



1. 558.273

1418

30/
32

PRACE POLSKIEGO TOWARZYSTWA DLA BADAŃ
EUROPY WSCHODNIEJ I BLISKIEGO WSCHODU

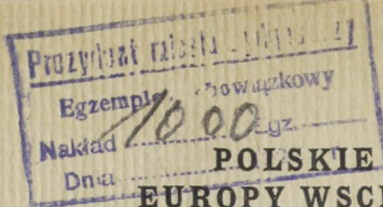
ALEKSANDER ŁOŃOCKI
PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

AUTOKEFALJA

ZASADY AUTOKEFALJI

WARSZAWA 1932

SKŁAD GŁÓWNY: INSTYTUT WYDAWNICZY „BIBLIOTEKA POLSKA“



POLSKIE TOWARZYSTWO DLA BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ I BLISKIEGO WSCHODU

Celem Towarzystwa jest:

- a) przyczynianie się do pogłębiania znajomości ludów, mieszkających w Europie Wschodniej i na Bliższym Wschodzie;
- b) popularyzowanie zdobyczy naukowych, dotyczących ludów, wymienionych pod a).

Do osiągnięcia swego celu zmierza Towarzystwo przez:

- a) podejmowanie i popieranie wydawnictw naukowych;
- b) podejmowanie i popieranie badań w odnośnym zakresie;
- c) urządzenie zjazdów, posiedzeń i odczytów.

Członkiem Towarzystwa może być osoba pełnoletnia, sprzyjająca celom Towarzystwa. Zgłoszenia nadsyłać należy na ręce sekretarza. Przyjęcia dokonywa Zarząd na wniosek pisemny, uzasadniony, podpisany conajmniej przez dwóch członków Tow. Głosowanie jest tajne; do przyjęcia wymagana bezwzględna większość głosów całego Zarządu, w razie równości rozstrzyga przewodniczący.

Członkowie są: a) zwyczajni; b) wspierający; c) honorowi; d) zagraniczni; e) dożywotni.

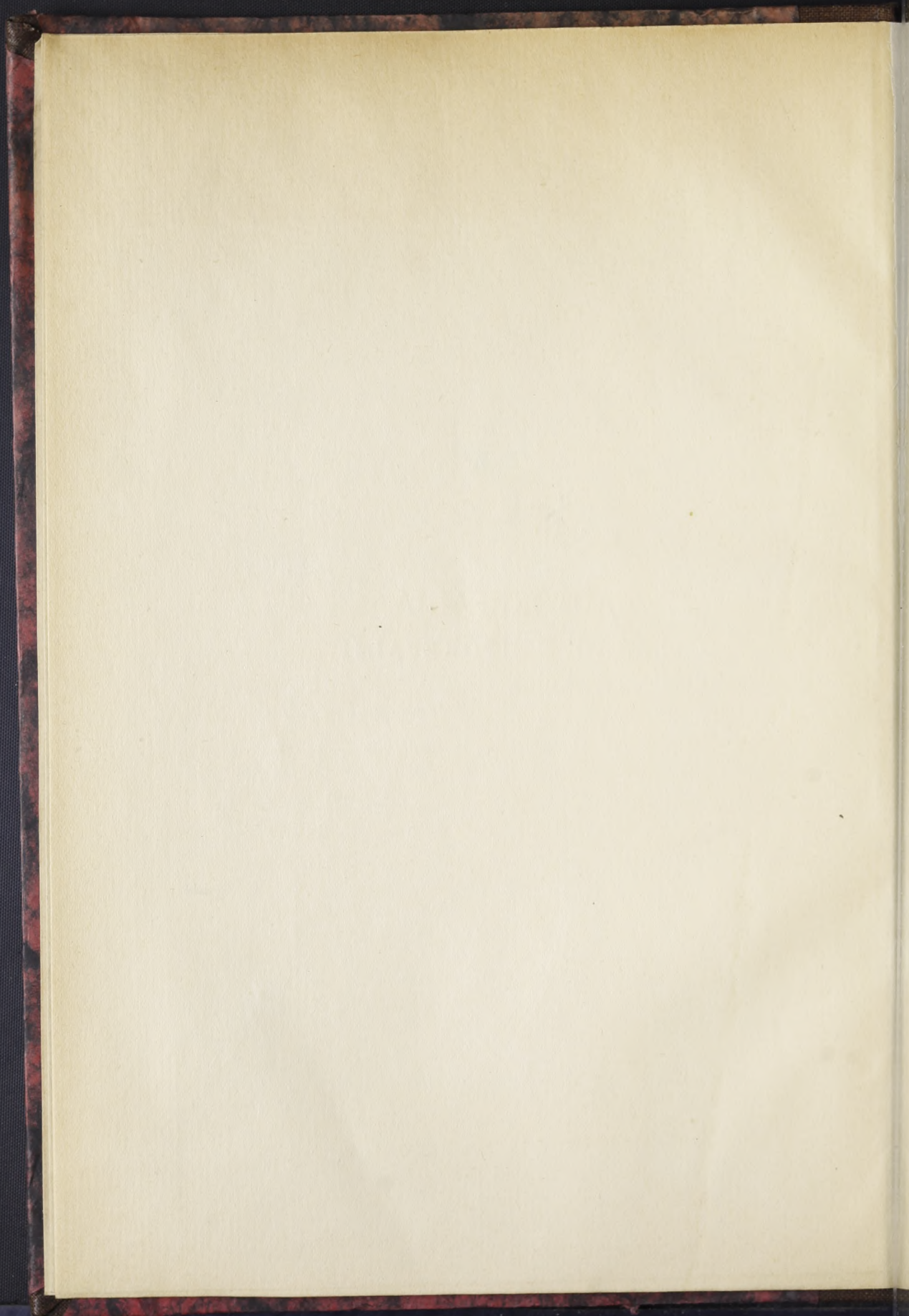
ad a) Zwyczajnym jest każdy członek, przyjęty przez Zarząd, o ile uiszcza składkę roczną w wysokości obowiązującej (10 zł).

ad b) Członek wspierający różni się od zwyczajnego tem, że płaci składkę roczną, wyższą conajmniej dwa razy.

Zarząd Towarzystwa składa się z osób następujących: Prof. Uniw. Jagiell. dr. Jan Michał Rozwadowski (prezes), red. Konstanty Srokowski (wiceprezes), prof. U. J. dr. Waław Lednicki (sekretarz), prof. U. J. dr. Tadeusz Lehr-Splawiński (skarbnik), członkowie zarządu — prof. U. J. dr. Tadeusz Kowalski, min. Marjan Szumlakowski, prof. U. J. dr. Stanisław Wędkiewicz, prof. U. J. dr. Adam Heydel i prof. U. J. dr. Wojesław Molé. Komisja Rewizyjna: prof. U. J. dr. Jan Dąbrowski, prof. U. J. dr. Roman Dyboski i prof. U. J. dr. Jan Stanisław Bystron.

Siedziba Towarzystwa: Kraków, Studjum Słowiańskie, ul. św. Anny 12.

AUTOKEFALJA
ZASADY AUTOKEFALJI



PRACE POLSKIEGO TOWARZYSTWA DLA BADAŃ EUROPY
WSCHODNIEJ I BLISKIEGO WSCHODU

ALEKSANDER ŁOTOCKI
PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

AUTOKEFALJA

ZASADY AUTOKEFALJI

WARSZAWA 1932

SKŁAD GŁÓWNY: INSTYTUT WYDAWNICZY „BIBLIOTEKA POLSKA“



II. 558.273

Uwagi wstępne.

Autokefalia jest jednym z najciekawszych zagadnień ustroju kościelnego, — ciekawych nie tylko dla specjalistów prawa kościelnego i wogóle jednostek, których zainteresowania idą w kierunku religii i kościoła. Religja i kościół stały się czynnikami życia społecznego i państwowego, i kto wie, czy możliwym jest to zupełne rozgranienie zakresu działania państwa i kościoła, które — w dążeniu do całkowitej sekularyzacji życia narodowego — za cel sobie stawiają państwa nowoczesne. Narazie przynajmniej żadne próby w tym kierunku do celu nie doprowadziły, — i to nawet w państwie, którego zasadniczy charakter antykościelny i antyreligijny żadnej nie ulega wątpliwości. Jak uczy nas doświadczenie dziejów ludzkości, religja zbyt głęboko zakorzeniona jest w duchu człowieka, a instytucje religijne odegrywały, odegrywają i odegrywać będą olbrzymią rolę w życiu gromady ludzkiej. Dlatego też nie można pominąć pewnych zjawisk życia religijno-kościelnego, które nie tylko wpływają z subiektywnych przeżyć religijnej natury, lecz i odzwierciedlają kompleks pojęć życia społecznego, wpływając zarazem na światopogląd, strukturę i działalność nowoczesnego społeczeństwa.

Do takich zjawisk życia religijno-kościelnego, ściśle związanych z całokształtem społecznego życia człowieka, należą formy konfesyjne współczesnych kościołów chrześcijańskich. W niniejszej pracy stawiam sobie za zadanie zbadanie formy ustrojowej kościoła prawosławnego, znanej pod nazwą autokefalji. Ta forma ustroju kościelnego — być może dlatego właśnie, że religja jest najgłębszym przejawem ducha ludzkiego — stanowi jeden z najbardziej charakterystycznych wyników całego procesu rozwoju społeczności chrześcijańskiej. Najgłówniejsze cechy psychologii narodów, które współdziałały w tym procesie i czynnie w nim występowały, znalazły wierne odbicie w dwóch głównych odmianach ustroju kościelnego. Bywały nawet chwile — w wiekach średnich — gdy wokoło walki o owe formy ustrojowe ześrodkowywały się najważniejsze prądy duchowe ówczesnego społeczeństwa. W wyniku tych walk wytworzyły się formy ustroju kościoła, odzwierciedlające oblicze duchowe dwóch odłamów świata

chrześcijańskiego — grecko-słowiańskiego i romańsko-germańskiego. Zasada Rzymu — centralistyczno-monarchiczna i zasada Wschodu — republikańsko-demokratyczna znalazły wyraz: pierwsza w ustroju kościoła rzymsko-katolickiego pod zwierzchnictwem biskupa rzymskiego, druga — w soborowo-autokefalicznym ustroju kościoła wschodniego. Terminologii tej, zapożyczony z pojęć politycznych, nie należy, oczywiście, brać dosłownie. Jednakże określenia powyższe dość wiernie oddają istotne cechy obydwu ustrojów.

