports à la science du droit ecclésiastique. Par conséquent, nous présentons ces facteurs comme un objet de recherches tout à fait autonome.

La première partie de notre ouvrage traite des monuments du droit ecclésiastique intérieur, la seconde est consacrée à l'examen des sources du droit extérieur de l'Eglise ukrainienne.

Les matières de la première partie ont un caractère exclusivement théologique. Elles sont tirées en premier lieu des Saintes Ecritures, sources primitives du droit canon de toute la chrétienté. Les limites de notre ouvrage ne nous permettent pas de nous arrêter à la substance même des Saintes Ecritures, mais seulement aux modalités et conditions qui favorisèrent la vulgarisation des Saintes Ecritures et leur compréhension, parmi les fidèles de d'Eglise ukrainienne, ce qui contribua à développer en eux les notions premières de droit ecclésiastique. Dans cet ordre d'idées, nous nous occuperons principalement des traductions des Evangiles en langue ukrainienne.

Après les Saintes Ecritures, les „livres symboliques" furent les fondements du droit canon ukrainien: ils satisfaisaient au besoin de voir les principes de la foi strictement formulés, y compris ceux qui on trait à l'organisation de l'Eglise. Parmi ces sources du droit de l'Eglise ukrainienne figure un monument précieux au plus haut degré. la célèbre „Profession de Foi" du métropolite Pierre Mohyla, que l'Eglise d'Orient toute entière a accepté en tant que „livre symbolique".

Suit l'étude des livres liturgiques ukrainiens qui fixèrent le rite en faisant preuve d'une constance traditionnelle dans la forme de la célebration des offices, qui est un des signes les plus nets du caractère national de l'Eglise. Entre ces anciens livres subsistent des monuments précieux de la liturgie ukrainienne tels que le Missel de l'évêque Gédéon Balaban et le „Liturgarion" du Métropolite Pierre Mohyla.

Les traditions et coutumes observées par le peuple maintinrent durant des siècles l'esprit de corps et d'autonomisme des croyants ukrainiens. Conservées sous forme écrite, plus ou moins reconnues par l'Eglise Ukrainienne, elles sont formulées dans une catégorie très abondante en Ukraine et particulièrement précieuses en tant que monuments du droit canon: les „Eucologues". Outre la description des offices et des rites, ceux—ci contiennent encore des passages concernant la juridiction canonique. A cet égard, le

fameux Eucologue de Pierre Mohyla, ce mémorable bienfaiteur de l'Eglise, déjà nommé, présente de grandes ressources. Cette oeuvre gigantesque n'a point vieilli jusqu'à nos jours, et elle demeure un terrain fécond où l'on retrouve les matériaux nécessaires au rétablissement d'un ordre ecclésiastique fortement bouleversé au temps où l'Eglise Ukrainienne était la captive de Moscou.

Dès la fin du XVI-e siècle, on observe en Ukraine un grand mouvement dans l'exégèse canonique. Les traités de droit canon présentent généralement à cette époque des traits polémiques dus à l'effervescence des luttes religieuses que suscitaient ces ouvrages; mais cette forme combattive n'en détruit pas le fond sérieux et savant. Ils furent écrits par des personnalités qui possédaient à la perfection la science théologique de l'époque et qui ne marquèrent pas seulement leurs oeuvres de leur expression pittoresque, de leur tempérament propre, mais qui y mirent aussi toute la connaissance théologique contemporaine, y compris celle du droit canon. Les nombreux vestiges de cette littérature polémique du XVI-e et du XVII-e siècles constituent donc une documentation inappréciable pour l'étude de notre droit canon. Les plus importants de ces ouvrages sont l'„Apokrisis" de Christophore Philalète, la „Palinodie" de Zacharias Kopystenski, l'„Avertissement" attribué à Georges Rohatynec, membre de la „confrérie" de Léopol, le „Lithos" du Métropolite Pierre Mohyla, la „Clé du Royaume des Cieux" de Hérasime Smotrycki, le „Thrénos" de Mélétius Smotrycki, le „Livre sur la Foi orthodoxe, seule véritable" de Basile de Suraż, les lettres d'un clerc d'Ostrog, les „Epitres" de Jean Vyszenski.