Każde chrześcijańskie wyznanie ze swego konfesyjnego punktu widzenia interpretuje zjawiska dziejów kościoła. Najgłębsze różnice interpretacyjne zachodzą w stosunku do zarania tych dziejów. Oświetlenie początkowej historii kościoła pod własnym punktem widzenia przychodzi tem łatwiej, że chodzi tu o fakty proste, elementarne. W szczególności elementarne formy ustroju kościelnego, obserwowane przez nas w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, zczasem rozwijają się we wręcz przeciwnych kierunkach. Każdy kościół ujmuje więc kwestje ustrojowe z punktu widzenia swej ideologii wyznaniowej. I praca niniejsza rozważy to zagadnienie pod kątem widzenia ideologii prawosławnej. Na analogiczne zjawiska z przeszłości lub teraźniejszości innych kościołów powoływać się będą jedynie dla porównania, przy całkowitem powstrzymaniu się od merytorycznej oceny tych lub innych zasad, ograniczając się do stwierdzenia faktów w ich stosunku do teorii ustroju danego kościoła.

Treścią pojęcia autokefalji jest ustrój zewnętrzny kościoła prawosławego.

Jezus Chrystus nazwał kościół Królestwem Bożem na ziemi (Mat., XVI, 18). Jest to definicja wewnętrznego charakteru kościoła, jako czynnika doskonalenia wiernych w celu zbawienia. Lecz narówni z tą definicją określił Założyciel kościoła ziemskiego i jego stronę zewnętrzną, jako gromady ludzkiej. Uznał On kościół za ostatnią, najwyższą instancję sądu nad wiernymi: „...powiedz kościołowi; a jeżeliby kościół nie usłuchał, niech ci będzie jako poganin i celnik“ (Mat., XVIII, 15—17). W słowach tych wskazuje Chrystus na kościół, jako na instytucję społeczną, która, jak każda podobna instytucja, podlega pewnym wymogom organizacyjnym i musi posiadać określony ustrój zewnętrzny.

Ustrój kościoła rzymsko-katolickiego jest wzorem udoskonalonej monarchji, rządzonej przez dyscyplinowaną hierarchję, podlegającą absolutnemu władcy. Na czele kościoła katolickiego stoi

biskup rzymski — głowa kościoła i namiestnik Chrystusowy na ziemi. Papież w osobie swej reprezentuje nazewnątrz kościół katolicki wobec władzy państwowej wszystkich krajów i sam jednoczy w swem ręku najwyższą władzę nad kościołem: prawodawczą, wykonawczą i sądową. Ze względu na takie znaczenie głowy kościoła, administracja kościoła katolickiego ma charakter konsekwentnie centralistyczny. To też niema w kościele katolickim odrębnej organizacji dla każdego kraju, w którym wierni podlegaliby jednej kościelnej władzy krajowej. Poza nielicznymi wyjątkami (katolickie patriarchaty na Wschodzie oraz niektóre państwa, które zawarły z Rzymem specjalne konkordaty), biskupi katoliccy podlegają bezpośrednio centralnej władzy kościelnej; pośrednikiem między biskupami a Rzymem jest do pewnego stopnia arcybiskup metropolita, jednakże nie dla całego kościoła danego państwa, lecz tylko w granicach swojej prowincji, prowincyj zaś takich w każdym państwie bywa kilka.

Kościół protestancki uważa za zbędne jednoczenie poszczególnych gmin kościelnych w zewnętrzne formy ustrojowe, i jeżeli w niektórych krajach ze względów praktycznych ma miejsce centralizacja władzy kościelnej, nie wykracza ona nigdy poza granice danego obszaru państwowego.

Kościół prawosławny, zgodnie z zasadami swego prawodawstwa i praktyką życiową, dowodził i dowodzi konieczności istnienia kościołów niezależnych, autokefalicznych. Z prawosławnego punktu widzenia kościół, po świecie całym rozproszony, składa się z tworzonych przez poszczególne narody kościołów krajowych, pozostających pod samodzielnym zarządem i różniących się pomiędzy sobą zależną od właściwości życia narodowego i politycznego fizjonomją ustrojową. Ową tendencją do samodzielności w zakresie ustroju kościelnego, dającą się zauważyć już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, gdy za czasów apostołów powstawały odrębne kościoły w łonie różnych narodów, prześlągnięte są dzieje kościoła wschodniego aż do doby dzisiejszej. Ustrój autokefaliczny, który w łonie kościoła wschodniego powstał, rozwinął się historycznie i do chwili obecnej działa *de jure* i *de facto*, stanowi kościoła tego cechę istotną.

Zadaniem pierwszego tomu pracy niniejszej jest wykład zasad ustroju autokefalicznego kościoła wschodniego, podczas gdy w tomie drugim postaram się zobrazować dzieje wcielenia tych zasad w rzeczywistość w poszczególnych kościołach krajowych. Świadom jestem

w całej pełni piętrzących się przede mną trudności. Poprzedników w tym zakresie badań nie mam prawie żadnych. Zdumiewa fakt, iż zagadnienie tak kapitalnej wagi w życiu kościoła, jak autokefalia, zaledwie pobieżnie poruszane było w pracach kanonistów wschodnich i zachodnich. Pamiętać też należy, że wokół autokefalji toczyły się i toczą w krajach prawosławnych zacięte walki najrozmaitszych czynników w płaszczyźnie zarówno kościelnej jak i społeczno-politycznej, co niejednokrotnie powoduje rozważanie zagadnienia tego w atmosferze zaciemniających istotę sprawy namiętności polemicznych.

Czyniąc zadość palącej aktualnej potrzebie, pozostawiam sądowi czytelnika ocenę tej pierwszej próby systematycznego przedstawienia całokształtu zagadnienia autokefalji.

TEORJA USTROJU KOŚCIELNEGO.

JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO.

I.

Podwaliny pod ustrój kościelny położył sam Założyciel kościoła. Pan nasz Jezus Chrystus. Zakładając kościół, modlił się Chrystus do Ojca, aby wszyscy w nim tworzyli jedno („aby wszyscy byli jedno“ — Jan, XVII, 21). Klasycznym zasady tej przejawem są ustępy z Dziejów Apostolskich, w których mowa o chrześcijanach okresu apostołowskiego, iż „onego mnóstwa wierzących było serce jedno i dusza jedna“ (Dzieje Ap., IV, 32; VIII, 14; III, 44; IV, 34). Stanowiąc Królestwo Boże na ziemi, kościół dąży do jedności duchowej wszystkich swych członków pod zwierzchnictwem samego Chrystusa. Ta zasada jedności, pojmowanej jako wzajemna miłość i wspólnota, sięga do najgłębszych tajników ideologii chrześcijańskiej i przenika wszystkie dziedziny życia kościoła epoki apostołowskiej, a w tej liczbie i te jego przejawy, które w terminologii nowoczesnej noszą nazwę administracji kościelnej.

Mając za zadanie szerzenie się po całym świecie, kościół winien był zachowywać organiczną jedność duchową, pozostając nierozdzielny organizmem duchowym. Chrystus, który władzę nad kościołem oddał w równej mierze wszystkim apostołom (Mat., XVIII, 17—20; XXVIII, 19—20; Jan, XX, 21—22), Sobie pozostawił zwierzchnictwo nad nim, jako jedyny i najwyższy pasterz (Jan, X, 14—16). Gdy wśród apostołów powstał spór o starszeństwo, samą myśl o tem potępił (Mat., XX, 22—27; XXIII, 8—12; Mar., IX, 34—35; X, 42—45; 1 Piotr, V, 2—4). Gdy zaś nikt z apostołów po założeniu kościoła nie został powołany, by był jego głową, tem bardziej nie mogło to mieć miejsca za następców apostołów—biskupów. W myśl zasad prawosławia człowiek, prawom życia ziemskiego podległy, nie może być głową kościoła — wiecznej instytucji ducha. Wieczną i duchową głową królestwa łaski — kościoła (Jan, XVIII, 36; 1 Piotr, V, 4; Żyd., XIII, 20) jest Chrystus. Pod jego zwierzchnictwem pozostaje kościół, jako jedno ciało (Kolos., I, 18). Podobnie

zaś jak głowa kościoła, Jezus Chrystus, jeden jest, jednym być powinno i Jego ciało, kościół¹⁾.

Jednakże członkowie kościoła tworzą w rzeczywistości mnóstwo gromad wiernych, o tyle różniących się pomiędzy sobą, że na pierwszy rzut oka wytwarza się wrażenie zupełnego braku jedności. W procesie dziejów powstało kilka kościołów. Niektóre kościoły różnią się między sobą nauką wyznaniową, konfesyjną, jak np. kościoły prawosławny, katolicki, protestancki. Istnieją także kościoły prawnie niezależne na gruncie tegoż wyznania, jak np. kościoły autokefaliczne w prawosławiu, odrębne kościoły protestanckie. Mimo to każdy z tych kościołów wierzy w samą zasadę jedności ogólnokościelnej i, nawet żyjąc życiem samodzielnym, pozostaje wierny tradycji jedności. Oddzielone od siebie formalnie, tworzą one w istocie jeden kościół chrześcijański, powstały na fundamencie nauki Chrystusowej. Z tego, że bracia są poróżnieni, nie wynika przecież wcale, by nie należeli oni do jednej rodziny.

Lecz poglądy kościołów różnych wyznań na jedność kościelną wielce się różnią między sobą.

Jedność katolicka — to jedność prawna wszystkich katolików świata, związanych zewnętrznymi formami ustrojowymi, podległych jednemu widzialnemu zwierzchnikowi kościoła, przedstawicielowi i namiestnikowi niewidzialnej głowy — Chrystusa, następcy apostoła Piotra, papieżowi rzymskiemu. Kościół protestancki, ustępujący władzy świeckiej funkcje administracyjne, tem samem uzależnia rozgraniczenie zewnętrzne kościoła od konfiguracji politycznej i dlatego, jak wspomniano wyżej, za zbędne uważa łączenie poszczególnych gromad chrześcijańskich systemem ustroju zewnętrznego.

Kościół prawosławny natomiast, nie uznając potrzeby centralnej władzy ogólnokościelnej, jako że jedynym zwierzchnikiem kościoła jest Chrystus, niewidzialna jego Głowa, akceptuje tem niemniej zasadę jedności kościelnej, tak że kościół w rozumieniu prawo-

¹⁾ „Кто же из людей в этом мистическом единствѣ, в единой церкви можетъ считаться верховнымъ выразителемъ ея мысли и воли? Думается, есть только одно такое Лицо — Богочеловѣкъ Иисусъ Христосъ. Никто изъ людей не можетъ замѣнить того вѣчнаго Царя ея и быть в теченіе своего верховнаго служенія церкви, хотя бы только в дѣлахъ вѣры и нравовъ, постояннымъ выразителемъ мнѣнія ея, осуществляя в себѣ какъ бы новое воплощеніе Христа. Такое ученіе было бы возможно развѣ лишь для тѣхъ, кто низводитъ Иисуса Христа на степенъ лишь учителя, одного изъ многихъ учителей (Будда, Конфуцій, Моисей, Магометъ и т. п.). Остается такимъ образомъ думать, что в видимой церкви на землѣ высшею инстанціею в основныхъ вопросахъ вѣры, жизни и устроенія церкви можетъ быть только сверхчеловѣческое единство вселенскаго собора, — къ нему болѣе, чѣмъ къ комул — ибо другому собранію вѣрующихъ, примѣнимы слова Господа: „гдѣ двое или трое собраны во имя Мое, тамъ Я посреди нихъ“ (Мате., XVIII, 20) (Н. Лосскій. О единствѣ церкви).

sławnem pozostaje tak samo jedynym, jakim był za czasów apostołskich. Nie polega ta jedność ani na jedności organizacji zewnętrznej, ani też na jedności władzy administracyjnej. Podobnie jak apostołowie posłannictwo swe otrzymali od Chrystusa nie każdy z osobna, lecz wspólnie i w równym stopniu, tak i nadal pełnia władzy kościelnej należy do całego episkopatu, który znowuż przekazuje ją poszczególnym swym członkom. W równej mierze obdarzeni posłannictwem, biskupi tworzą wszechświatową hierarchję kościelną, ponad którą stoi niewidzialny zwierzchnik kościoła — Chrystus. Biorąc w równym stopniu udział w rządach nad kościołem — na soborach powszechnych, episkopat całego świata w osobie swych przedstawicieli zarządza miejscowemi kościołami narodowemi, jako jednostkami terytorjalnemi, składającemi powszechny kościół chrześcijański. W każdym zaś kościele narodowym ustanowiony jest najwyższy organ administracyjny, któremu poszczególni biskupi podlegają. W myśl 34 kanonu apostołskiego („biskupi każdego narodu niech znają pierwszego pomiędzy sobą, uznając go za głowę“) na czele każdego kościoła miejscowego stoi senior biskupów, któremu może przysługiwać tytuł metropolity, egzarchy, patriarchy i t. p. Trzech biskupów — oto minimalna liczba, potrzebna dla utworzenia i kontynuowania hierarchji kościoła miejscowego. W myśl pierwszego kanonu apostołskiego tytu co najmniej biskupów potrzeba dla mianowania biskupa na wakującą katedrę.

W ten oto sposób, poza łącznością z powszechnym kościołem Chrystusowym, położone obok siebie gminy kościelne nawiązują łączność ściślejszą między sobą, tworząc tak zwane kościoły miejscowe, czyli krajowe.

2.

Powstaje pytanie: czy fakt istnienia odrębnych kościołów miejscowych stoi w sprzeczności z podstawową zasadą jedności kościoła?

Jak już zaznaczałem, z punktu widzenia doktryny kościoła katolickiego, zorganizowanego w duchu centralizmu, istnienie odrębnych kościołów jest niedopuszczalne, rujnuje bowiem sam system organizacyjny katolicyzmu. Pod kątem zaś widzenia nauki prawosławnej decentralizacja jest nie tylko niezbędną, ale i istotną cechą ustroju kościelnego. Uznając jedność duchową kościoła powszechnego, jako instytucji ducha, prawosławie nie wysnuwa z tego wniosku o jedności zewnętrznej organizacji kościelnej.

„Jeden pasterz“ i „jedno stado“, Chrystus i kościół w związku duchowym, związku „oblubieńca i oblubienicy“, tworzą jedność nadrzędną, wyższą, niż zewnętrzna organizacja kościoła



pod widzialnem zwierzchnictwem jednej osoby. Niema sprzeczności wewnętrznej między zasadą jedności kościoła a faktem istnienia odrębnych kościołów, podobnie jak niema jej między ideą wszechludzkiej jedności a faktem istnienia odrębnych narodów. Ludzkość jedna jest i jedyna, narodów zaś wiele, i każdy z nich ma swe właściwości i, po większej części, własną organizację państwową. Tak samo jedność kościoła w świetle doktryny prawosławnej pozostaje nienaruszoną mimo istnienia odrębnych kościołów, i nawet pod koniecznym warunkiem ich istnienia. Kościół powszechny nie jest abstrakcją, lecz realną społecznością, żywym organizmem, prawdziwym ciałem Chrystusowem. Żyjące zaś ciało nie jest samym tylko mechanicznym związkim atomów, lecz atom każdy staje się mikrokosmem, wchodzącym w skład żywej całości. I w kościele powszechnym żyją takie organizmy, które różnorodnością postaw duchowych i dróg, prowadzących do wspólnego celu, przyczyniają się do wzbogacenia życia i dobytku duchowego powszechności. Zniwelowanie kościołów autokefalicznych podług jednego szablonu kanonicznego, przez podporządkowanie raz na zawsze ustalonym normom prawnym, nie odpowiadałoby ich potrzebom życiowym, wynikającym z właściwości geograficznych, etnograficznych i innych¹⁾.

Istnienie samodzielnych kościołów narodowych nie wyklucza jedności decyzji kościelnej oraz wspólnej akcji chrześcijańskiej, podobnie jak niepodległość państw nietylko nie jest zaprzeczeniem, lecz przeciwnie dowodem konieczności wspólnych uchwał o międzynarodowym znaczeniu. Jedność kościoła chrześcijańskiego jest zjawiskiem natury wewnętrznej, opartem na wyznaniu wiary i z wyznania tego wypływających zasadach etycznych. Nie mnogość organizacji kościelnych jedność tę zakłóca, lecz różnice ideologiczne nauki kościołów²⁾.

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

²⁾ Do rozbicia jedności kościoła prowadzi właśnie rozłam myśli religijnej, różnice dogmatyczne między poszczególnymi wyznaniem, których skutkiem jest powstanie w łonie kościołów pełnego gorczy przeświadczenia, iż wszystkie inne wyznania utraciły dostęp do środków, umożliwiających osiągnięcie ostatecznego celu kościoła, jakim jest zbawienie jego członków. Jako królestwo Boże na ziemi, przewodzone przez Chrystusa, kościół jest nieomylny, lecz jego członkowie na ziemi, a nawet liczne tych członków rzesze mogą grzeszyć i błędzić, skoro

3.

Zasady te są dla kościoła prawosławnego podstawą do twierdzenia, iż kościół powszechny stanowi zespół kościołów miejscowych, obejmujących wszystkich prawosławnych chrześcijan, wszystkie prawosławne narody, wszystkie gromady wiernych, nie ograniczone ani obszarem, ani narodowością. Realność istnienia powszechnego kościoła znajduje wyraz w jedności wierzeń dogmatycznych, wspólnych dla wszystkich kościołów prawosławnych, w jedności form ustroju i administracji kościołów krajowych. Wszystkie krajowe kościoły autokefaliczne są częściami składowymi jednego powszechnego kościoła Chrystusowego. W sprawach wewnętrznych niezależne, kościoły autokefaliczne zachowują jedność z pozostałymi prawosławnymi kościołami, pozostając z nimi w związku dogmatycznym i kanonicznym. Przestrzegają jednego, wspólnego wyznania wiary, przyjętego przez dawne, powszechnie uznane sobory, głoszą te same, związane z nauką dogmatyczną, zasady życia kościelnego — ustroju i nabożeństwa. „Jedność wiary w związku zgody, oto podstawowa zasada wzajemnej wspólnoty między poszczególnymi kościołami wschodniego prawosławnego kościoła“ (prof. I. Bierdnikow). Zewnętrznym objawem tej wewnętrznej jedności są stosunki wzajemne poszczególnych kościołów w sprawach o znaczeniu ogólnokościelnem oraz wspólnota międzykościelna, wyrażająca się we wznoszeniu wzajemnych modłów podczas nabożeństwa, w uprawnieniu członków jednego kościoła do brania udziału w nabożeństwie i sakramentach każdego innego kościoła prawosławnego, we wzajemnej pomocy materialnej, w wymianie korespondencji z okazji tych lub innych wypadków miejscowego życia kościelnego (np. objęcie władzy przez nową głowę kościoła krajowego, zmiana ustroju i t. p.). Takie stosunki między kościołami datują się od czasów apostoelskich. Najrealniejszym przejawem stosunków tych było rozpowszechnienie w pozostałych kościołach praw i kanonów, przyjętych w łonie jednego z nich. Powodem tego bywały zazwyczaj nieporozumienia w kwestjach wiary, spory kanoniczne, obiór lub mianowanie nowego zwierzchnika któregośkolwiek kościoła. Tak w zaraniu chrześcijaństwa, jak i w okresach późniejszych, gdy tylko powstawały poważne wątpliwości w sprawach wiary lub kościelnej dyscypliny, decydował głos kościoła powszechnego. Kwestje ogólnokościelnego znaczenia stają się przedmiotem wspólnych obrad na

zaledwie częściowo spełniają zadanie kościoła. Ziemskie, niedoskonałe metody myślenia o prawdach, przez Boga objawionych, prowadzą zwolenników tego lub innego wyznania do przesadzonej lub nietolerancyjnej oceny cudzych poglądów; skoro jednakże apostoł nawet w religijnych poglądach pogan odnajdywał ziarna prawdy, tem większej obiektywności wymaga ocena każdej chrześcijańskiej doktryny wyznaniowej.

soborach przedstawiciele poszczególnych kościołów. Dzieje kościoła prawosławnego znają siedem soborów, obejmujących przedstawiciele całego kościoła — siedem soborów powszechnych. Od lat przeszło tysiąca sobory powszechne kościoła prawosławnego nie są zwoływane, lecz tak się stało nie dla zasadniczej kanonicznej niemożności zwołania nowego soboru powszechnego. Okoliczności faktyczne w kościele prawosławnym składały się w ten sposób, że zwołanie soboru powszechnego było bądź zbędne, bądź też niemożliwe. Nie było w kościele prawosławnym herezji i schizm, któreby go w całości narażały na niebezpieczeństwo; tak np. „raskol” w łonie kościoła moskiewskiego był zjawiskiem lokalnym, z którym poradziły sobie krajowe sobory moskiewskie przy współudziale patriarchów wschodnich. Za wspólną zgodą patriarchów wschodnich uchwalono, jako księgę symboliczną, wyznanie wiary metropolity Piotra Mohyły, formułujące pewne, nie ustalone przedtem artykuły dogmatyki prawosławnej. W roku 1848 wszyscy patriarchowie wschodni wspólnie odpowiedzieli na odezwę głowy kościoła rzymskiego i powzięli uchwały w przedmiocie chrztu, ślubu i pewnych inowacyj, wprowadzonych w innych wyznaniach. Wyraźny głos kościoła wschodniego posłyszeliśmy niedawno z okazji skonstataowania nielegalności oddania kościoła ukraińskiego pod jurysdykcję moskiewskiego i uznania autokefalji kościoła prawosławnego w Polsce. Tak oto w jedności duchowej, łączącej wszystkie kościoły, szanowane i przestrzegane są przepisy wspólnego prawodawstwa kościelnego, zwyczaje i tradycje, odziedziczone po okresie apostołskim, poza uchwałami miejscowemi i tymczasowemi.