Les règlements des institutions ecclésiastiques, les nominations aux postes électifs du haut clergé, nous peignent les tendances des masses religieuses d'autrefois et précisent l'esprit de communauté qui caractérisait l'organisation ecclésiastique en Ukraine. Il ne faut pas négliger non plus dans notre ordre de recherches, les documents de caractère intime, les nombreux testaments qui révèlent la mentalité de la société ukrainienne d'alors et sa compréhension de la juridiction canonique.

Les sources référentielles précitées sont en quelque sorte à la base de cet ensemble d'où s'est développée la législation religieuse de notre Eglise (fontes cognoscendi). En outre, nous possédons d'autres monuments, qui contiennent dans une mesure plus ou moins étendue les formulaires positifs des lois canoniques (fontes essendi). Ce sont, en premier lieu, les recueils canoniques qu'on appelle habituellement de leur nom grec „Nomocanon". L'Ukraine s'assimila ces mémoriaux du droit canon oriental en les modifiant selon les conditions vitales de leur nouveau terrain d'action et, adaptés, ils s'accrurent de points qu'exigeait le statut juridique local. Citons d'abord l'essai caractéristique (au début du XVI-e siècle) d'un prêtre de Lublin, Basile, qui rédigea le texte

slavon du Nomocanon en y ajoutant des commentaires inspirés par la version latine du code canonique. Plus significatif encore à ce point de vue est le Nomocanon de Kiev, maintes fois réédité au VXII-e siècle; il fut ensuite adopté par l'Eglise Moscovite sous la dénomination impersonnelle de „Nomocanon adjoint au Grand Eucologue". Les codes canoniques ukrainiens, tant manuscrits qu'imprimés, attendent encore leurs explorateurs,

Un facteur très influent de la législation canonique fut l'action des Conciles ukrainiens. Les plus anciens dont les travaux ont laissé une trace (1147 et 1168) avaient pour objet l'émancipation de l'Eglise ukrainienne, alors subordonnée au Patriarcat de Constantinople. Dans le même esprit, les Conciles de 1415 et de 1618 eurent pour but de libérer l'Eglise ukrainienne de l'autorité du Patriarcat de Moscou. Le Concile de 1274, réuni après l'invasion tartare, influe fortement sur l'organisation ecclésiastique de l'Ukraine; il en fut de même pour le Concile de 1509 et pour celui de 1640 où furent approuvés la „Profession de Foi" et le Missel de Pierre Mohyla. Les deux Conciles de Brest, en 1596, dont l'un était orthodoxe et l'autre uniate, contribuèrent beaucoup à la division confessionnelle de l'Eglise d'Ukraine. Les décisions des Conciles ukrainiens, jusqu'à présent, n'ont que très peu attiré l'attention des chercheurs et des érudits et ils constituent une matière riche et neuve pour servir à l'étude du droit canonique ukrainien.

Les mandements des quatre Patriarches orientaux qui, appartenant à l'Eglise ancienne, avaient la tutelle de l'Eglise mineure, ukrainienne, font autorité en matière de droit canon. Les plus caractéristiques de ces mandements sont: celui du Patriarche d'Antiochie, Joachim, concernant l'agrément de nouveaux évêques, en 1620, et la constitution de confréries religieuses; puis, celui du Patriarche d'Alexandrie, Mélétius, au sujet de la résistance opposée par l'Eglise ukrainienne à la catéchisation des missionnaires occidentaux. Les mandements de plusieurs Patriarches de Constantinople et du Patriarche de Jérusalem Dosithée ont trait à la question cardinale dans l'Eglise ukrainienne: celle de son autonomie. Ces mandements sont à la base des prétentions de mainmise de l'Eglise moscovite sur l'Eglise ukrainienne; c'est pourquoi, en tant que prétexte juridique d'accaparement, ils sollicitent l'attention spéciale des étudiants du droit religieux ukrainien.