4.

Pod warunkiem przestrzegania tej jedności kościół powszechny uznaje autokefaliczność poszczególnych kościołów krajowych, powstałych każdy w swoim kraju na wspólnych dla całego kościoła zasadach kanonicznych. Te miejscowe kościoły narodowe są podstawowemi składnikami kościoła powszechnego. Kościół krajowy stanowi zespół diecezji, połączonych w myśl kanonów kościoła powszechnego w jedną całość, odpowiadającą warunkom historycznym i, najczęściej, potrzebom narodowym, a pozostającą pod wspólnym zarządem kościelnym. Każdy kościół krajowy stanowi w wewnętrznym swym ustroju niezależną społeczność chrześcijańską, a zarazem część składową kościoła powszechnego, złączoną z pozostałemi kościołami autokefalicznemi przez jedność wiary oraz zasady ustroju, zarządu i praworządności kanonicznej. Za zasadę doktryny prawosławnej przyjąć należy, iż każdy naród mieć musi

swój kościół narodowy; ile narodów, tyle być powinno kościołów, zjednoczonych w związku miłości.

Jednakże, jak powiedziano wyżej, autokefaliczność poszczególnych kościołów krajowych nie oznacza niczem nieograniczonej niezależności w łonie kościoła wschodniego. Uznając samodzielność kościołów narodowych, kanony kościelne w trosce o jedność kościoła powszechnego zakazują kościołom tym: 1) tworzenia nowej nauki wiary lub odrzucania czegokolwiek bądź ze wspólnej nauki kościoła powszechnego; 2) odchyłeń w zakresie podstawowych zasad kanonicznych kościoła powszechnego, dotyczących ustroju; 3) inowacyj w zakresie zwyczajów, uświęconych tradycją apostolską i uznawanych przez kościół przez cały okres jego dziejów; 4) zerwania jedności duchowej z innymi kościołami i 5) pogardzania prawami i zwyczajami innych kościołów (biskup Nikodem Miłasz).

SOBOROWOŚĆ KOŚCIOŁA.

OKREŚLENIE SOBOROWOŚCI.

I.

Narówni z jednością, stanowi s o b o r o w o ś ć drugą niezmiernie ważną cechę ustroju kościoła prawosławnego. Soborowość wyznają prawosławni chrześcijanie w dziewiątym artykule symbolu wiary.

Wokoło znaczenia terminu „soborowość“ toczyły się liczne spory, które wytworzyły literaturę obszerną co do rozmiarów, lecz niedokładną i tendencyjną co do treści. Jedna strona, dążąc do rozszerzenia i wzmocnienia władzy episkopatu, interpretowała pojęcie „soborowości“ w sensie zwężenia roli czynnika społecznego, czynnika aktywności gminy kościelnej w pewnych dziedzinach życia kościelnego; druga natomiast nie mogła się uchronić od przesady w pojmowaniu udziału społeczeństwa w życiu kościoła.

Jakkolwiek to się dziwnem wydać może, tendencja pierwsza wypływa z dwóch nie dających się pogodzić źródeł. Kierunek ten reprezentują, z jednej strony, teologowie oraz teologii bliscy pisarze, zapożyczający do pewnego stopnia swe poglądy z katolickiej ideologii wyznaniowej: zrozumiałe jest, że termin *καθολικός*, w słowiańskim przekładzie prawosławnego symbolu wiary przetłumaczony jako соборный, interpretują oni pod kątem widzenia obszaru, jako wskazówkę na wszechświatowe rozpowszechnienie kościoła chrześcijańskiego; w ten sposób wytwarza się zewnętrzne zbliżenie prawosławnego wyznania wiary z nauką katolicką¹⁾. Interpretacji tej gorącymi zwolennikami byli także przedstawiciele ortodoksyjnego

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

kierunku w byłym kościele rosyjskim, kontynuatorzy tradycyji ustrojowych kościoła moskiewskiego, w którym władza administracyjna zdusiła do reszty jakąkolwiek bądź samodzielną działalność społeczności kościelnej. Taka interpretacja soborowości, jako terytorjalnej wszechświatowości, odsuwała na dalszy plan rolę kościoła, jako czynnej gromady wiernych.

Zwolennicy czynnego udziału społeczności w życiu kościoła dowodzą natomiast, że podstawą ustroju kościelnego jest soborowa zasada czynnej współpracy hierarchji i wiernych. Pogląd ten wypływa z pojmowania kościoła, jako ciała Chrystusowego, którego każdy członek służy całości i od niej życie bierze. Żywe i zdrowe ciało nie ma członków martwych; każdy członek winien brać udział w życiu organizmu; „jeżeli jeden członek cierpi, cierpią z nim wszystkie członki; a jeśli bywa uczczony jeden członek, radują się z nim wszystkie członki“, — powiada apostoł (I Kor., XII, 26). To też nikt z wiernych nie może być odsunięty od czynnego udziału w życiu kościoła. Zwolennikom takich poglądów zarzucali ich przeciwnicy skłonność do protestantyzmu, w którym czynny udział wiernych w życiu kościoła rozrósł się ze szkodą dla praw hierarchicznych; zarzut ten nie wydaje mi się słusznym, skoro właśnie protestantyzm, mimo że nie uważa kapłaństwa za dar łaski Ducha Św., koncentruje w ręku hierarchji zarząd nad kościołem, przyznając jej nader szerokie uprawnienia administracyjne.

Sprzeczność między obydwoma temi poglądami zaznaczyła się ze szczególną siłą na początku XX stulecia, gdy w Rosji utworzone zostało Zebranie Przesoborowe, mające za zadanie opracowanie projektu reformy kościoła, którą uchwalić miał przyszły krajowy sobór rosyjski. W związku z zamierzonym planem reform powstała dosyć obfita literatura, a w urzędowym organie synodu rosyjskiego ukazała się nawet anonimowo rozprawa pewnego znanego teologa rosyjskiego, uzasadniająca interpretację terminu „soborowość“ właśnie w sensie wszechświatowości¹⁾.

2.

Na uzasadnienie tego poglądu wysuwano argument, iż w niektórych staro-słowiańskich przekładach symbolu wiary termin grecki pozostał nie przetłumaczony: czytamy więc каѳолицьскую церковь, каѳоликию i nawet католическу. Ponieważ zaś u ojców kościoła termin ten używany jest przeważnie w znaczeniu „ogólny,

¹⁾ Что значить „соборная“ (собственно „каѳолическая“) Церковь символа вѣры? (Церковныя Вѣдомости, 1906, Nr. 2). Już przedtem do takiegoż pojmowania terminów каѳолическій oraz соборный przyszedł A. Henzen w rozprawie История славянскаго перевода символа вѣры. Petersburg 1884 г.

powszechny, wszechświatowy“, podobne znaczenie przypisuje się i terminowi соборный. Lecz tłumacze słowiańscy oddawna używają terminów καθολικία i съборная, zestawiając je razem, co daje powód do przypuszczenia, że termin słowiański był właśnie objaśnieniem greckiego wyrazu. Należy przytem pamiętać, że dla określenia powszechności, wszechświatowości istniał wyraz οἰκουμηνικός, używany obecnie w analogicznem znaczeniu w tytule patriarchy konstantynopolitańskiego¹⁾.

Słowo καθολικός, użyte w niceo-carogrodzkim symbolu wiary, złożone jest z dwu wyrazów: κατά — „po“ i ὅλος — „wszystek, cały“. Wyraz ὅλος używany był w języku greckim dla oznaczenia powiązanej organicznie całości, — często oznacza on całość tak ściśle powiązaną, iż poszczególne jej części są poza nią nie do pomyslenia; określa również całość, której części stanowią tej całości odbicie, i wreszcie zwartą i samowystarczającą całość, której nie brak niczego²⁾. Zgodnie z takim znaczeniem wyraz ὅλος, przymiotnik καθολικός w zastosowaniu do kościoła wyraża myśl, iż kościół stanowi jedność wszystkich części, jedność wszystkich, złączonych w jedną całość. Tak określa kościół i Pismo święte, gdy porównuje go do organizmu ludzkiego (I Kor., X, 14—26), nazywając go „jedynem ciałem i jedynym duchem“ (Efez., IV, 4—6), „ciałem Chrystusowem“ (Efez., I, 22—23), które „złożone jest i spojone we wszystkich stawach, przez które jeden członek drugiemu posiłku dodaje“ (Efez., IV, 16). Nader trafnem tłumaczeniem wyrazu καθολική w opisanem wyżej znaczeniu jest użyty w słowiańskim przekładzie przymiotnik соборная, również oznaczający jedność wszystkich w całości. Używanie zaś terminu καθολική w znaczeniu wszechświatowości (ἐκκλησία καθολική — kościół wszechświatowy albo powszechny), aczkolwiek najzupełniej logiczne, ma już charakter wtórny (dla bezpośredniego oznaczenia wszechświatowości kościoła używa się poprostu, jak już wspomniałem, wyrazu οἰκουμηνική).

Nie da się, co prawda, zaprzeczyć, iż wyraz соборный nie jest sam w sobie ścisłym przekładem terminu καθολικός. Jednakże, pod kątem widzenia doktryny prawosławnej, pojmowanie natury kościoła, znajdujące wyraz w słowie соборный, jest najzupełniej

¹⁾ Przymiotnik οἰκουμηνική jest pochodnym od οἰκουμένη (γη) — „zamieszkała ziemia“. Wyraz ten w starożytności oznaczał cesarstwo rzymskie; tak więc ewangelista Łukasz pisze: ἐξήλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφειν πάντας τὴν οἰκουμένην (słow. всю вселенну). W odniesieniu do soboru wyraz ten zawiera w sobie odcień „wszechświatowości“, jako cechy, którą powinien posiadać sobór (Еп. Никодим Милаш. Церквено право).

²⁾ Mohler. Einheit in der Kirche. Cytuje podług: П. Лапшинъ. Соборъ, какъ высшій органъ церковной власти.

słuszne. Z pojęcia *καθολική* łatwiej i konsekwentniej wypływa soborowość, niż centralizacja.

Już w samem słowie *ἐκκλησία* —kościół—zawarta jest idea soborowości. Nazwę tę zastosowano do nowopowstającej instytucji — kościoła, — używając gotowego już terminu, oznaczającego pewną instytucję społeczną: bez związku z życiem społecznym kościół na ziemi, jako instytucja społeczna, jako gromada ludzka, wogóle nie może istnieć. Pod słowem *ἐκκλησία* Grecy epoki helleńskiej rozumieli zwoływane przez herolda suwerenne zgromadzenie ludowe wolnych obywateli (*ἐκκλησιαι*), w których brać czynny udział miał prawo i obowiązek każdy członek narodu, posiadający pełnię praw. Zczasem słowem *ἐκκλησία* zaczęto określać wszelkie zebrania ludowe, a tem samem masę ludową i nawet poprostu tłum. W każdym bądź razie podkreśla ono ludowy charakter zebrania. Podobne zastosowanie znalazł ten wyraz u Siedemdziesięciu, którzy pod *ἐκκλησία* rozumieją uroczyscie przed Bogiem zebrany naród izraelski (hebr. kahal). W późniejszej grecko-judejskiej literaturze oznacza *ἐκκλησία* idealną jedność Izraela przed Bogiem, wybrany przez Boga naród, w którym się potęga Boska objawia. Stąd wypływa znaczenie słowa *ἐκκλησία* w użyciu chrześcijańskiej gromady. *Ἐκκλησία* — to nowy Izrael, naród Boży nowego zakonu¹⁾, zgromadzenie ludzi, zebranych w imię Chrystusa (Mat., XVIII, 20) w pełnym, nieograniczonym składzie.

Widzimy więc, że słowo *καθολικός* — aczkolwiek do pewnego stopnia słuszną jest przyjęta przez kościół katolicki interpretacja w znaczeniu obszaru — oddane jest w przekładach słowiańskich wyrazem *соборный*, zawierającym w sobie pojęcie wewnętrznej wspólnoty członków społeczności kościelnej; dlatego też przeważa w kościele świadomość, iż w tym właśnie, a nie innym kierunku iść musi tego terminu słowiańskiego wykładnia. Pogląd ten do tego stopnia się pogłębił, że powszechnem się staje pojmowanie soborowości jako cechy już nie ustrojowej, lecz dogmatycznej. Wśród miarodajnych obrońców idei soborowości wystarczy wymienić jednego z najwnikliwszych ideologów prawosławia, A. S. Chomiakowa. Słowiańskim tłumaczom symbolu wiary — zdaniem Chomiakowa — przez myśl nawet nie przeszło określać kościół kategoriami geograficznymi lub etnograficznymi. Wybór ich padł na słowo *соборный*; *sobór* oznacza nie tylko widzialne zebranie, czyli połączenie wielu w jednym miejscu, lecz i potencjalną możliwość dokonania w każdej chwili takiego połączenia, czyli, innymi słowy, ideę jedności w mnogości. *Ἐκκλησία καθολική* — to kościół p o

¹⁾ Гибуляновъ. Восточные патриархи, стр. 51—52.

wszechnej jedności wszystkich, kościoł wolnej i zupełnej jednomyślności¹⁾.

Przekonaliśmy się, że termin *καθολικός*, zastosowany do kościoła w pierwotnem swem znaczeniu, oznacza organiczną jedność członków kościoła, jego organiczną integralność oraz organiczny udział wiernych w życiu kościoła. Odpowiada to w zupełności treści pojęcia *kościół* w świetle doktryny prawosławnej. Uważając kościół za powszechny, wszechświatowy, świadomość prawosławna, czyli świadomość członków kościoła prawosławnego nie mogła ograniczać i nie ograniczała pojęcia *καθολική*, soborowości do samej tylko przestrzeni. Zarówno w okresie, gdy kościół chrześcijański nie wyszedł jeszcze poza granice jednego miasta (Jerozolimy), jak i w dobie późniejszej, gdy się jego obszar kurczył pod naporem Islamu, pozostawał on zawsze powszechnym i soborowym. Sobor-

¹⁾ Uważam za niezbędne przytoczyć in extenso odnośny ustęp listu A. S. Chomjakowa do redaktora „L'Union Chrétienne“, zatytułowanego „О значені словъ: „каѳолическій“ и „соборный“: „Съ самага приступа къ дѣлу славянскіе первоучители возжелали подарить народу, который они призвали ко Христу, переводъ св. Писаній. Вѣроятно ли, возможно ли, чтобы они не перевели на первыхъ же порахъ символа вѣры? Правда, мы не имѣемъ списковъ, имъ современныхъ; но не подлежитъ сомнѣнію, что самый переводъ дошелъ до насъ отъ нихъ... Они то для передачи греческаго слова каѳолическій избрали слово соборный, такъ что по этому послѣднему слову можно судить о томъ, какъ понимали они подлинное выраженіе. Естественнo возникаетъ вопросъ: существовало ли на славянскомъ языкѣ слово, вполне соответствующее понятію всеобщности? Можно бы привести нѣсколько такихъ словъ, но достаточно указать на два: всемірный и вселенскій. Этого достаточно, чтобы убѣдиться, что, конечно, не въ словахъ ощущался недостатокъ для передачи этого понятія. Первое изъ приведенныхъ словъ (всемірный) встрѣчается въ очень древнихъ пѣнопѣніяхъ; древность второго (вселенскій) также несомнѣнна; оно употребляется, говоря о церкви, для выраженія ея всеобщности (вселенская церковь) и говоря о соборахъ (вселенскій соборъ — concile oecuménique), Итакъ, вотъ къ какимъ словамъ прибѣгли бы первые переводчики для передачи слова каѳолическій, если бы они придавали ему значеніе всемірности. Я, разумеется, нисколько не отрицаю, что слово *καθολικός* (изъ *κατά* и *ὄλα*, съ подразумѣваемымъ *ἔθνη* — народы или другимъ однороднымъ существительнымъ) можетъ имѣть и значеніе всемірности; но я утверждаю, что не въ такомъ смыслѣ было оно понято славянскими первоучителями. Имъ и на мысль не пришло опредѣлить церковь географически или этнографически; такое опредѣленіе, видно, не имѣло мѣста въ богословской системѣ. Они остановились на словѣ соборный; соборъ выражаетъ идею собранія не только въ смыслѣ проявленнаго, видимаго соединенія многихъ въ какомъ либо мѣстѣ, но и въ болѣе общемъ смыслѣ всегдашней возможности такого соединенія, иными словами: выражаетъ идею единства во множествѣ. Итакъ, очевидно, что слово *καθολικός* въ понятіяхъ двухъ великихъ служителей слова Божія, посланныхъ Греціею къ славянамъ, приходило не отъ *κατά* и *ὄλα*, но отъ *κατά ὄλον*, ибо *κατά* часто выражаетъ то же, что нашъ предлогъ по, напримѣръ *κατά Ματθαῖον*, *κατά Μάρκον* по Матеею, по Марку. Церковь каѳолическая есть церковь по всему или по единству всѣхъ, *καθ' ὄλον τῶν πιστευόντων* — церковь свободнаго единодушія, единодушія полнаго, церковь, въ которой исчезли народности, нѣтъ ни грековъ, ни варваровъ, нѣтъ различій по состоянію, нѣтъ ни рабовладѣльцевъ, ни рабовъ; та церковь, о которой пророчествовали Ветхій Завѣтъ и которая осуществилась въ Новомъ Завѣтѣ, словомъ — церковь, какъ опредѣлили ее Ап. Павелъ. Не посмѣю сказать; глубококо ли познаніе сущности церкви, почерпнутое изъ самыхъ источниковъ истины въ школахъ Востока, или еще высшее вдохновеніе, ниспосланное Тѣмъ, Кто Одинъ есть „Истина и Животъ“, внушило передать въ символѣ слово каѳолическій словомъ соборный; но утверждаю смѣло, что одно это слово содержитъ въ себѣ цѣлое исповѣданіе вѣры“ (Сочиненія, т. II, стр. 312—313).

rowość kościoła jest zgoła niezależna tak od jego granic terytorjalnych, jak i od losów ziemskich, lecz ściśle związana z istotą wewnętrzną. Soborowość jest to zjednoczenie i złączenie wszystkich, jedność nie formalna i zewnętrzna, lecz organiczna i nierozzerwalna, jedność członków organizmu, — „jedność ducha w związku pokoju“ (Efez., IV, 3). Jedność ta może przybierać o różnych czasach różne postacie, zmianom ulegać może i terytorjalne rozpowszechnienie kościoła, byle niezmiennym pozostawał fakt soborowej jedności i wspólnoty ¹⁾).

Tak pojęta soborowość jest wyraźną cechą prawosławia. W świetle doktryny prawosławnej wiara jest wspólną własnością wszystkich wierzących, a czynny udział w ochronie wiary — obowiązkiem wszystkich członków społeczności kościelnej. Myśl ta dobitnie wyrażona została w odpowiedzi patriarchów wschodnich na uczynioną przez papieża Piusa IX propozycję zawarcia unji (1848 r.): „... u nas ani patriarchowie, ani sobory nie mogli wnieść nic nowego do wiary, u nas bowiem ochrona czci dla Boga należy do całego ciała kościoła, to znaczy do całego ludu (*scil.* wierzącego), który zawsze dążył do zachowania wiary nietkniętej, w zgodzie z wiarą ojców“.

DOGMATYCZNE PODSTAWY SOBOROWOŚCI.

I.

W sporach, które toczyły się wokół soborowości, zasadę tę bądź uchylano drogą czy to formalnej interpretacji jednego wyrazu symbolu wiary, czy też zwięzania zakresu soborowości do pozbawionego praktycznego znaczenia minimum, bądź podnoszono do godności dogmatu.