Dès les premiers siècles de l'Eglise ukrainienne, on rencontre des ouvrages tels que le recueil des règles canoniques du Métropolite Jean (XI-e siècle) ou les mandements des évêques ukrainiens, qui méritent une considération toute particulière.

La seconde partie de nos recherches est consacrée aux monuments du droit canonique extérieur de l'Eglise ukrainienne. En première ligne, viennent les lois ecclésiastiques des princes ukrainiens. Les plus considérables de ces monuments sont les règlements ecclésiastiques dus aux grands ducs Vladimir et Jaroslav

le Sage; ils ont déjà été l'objet d'études approfondies grâce à leur importance. En dépit des doutes que certains élèvent contre leur authenticité, ces vestiges nous viennent de temps si lointains et régissent depuis tant de siècles la vie de notre Eglise qu'ils s'affirment malgré tout comme les monuments capitaux de notre droit national.

Les décrets des princes féodaux, relatifs aux affaires ecclésiastiques quoique toujours pleines d'intérêt, sont comparativement d'un poids moindre. On aurait tort d'oublier les lois des Khans tartares, les „Yarliks", qui réglementaient les rapports de l'Eglise non seulement avec le conquérent mais aussi vis-à vis des autorités nationales locales. Très instructive est également la législation postérieure, chartes et lois des princes lithuaniens et des rois de Pologne, accords de Bohdan Chmielnicki avec la Pologne et la Moscovie; lois des tzars moscovites et plus tard des empereurs russes touchant le statut ecclésiastique, et par dessus tout, dans le même ordre de choses, le „Règlement de l'Eglise" devenu le code fondamental de l'Eglise orthodoxe dans l'ancien Empire de Russie; en dernier lieu, il convient de s'arrêter à l'examen du dernier acte constitutionnel qui existe en matière ecclésiastique, c'est à dire à la loi du 1-er janvier 1919, promulguée par la République Ukrainienne qui décréta l'autonomie de l'Eglise Ukrainienne.

Par ailleurs, il faut réserver une place spéciale à de monuments de juridiction canonique datant de l'époque où la vie religieuse de l'Ukraine prit un nouvel essor: ce sont des genres de memorandi de l'Eglise adressés au gouvernement, aux diètes ou à la société des croyants toute entière. Les plus remarquables sont le „Synopsis", le „Supplementum Synopsis", la „Protestation", les „Conseils sur la Piété", la „Supplication", la „Justification" du XVII-e siècle. A une époque plus récente, dans la seconde moitié du XVIII-e, nous rencontrerons un autre monument de grand intérêt: „Statut du clergé petit-russien"—compendium des droits du clergé ukrainien depuis les premiers temps de son existence.

Certes, notre ouvrage ne peut prétendre ni à une documentation complète ni à des éclaircissements parfaits puisqu'il est le premier essai tenté dans ce domaine inexploré et qu'il a été composé loin de l'Ukraine et de ses trésors documentaires. Une oeuvre satisfaisante ne peut être entreprise que dans des conditions normales de travail comportant l'étude monographique de tout vestige du droit canonique ukrainien. Nous rendant un compte exact des difficultés, de l'impossibilité même de mener notre tâche à bien, nous nous contentons de donner ici un premier essai systématique du droit ukrainien considéré en ses sources. Or, toutes ces matières qui ont servi à notre passé doivent servir á notre avenir pour notre législation canonique. Tentant les premiers pas dans ce domaine, nous estimons qu'une telle étude, à côté de sa valeur théorique, peut avoir une utilité pratique. Durant deux

on voit en histoire les archives dont on peut tirer de prec
eignements, on peut dire que toute recherche histor
artiale met à jour des circonstances qui présentent des a
remarquables avec l'état de choses actuel. Elles sont
pres à être méditées comme des exemples bons à suivre

ЗМІСТ.

Стор.

Вступні уваги . . . . . 3— 16

Правні умови життя української церкви і характер її правних памяток (3—6). — Обсяг матерьялу українських джерел церковного права (6—15). — Конфесійний обсяг студій (16).

Джерела внутрішнього права церкви.