Teoria „złotego środka“ da się tu zastosować z większym, niż gdziekolwiek bądź, powodzeniem. Soborowość stanowi istotną cechę, a zarazem drogocenną właściwość kościoła prawosławnego. Zaprzeczanie lub nawet tylko ignorowanie tej zasady oraz pomniejszanie jej wartości praktycznej byłoby rzeczowo niesłuszne, a z punktu widzenia interesów kościoła prawosławnego nawet szkodliwe. Lecz i podnoszenie soborowości do dogmatu i, co za tem idzie, sprowadzanie do tej zasady całokształtu ustroju kościelnego jest niemniej błędne, a nawet kryje w sobie sprzeczność z całością nauki dogmatycznej o kościele. Treść, którą świadomość kościelna wkłada w tę zasadę, nawet bez kwalifikowania jej, jako dogmatu, nadaje sobo-

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

rowości tak olbrzymią rolę w życiu kościoła, a praktyka kościelna tak niewątpliwie wykazała jej zbawiennosc, że jak najszersze jej zrealizowanie staje się jednym z najważniejszych zadań kościoła wszystkich epok, w szczególności zaś kościoła współczesnego.

2.

Nie będąc dogmatem, soborowość ma jednakże źródło swe w prawosławnej nauce dogmatycznej, w pierwszym zaś rzędzie w nauce o kościele. Za punkt wyjścia idei soborowości uważany jest dogmat o Bogu w Trójcy Jedynym (*vide* arcybiskup ryski i mitawski Agatangelos, *Отзывы преосвященныхъ*, t. II). W literaturze kościelnej spotykamy także opinię, że podwaliny ustroju soborowego położył Założyciel chrześcijaństwa w słowach: „...gdzie są dwaj albo trzej zgromadzeni w imię moje, tamem jest pośrodku ich“ (Mat., XVIII, 20), a zwłaszcza w nauce o kościele, jako najwyższym sądzie: „...a jeśli by ich nie usłuchał, powiedz kościołowi, a jeśli by kościoła nie usłuchał, niech ci będzie jako poganin i celnik“ (Mat., XVIII, 15—17). W świetle tej nauki Chrystusowej świadomość kościoła prawosławnego za najwyższą instancję w zakresie stosunków kościelnych uważa sam kościół w składzie wszystkich jego członków.

Najgłębiej i najwszechstronnie uzasadniona jest soborowość w nauce o kościele, jako ciele Chrystusowym: prawosławne nauki tej pojmowanie posiada zasadnicze znaczenie dla dogmatycznego ugruntowania soborowości. Apostoł Paweł w listach do Rzymian (XII, 4—5), Koryntów (XII), Efezów (I, 22—23; IV, 16) określa wzajemny stosunek członków kościoła, jako organów jednego ciała. Kościół jest ciałem Chrystusowym, jednym organizmem, którego głową jest sam Chrystus. Jak we wszelkim organizmie, tak i w kościele istnieje różnica między członkami, i każdy członek ma sobie wyznaczoną czynność „według miary jego“. Niektóre czynności mogą być dokonywane przez poszczególne członki (w związku z organizmem, bez czego członek działać nie może i obumiera) we własnym zakresie; lecz są i czynności, wykonywane przez cały organizm przy współdziałaniu wszystkich członków, „według miary każdego“. Stosownie do tego i wierni, składający ciało Chrystusowe, nie mogą się rozpraszać przy decydowaniu ważnych kwestyj w życiu kościoła, lecz powinni tworzyć jedną całość. „Nie może tedy oko rzec ręce: nie potrzebuję ciebie, albo zaś głowa nogom: nie potrzebuję was. I owszem, daleko więcej członki, które się zdadzą być najmdlejsze w ciele, potrzebne są“ (I Kor., XII, 21—22). Z tych słów apostoła o wzajemnym stosunku członków wypływa z natury

rzeczy zaprzeczenie ich równorzędności, lecz bynajmniej nie ich niezbędności czy też wzajemnego oddziaływania w organizmie duchowym kościoła, porównywanym do organizmu fizycznego, jakim jest ciało.

Powyższa interpretacja soborowości, opartej na zawartej w Piśmie Św. nauce o kościele, jako ciele Chrystusowem, napotkała na ostry sprzeciw, skierowany właściwie przeciwko równouprawnionemu udziałowi w soborze wszystkich kategorii członków kościoła. Zdaniem prof. I. Bierdnikowa (*Журналы и протоколы Предсоборного Присутствия*, I, str. 116), takie pojmowanie istoty kościoła jest niezgodne z nauką o społeczności kościelnej. Kościół chrześcijański dzieli swych członków na pasterzy i trzodę, rozróżniając pomiędzy pasterzami biskupów i kler. Dla normalnego funkcjonowania organizmu potrzeba, by wszystkie jego członki, nie zapominając o swych specjalnych funkcjach i nie wtrącając się do zakresu działania innych współczłonków, ściśle wykonywały to, co im natura wyznaczyła; gdyby więc oko zechciało pełnić funkcje ucha, nie wynikłoby z tego nic zgoła, prócz szkody dla wzroku i słuchu. Podobną opinię wypowiada prof. M. Suworow (*ibid.*, 18), gdy twierdzi, iż nie wolno jednostronnie dobierać cytatów Pisma Św., mówiących o idealnym ciele Chrystusowem; nie należy zapominać ustępu, w którym apostoł Paweł powiada: „Izali wszyscy są apostołami? Izali wszyscy prorokami?” (I Kor., XII, 29).

Argumenty te, aczkolwiek ograniczają się narazie do odmawiania wszystkim członkom soboru równego prawa głosu przy powzięciu uchwał soborowych, w dalszej konsekwencji prowadzą do kwestjonowania czynnego udziału czynnika świeckiego oraz kleru w życiu kościelnem. Takie uogólnienie nie może być uznane za słuszne i nie jest w stanie podważyć zasady soborowości, posiadającej w kościele prawosławnym nietylko fundament ideologiczny, lecz i dawną i mówiącą za siebie tradycję. Poza tem wspomniani wyżej uczeni w zapale polemicznym utożsamiają czynny udział członków kościoła w życiu kościelnem z pełnieniem pewnych specjalnych, a nawet hierarchicznych funkcji („izali wszyscy są apostołami? izali wszyscy prorokami?“), narzucając i przeciwnikom swoim powstałe w taki sposób pomieszanie pojęć. Skrajność tych poglądów staje się oczywistą w świetle umiarkowanej interpretacji istotnej treści soborowości, sformułowanej przez kanonistę tak ostrożnego w swych sądach, jak Nikodem Miłasz.

„Zgodnie z nauką Pisma Św. — pisze Miłasz — kościół stanowi jedno ciało, złożone z wielu członków, które, aczkolwiek liczne, stanowią jedność. Podobnie jak ciało ludzkie cieszy się zdrowiem,

gdy wszystkie jego członki są zdrowe, normalnie na siebie oddziałują, i każdy z nich pełni wyznaczone sobie funkcje, tak i w kościele, będącym ciałem Chrystusowem, którego głową jest Chrystus, organizm cały kwitnąć będzie dopóty, dopóki wszystkie jego członki będą posiadać pełnię sił życiowych i pozostawać w normalnym związku społecznym i w jedności. Gdy niema jedności wszystkich członków kościoła, gdy nie współdziałają one dobrowolnie dla wspólnego dobra, nieuniknioną staje się krzywda jednego z nich, i sam cel kościoła pozostaje nieosiągnięty. Stosownie do tego koniecznym jest, by każdy członek kościoła, bez różnicy stanowiska, w miarę sił i możliwości współdziałał w osiągnięciu wspólnego celu, dla którego kościół istnieje. Z powyższego wynika, iż współdziałanie to jest obowiązkiem zarówno hierarchji, jak i wiernych (świeckich)¹⁾.

3.

Spory, wynikłe wokół soborowości i mające na celu bądź jej formalne uzasadnienie, bądź obalenie, są zjawiskiem stosunkowo świeżej daty, podczas gdy sama tradycja soborowości nie przestawała być żywą i czynną na całej przestrzeni dziejów chrześcijaństwa. Trwałość tradycji tej tłumaczy się poprostu tem, że zasada soborowości w naturalny i konieczny sposób wypływa z prawosławnego rozumienia istoty kościoła i takie właśnie rozumienie życiowo usprawiedliwia. Jest to pojmowanie, oparte na definicji kościoła, zawartej w prawosławnych księgach symbolicznych.

Nauka prawosławna, w prawosławnym katechizmie sformułowana, określa kościół, jako ustanowione przez Boga stowarzyszenie ludzkie, zjednoczone przez wiarę prawosławną, prawo boskie, hierarchję oraz sakramenty. W definicji tej przypada hierarchji rola jednocząca, lecz nie wyłączna, o ile nie chodzi o funkcje i zadania, związane ze ściśle liturgiczną działalnością hierarchji, w szczególności biskupów. Gdy ta lub inna grupa członków gromady kościelnej zdobywa w kościele stanowisko wyłączne — poza sferą hierarchiczno-liturgiczną, — stanowi to pogwałcenie charakteru wyznaniowego kościoła prawosławnego. Wynika z tego zbliżenie do tego lub innego wyznania: katolicyzmu, gdy dominuje episkopat; prezbiterjaństwa, gdy władzę zagarnia kler; protestantyzmu, gdy przeważa czynnik świecki. Każde z tych trzech pojmowań chrześcijaństwa jest obce kościołowi prawosławnemu; jego trzonem nie jest ani sam episkopat, ani sam kler, ani sam czynnik świecki, lecz zespolenie i zjednoczenie trzech tych czynników. ¹⁾ W takim ujęciu jego istoty jest kościół prawosławny

¹⁾ Осѣцкій. Помѣстный соборъ.

— że znów zacytuje list pasterski patriarchów wschodnich z 1848 r.
— „jednym ciałem, to znaczy całym ludem, który zawsze dąży do zachowania wiary nietkniętej, z wiarą ojców zgodnej“. Pojmowanie kościoła, jako ciała Chrystusowego, czyli — zgodnie ze wszystkimi kierunkami prawosławnej wykładni wiary — czynnego organizmu społecznego, nie jest abstrakcyjną teorią, lecz poglądem, pełnym praktycznej treści życiowej, pobudzającym wszystkich członków społeczności kościelnej do czynnego współdziałania w życiu kościoła — „według miary“ każdego z nich.

4.

Pojęcie soborowości w kościele prawosławnym — poza powyżej opisanem ogólniejszem znaczeniem w odniesieniu do całości gromady kościelnej — ma jeszcze inny, węższy zakres działania, dotyczący jedynie stanu hierarchicznego.

Apostołowie otrzymali posłannictwo swe od Chrystusa nie każdy z osobna, lecz wszyscy razem i w równym stopniu. Dlatego też władza kościelna w całej pełni spoczywa w rękach całego episkopatu, który ją dopiero przekazuje poszczególnym swym członkom, a nie jednego biskupa. Oto dlaczego i chirotonja (święcenia biskupie) wychodzi od episkopatu, a nie od biskupa, jako jednostki. Biskup w jednej osobie wyświęca prezbitera lub diakona, lecz nie jest mocen wyświęcić biskupa: dla tego (I kanon apost.) wymagana jest obecność kilku, co najmniej dwu biskupów. Z powyższego wynika, że wszyscy biskupi w równym stopniu upoważnieni są do sprawowania rządów nad całym kościołem. Ta zasada soborowości dotyczy w pierwszym rzędzie stosunków wewnętrznych w samym episkopacie. W kościele prawosławnym wszyscy biskupi są równi, — patriarcha lub inny biskup na wysokim stanowisku administracyjnym jest tylko pierwszym między równymi. Wszyscy biskupi składają wszechświatową hierarchję kościelną, ponad którą jest tylko niewidzialny Głowa kościoła — Chrystus. Stąd wypływa soborowość władzy biskupiej, soborowość ustroju kościelnego, soborowość kościoła powszechnego, składającego się z oddzielnych kościołów krajowych. Soborowość jest dla kościoła źródłem najwyższego po Chrystusie i bezwzględnego autorytetu, jest ona bowiem jedną z form objawienia Ducha Św.

Ta oto cecha ustroju hierarchicznego wielce różni kościół prawosławny od kościołów innych wyznań, zwłaszcza zaś rzymskokatolickiego. W kościele katolickim zajmuje biskup rzymski stanowisko nadrzędne w stosunku do reszty podległych mu biskupów, a gdy mówi *ex cathedra*, jest niezależny i od soboru.

HIERARCHJA A CZYNNIK ŚWIECKI.

I.

Kościół, jako gromada, składa się z osób; jako instytucja, ze związków społecznych. W rozdziale niniejszym, poddając analizie czynnik społeczny w życiu kościoła, będę mówił o członkach kościoła, jako uczestnikach stowarzyszenia kościelnego.

Są cechy wspólne wszystkim wiernym członkom kościoła, jednoczące je, jako uczestników jednej gromady kościelnej. Wszyscy członkowie kościoła są braćmi, którzy „równie kosztownej wiary dostali przez sprawiedliwość Boga naszego i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa“ (2 Piotr, I, 1), „narodem Bożym, ludem świętym, tworzącym razem jedno kapłaństwo“ (Efez., IV, 12; 1 Piotr, II, 9—10). Z drugiej zaś strony w kościele, jak w każdej gromadzie, istnieje pewien podział funkcji pomiędzy członkami — w zależności od ich praw i obowiązków. Pod tym to kątem widzenia — praw i obowiązków — członkowie kościoła podzieleni są na dwa główne stany: hierarchję i lud.

Hierarchja, czyli kler¹⁾ w swych trzech stopniach — biskupim, kapłańskim, diakańskim — przez sakrament kapłaństwa upoważniona jest do głoszenia nauki wiary, udzielania sakramentów i sprawowania rządów duchownych nad ludem wiernych. To ostatnie wypływa z istoty kościoła, jako instytucji publicznej o ustroju hierarchicznym, w której jedni członkowie podlegają drugim, jako swej władzy przełożonej. Ten stosunek wzajemnej zależności został sformułowany w nauce Pisma św., ojców kościoła i soborów kościelnych. W myśl nauki tej w żadnej dziedzinie zarządu kościelnego nic się nie dzieje bez udziału biskupa, i nawet prawa, przysługujące w kościele ludowi, uwarunkowane są władzą biskupią.

Mocno ugruntowując władzę episkopatu w kościele, nauka dogmatyczna i kanoniczna określa zarazem naturę i granice tej władzy. Biskupi, jak i inni hierarchiczni członkowie kleru, przez sakrament kapłaństwa powołani są do służby kościołowi. W działalności biskupa rozróżnić należy dwie strony: liturgiczną, w którym to zakresie misja biskupia nie może być przekazywana innym osobom, i administracyjną, która może być powierzona przez biskupa podległym mu członkom kleru, a w niektórych wypadkach nawet oso-

¹⁾ *Κληρος* — los, lac. sors. Bł. Hieronim w sposób następujący tłumaczy ten termin: „ministri Dei propterea vocantur clerici, vel quia de sorte sunt Domini, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est“ (Biskup Nikodem Miłasz. Церквено право).

bom świeckim. Biskup sprawuje więc w kościele czynności nietylko z łaski Ducha Św. wypływające, lecz i inne, dotyczące kościoła, jako instytucji prawno-publicznej, przyczem pewien udział w pełnieniu tych ostatnich czynności brać mogą i inni członkowie kleru, a nawet laicy.

Laikiem jest każdy członek kościoła, nie należący do kleru. Przez sakrament chrztu uzyskuje laik kościelne prawo obywatelstwa. Mając prawo i obowiązek należenia do gminy kościelnej, zwanej parafją, wierny wchodzi przez to samo w stosunek wspólnoty z resztą członków kościoła, jako organizmu duchowego, i osiąga cel, z przynależnością do tego ciała związany. Poza zaspokojeniem swych potrzeb religijno-moralnych, członek gminy kościelnej, korzystając ze swych praw i zadość czyniąc obowiązkowi, bierze zarazem pewien udział w jej życiu. Prawa te i obowiązki wypływają z koncepcji kościoła, jako organizmu społecznego, którego wszyscy członkowie powołani są do czynnego udziału w jego funkcjonowaniu.

2.

Czynne współdziałanie obydwu stanów kościoła, t. j. hierarchji i czynnika świeckiego, uwarunkowane przez znaczenie kanoniczne każdego z nich, znajduje swe uzasadnienie w normach prawa kościelnego. Wybitny kanonista prawosławny, biskup Nikodem Miłasz, w sposób następujący reasumuje owe normy, określające stosunek wzajemny hierarchji i laików w kościele: „Prawa hierarchji oraz prawa wiernych świeckich, jak również ich stosunek wzajemny, określone są przez samą podstawę ustroju kościelnego. Hierarchja, jako taka, władzę nad kościołem sprawuje na mocy prawa boskiego, a więc bez władzy tej nie byłoby i kościoła. Władza ta dana jest hierarchji nie dla niej samej, lecz dla kościoła, do którego narówni z hierarchją należą i wierni świeccy, mający obowiązek być jego żywymi i czynnymi członkami i w miarę sił i zdolności pracować dla jego dobra — a więc i winny być uznane przez hierarchję i ich prawa we wszystkim, co kościoła dotyczy. W konsekwencji konieczności istnienia władzy hierarchicznej w kościele, do praw hierarchji winny być dostosowane prawa laików, i podobnie jak hierarchja powołana jest do rządzenia kościołem, tak misją czynnika świeckiego jest współpraca we wszystkim, co kościoła dotyczy. Duchowi kościoła prawosławnego odpowiada ściśle rozgraniczona współpraca hierarchji i laików. Patrjarchowie wschodni, którzy w maju 1848 r. w swym liście pasterskim do prawosławnych chrześcijan całego świata oznajmili, „iż stróżem pobożności

jest samo ciało kościoła, to znaczy, sam lud“, wyrazili w tych słowach podstawową prawdę kościoła prawosławnego i określili całe znaczenie prawa ludu w kościele“.

Współdziałanie laików z hierarchją dotyczy nawet sfery jej specjalnych praw i obowiązków. „Władza hierarchji nad kościołem — powiada tenże kanonista — opiera się na prawie boskiem, i sami tylko apostołowie oraz ich następcy mają w kościele prawo głoszenia nauki, odprawiania nabożeństwa i sprawowania rządów duchownych. Środki boskie nie wykluczają jednakże środków ludzkich; oddziaływanie boskie w kościele nietylko nie zostaje uszczuplone przez współpracę ludzką, lecz jej poprostu wymaga dla dobra sprawy Bożej na ziemi. Aczkolwiek wierni świeccy nie mogą być organami działania Bożego, mimo to, jako ludzie i chrześcijanie, dysponują wszystkimi siłami i środkami osiągnięcia dobra, które dostępne są i pasterzom kościoła; to też i oni mogą i powinni sił swych używać we wszystkim, co dotyczy dobra kościoła“.

Całą swą działalność, do której została przez sakrament kapłaństwa powołana, prowadzi hierarchja nieodłącznie od gromady, która z nią do pewnego stopnia i w pewnych postaciach współpracuje. Wyłączny przywilej hierarchji stanowi prawo odprawiania świętych obrzędów, a jednakże wszyscy wierni w kościele są świętymi i żywymi członkami ciała Chrystusowego, i jako tacy, laicy wraz z hierarchją składają się na jedno kapłaństwo (I Piotr, II, 9). Nabożeństwo odprawiane jest nietylko w obecności wiernych, lecz i przy ich udziale i pomocy. Podczas liturgji wierni wraz z kapłanami wznoszą do Ducha Świętego modły za ofiarowane dary i modlą się o zesłanie łaski Ducha Świętego na kandydatów do stanu duchownego, stając się w ten sposób — zdaniem prof. I. Bierdnikowa — współtwórcami chrześcijańskich obrzędów duchownych (I Piotr, II, 5).