I. Святе Письмо . . . . . 19— 38

Значіння св. Письма, як основного джерела церковного права (19—20). — Мова св. Письма (20—22). — Рукописи й друки св. Письма (22—38).

II. Богослужбові книги . . . . . 39— 68

Служебники (39). — Старі наші Служебники. Стрятинський Служебник єп. Гедеона Балабана (39—40). — Літургіаріон митр. Петра Могили (40—41). — Праці Є. Славинецького над богослужбовими книгами (41—42). — Українізація славянського тексту богослужбових книг (42—43). — Перешкоди до націоналізації богослужбових книг та церковної служби (43—48). — Переклади богослужбових книг на українську мову (48—49).

Требники (49—50). — Перші Требники рукописні й друковані (50). — Требник єп. Гедеона Балабана (50—51).— Требник митр. Петра Могили (51—58).

Чиновники (58). — Чини хиротесій (59—61). — Чини хиротоній (61—68).

III. Символичні книги . . . . . 69— 76

IV. Каноничні кодекси . . . . . 77—101

Номоканони — Кормчі книги (77—81). — Сінтагма М. Властаря (81). — Каноничні кодекси Никона Чорногорця (81—82).— Елементи світського права в Кормчих: Еклога, Прохирон, „Закон судний людем“, Руська Правда (82—83).— Характер впливів византійського права (83—84). — Український тип Кормчих (84). — Значіння Кормчої книги (85).— Люблинська Кормча (85—89). — Київський Номоканон (89—100). — Друковані видання каноничного кодексу (100—101).

V. Соборні постанови . . . . . 102—134

Собори єпархіяльні (102—105). — Загально-церковні— крайові—собори української церкви (105—134).

VI. Патріарші грамоти . . . . . 135—150

VII. Каноничні трактати . . . . . 151—159

Стор.

VIII. Памятки полємичного письменства . . . . . 160—186

Становище України з погляду конфесіонального (160—161). — Роля полємичного письменства (161—162).— Сучасний стан дослідів над полємичним письменством з погляду права (162—163). — Головні моменти православно-католицької та православно-уніятської полємики (163—171). —Церковно-правний елемент у полємичному письменстві (172—173). — Полємика в справі соборно-правного устрою церкви (173—177). — Полємика в календарній справі (177—179). — Полємика в справі целібату (179—180). — Полємика на церковно-історичному ґрунті (180—181). — Полємика на фронті православно-протестантскому (181—183).— Полємика проти роскольників (183—184).—Полємичні твори проти нехристиянських конфесій (184—186).

IX. Устави церковних установ . . . . . 187—191

X. Акти обрання на церковні посади . . . . . 192—194

XI. Духовниці . . . . . 195—200

Джерела зовнішнього права церкви.

I. Памятки першої доби державної незалежности. . 203—258

Церковний Устав Володимира В. (204—233). — Церковний Устав кн. Ярослава Мудрого (233—253). — Церковно-уставні грамоти удільних князів (253—256). — Ханські ярлики (257—258).

II. Памятки литовсько-польської доби . . . . . 259—267

Грамоти литовських князів (259). — Памятки законодатні (260—261). — Юридичні трактати в оборону прав церкви (261—267).

III. Памятки другої доби державної незалежности . . 268—270

IV. Памятки російської доби . . . . . 271—296

Памятки законодатні (271—272). — Духовний Реґламент (272—278). — „Устав Духовних Консисторій“ (278). — „Книга о должностях пресвитеров приходских“ (278—279).— Збірки російських законів (979). — Адміністративні акти поневолення української церкви (279—292). — „Пункты о выгодностях малороссійскаго духовенства“ (292—295).— Постанови Пінської Конґреґації р. 1791 (295—296).

V. Нова доба української державної незалежности. 297—298

Кінцеві уваги . . . . . 299—300

Головніші джерела і література . . . . . 301—306

Streszczenie — Résumé. . . . . 307—318

Український Науковий Інститут.
Ukraiński Instytut Naukowy.
Warszawa, Filtrowa, 65—Dantyszka, 2.
Ціна 12 золотих.

Warszawa. Drukarnia Synodalna.