Nie pozbawieni są wierni i prawa pomagania członkom hierarchji w głoszeniu nauki. Obowiązek ten każdy laik pełnić może, jako nauczyciel w szkole lub ojciec rodziny, nie mówiąc już o nadarzających się okazjach życia codziennego. Poza tem historia zna szereg klasycznych przykładów głoszenia w kościele nauki przez osoby świeckie. Tak np. Orygenes w Palestynie, nie mając jeszcze święceń kapłańskich, kazał w kościele i tłumaczył Pismo Święte. Było to zgodne ze starą judejską tradycją, zezwalającą każdemu członkowi gminy na zabieranie głosu podczas nabożeństwa; gdy biskup aleksandryjski Demetr zaprotestował przeciwko temu zwyczajowi, biskupi palestyńscy w swej odpowiedzi przytoczyli cały szereg przykładów z praktyki kościelnej. Kanony apo-

stolskie nakazują, by nauczyciel, nawet świecki, lecz znający słowo Boże i poczciwych obyczajów, nauczał, wszyscy bowiem przez Boga nauczeni będą. W zakresie *potestas magisterii* laicy mogli więc nauczać narówni z biskupami. „Prawo oficjalnej nauki — powiada profesor prawa kanonicznego A. Pawłow — jest niewątpliwie atrybutem członków hierarchji (Trull., 64). Nie oznacza to jednakże, by laicy nie mieli zgoła żadnego głosu w kwestjach wiary, jak to twierdzi kościół katolicki; przeciwnie, skoro wiara religijna jest skarbem wszystkich wierzących, nie zaś samej tylko hierarchji, laicy mają nie tylko prawo, lecz i obowiązek obalania nauki niezgodnej z dogmatami kościoła, nawet gdyby ją głosiła jednostka, do hierarchji duchownej należąca... Wogóle kościół prawosławny między prawem nauki religijnej a stanem duchownym nie ustala łączności, która pozbawiałaby owego prawa laików: laikom z teologicznym wykształceniem wolno nie tylko wykładać religję w szkołach ludowych, lecz i wygłaszać kazania w świątyniach, za zgodą władzy diecezjalnej“ (*Курсъ церковнаго права*, str. 230—231). Prawa laików w zakresie nauki kościelnej są najjaskrawiej — zdaniem prof. I. Bierdnikowa — podkreślone przez okoliczność, że „i prostym wiernym nie jest poczytywane za grzech, jeśli nie usłuchają nauki swych pasterzy, sprzecznej ze słowem Bożem oraz podaniem (19 kan. apost., 13 kan. soboru „dwukrotnego“).

To samo dotyczy udziału laików w zarządzie kościelnym. W tej dziedzinie kościół pozostawiał zawsze wiernym najszersze pole do działania. Polega ono — ut infra — w pierwszym rzędzie na udziale w wyborach członków hierarchji i zarządzaniu majątkiem kościelnym. Wybór tej lub innej osoby dla służby kościołowi, odpuszczenie winy, kary kościelne — oto sprawy, które należały do kompetencji gminy. W miarę rozwoju episkopatu władza wykonawcza stopniowo przeszła w ręce biskupów, lecz i wówczas praktyka kościelna wymagała aprobaty gminy.

Owa ścisła kooperacja laików i hierarchji w kościele prawosławnym stała się podstawą do twierdzenia listu pasterskiego patriarchów wschodnich 1848 roku, iż „stróżem pobożności jest samo ciało kościoła, to znaczy, sam lud“, pod którym rozumieć należy nie samych tylko przedstawicieli hierarchji, lecz wszystkich członków kościoła w ich pełnym składzie. To też zgoła obcą prawosławiu jest myśl o dwu kościołach, jednym nauczającym i rządzącym i drugim — posłusznym rządowi i nauce. Prof. I. Bierdnikow, bardzo zresztą daleki od tendencji do rozszerzania praw laików w kościele, konstatuje jednakże, że zarówno kanony, jak i formy kanonicz-

nej wspólnoty wymagały i wymagają udziału gminy w życiu kościoła. Kanoniczna wspólnota uświęca wszelkie akty życia kościelnego w parafji, episkopji, metropolji i t. d. Obiór prezbitrów i biskupów przez gminę nie był też niczem innym, jak formą jej kanonicznej wspólnoty z nowoobranym pasterzem. W wypadku wyświęcenia biskupa lub patriarchy bez uprzedniego obioru koniecznem było — w tej lub innej postaci — uzyskanie zgody gminy. Wspólnota kanoniczna stanowiła niezbędną warunek ważności wszelkich aktów kościelnych — od najważniejszych do najdrobniejszych (*Журналы и протоколы Предсоб. Прис.*, I, str. 119).

Świadomość konieczności współdziałania kleru i laików w zarządzie kościelnym znalazła wyraz — niedługo przed rewolucją — w memoriałach, składanych przez biskupów diecezjalnych kościoła rosyjskiego w związku z zamierzonym zwołaniem rosyjskiego soboru krajowego. „По примѣру временъ апостольскихъ и по образцу древнерусскихъ братьевъ — рíše jeden z nich — мірянамъ должно быть представлено дѣятельное въ своей мѣрѣ участие во всѣхъ сторонахъ церковной жизни — въ выборѣ духовенства, до патриарха включительно, въ церковномъ управленіи, судѣ, учительствѣ. Имъ должно быть передано завѣдываніе, подѣ наблюденіемъ діаконовъ, священниковъ и епископовъ, церковнымъ имуществомъ и хозяйствомъ, благотворительными и просвѣтительными церковными учрежденіями; мы же, пресвитеры и епископы, по примѣру апостоловъ, въ молитвѣ и служеніи слову пребудемъ“ (*Отзывы преосвященныхъ*, I, str. 334). „Проведеніе принципа соборности, — рíše inny biskup, — состоящаго въ широкомъ взаимодействіи и живомъ общеніи всѣхъ членовъ церковнаго организма, указываетъ на необходимость правильно организованнаго представительства мірянъ“ (*ibid.*, str. 80). I dalej czytamy: „При сильномъ, возбужденномъ нынѣ во всѣхъ классахъ русскаго народа стремленіи къ общественности и самоуправленію, клерикальный принципъ можетъ, по его справедливому разъясненію, повести къ тому, что не только наша интеллигенція, наполовину уже отшатнувшаяся отъ церкви, но и тѣ еще православные слои, которые не потеряли связи съ церковью, охотиѣ будутъ искать удовлетворенія своимъ религіознымъ потребностямъ въ разнаго рода сектантскихъ общинахъ, съ ихъ широкимъ самоуправленіемъ и компактной организаціей, тѣмъ въ изолирующей ихъ отъ себя церкви“ (*ibid.*, str. 99).

3.

Gdziekolwiek wynika zagadnienie władzy oraz rozgraniczenia praw, zawsze i wszędzie powstaje walka o stopień wzajemnych praw i obowiązków obydwu stron. Jakiśmy się już poczęści przekonali,

nie uniknął tej walki i kościół na ziemi w swych ziemskich stosunkach, aczkolwiek kształtujących się na tle potrzeb religijnych.

Nie zawsze znajdowała wyraz w życiu praktycznym złota zasada św. Cyprjana, że kościół jest „plebs episcopo suo adunata”. Liczne są w dziejach kościoła wypadki, gdy w obawie przed pomniejszeniem roli hierarchji w kościele i w czysto ludzkim dążeniu do podniesienia jej znaczenia wysuwano na miejsce soborowości koncepcję episkopalności, wykraczając poza granice, zakreślone przez Chrystusową naukę o pokorze (Mat., XX, 25—28; Mar., X, 35—45; Łuk., XXII, 24—27; Jan, XII, 12—15). Tendencje takie niejednokrotnie przejawiały się szczególnie tam, gdzie organizacja władzy miała jednoosobowy charakter, jak np. w patriarchatach. Instytucja patriarchatu najbardziej sprzyjała centralizacji i przyczyniała się do osłabienia zasady soborowości. Jak słusznie zauważył jeden z historyków kościoła, patriarchat jest objawem przerostu władzy hierarchji w kierunku pionowym. Najjaskrawszymi przykładami tej hipertrofji władzy biskupiej są patriarcha bizantyński Michał Kerularios (trafnie nazywany papieżem bizantyńskim) i moskiewski Nikon, którzy w działalności swej dążyli do zatarcia granic tego, co niebieskie i ziemskie, granic kościoła i państwa. Na tle tych oto tendencyj toczyły się walki, którym poświęcam osobny rozdział. Narazie zaś ograniczę się do krótkiego przedstawienia faktów polemiki naukowej, która się rozwinęła wokół zagadnienia udziału laików w życiu kościoła.

Wyniki polemiki tej w sposób obiektywny reasumuje biskup Nikodem Miłasz. „To zagadnienie — pisze on — w ostatnich czasach było i jest przedmiotem uwagi wielu, szczególnie w kościołach miejscowych, w których bądź hierarchja więcej się troszczy o swe prawa, bądź laicy dają wyraz dążności do nawiązania ścisłej i czynnej łączności z kościołem. Przy omawianiu każdej kwestji po przekroczeniu pewnych granic daje się zauważyć podniecenie umysłów. To samo miało miejsce przy rozważaniu stosunku między klerem a laikami: jedni drugim, po większej zresztą części zupełnie niesłusznie, zarzucają skrajność poglądów. Odważne wystąpienie hierarchji w obronie swych praw ochrzczone zostaje przez stronę przeciwną mianem *ultramontanizmu* lub, ściślej mówiąc, *klerykalizmu*; dążenie zaś wiernych do większego udziału w sprawach kościoła określane jest przez ich przeciwników jako *protestantyzm*. Z tego powstają walki wewnątrz kościoła — ze szkodą dla powszechnego dobra. Niema ani ultramontanizmu, ani klerykalizmu w tem, że hierarchja broni swych praw, zawartych przez kanony, podobnie jak nie jest protestanckiem

dażenie do wspólnej pracy dla dobra kościoła ze strony laików, pragnących być jego czynnymi członkami. To, co nie będąc sprzecznym z duchem ustroju kościoła, pod który podwaliny położył sam Założyciel kościoła, usprawiedliwione jest praktyką wielu wieków, poczynając od pierwszego, lecz, być może, wskutek nadużyć przybrało obecnie inną postać, powinno służyć jako kryterjum przy rozstrzygnięciu problemu wzajemnych stosunków między klerem a laikami. Pod tym względem mogliby służyć za wzór najwybitniejsi współcześni kanoniści rzymsko-katolicy, zgoła niepodjezrzani o skłonność do protestantyzmu, którzy mimo to głoszą zasadę ścisłej wzajemności między hierarchją a ludem wierzącym we wszystkim, co dotyczy dobra i postępu kościoła (*vide* F. Walter. *Kirchenrecht*, str. 46—47). Opinię Waltera podziela wielu innych uczonych katolickich, w tej liczbie nawet tacy zwolennicy skrajnego kurjalizmu, jak np. T. Philips (*Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, I, str. 189—195). — I w Rosji powstaje to zagadnienie: jak jednostronnym może być sąd w tej materji, dowodzi obszerna rozprawa W. Kowalewskiego pod tytułem: *Импьюто ли каноническія и общеправовія основанія притязанія мірянъ на управление церковными имуществами* (miesięcznik *Впра и Разумъ*, 1887 r., I i II zeszyt), w której znajdujemy np. następujące kategorycznie sformułowane twierdzenie: „въ этомъ правительственно-церковномъ дѣлѣ, управленіи церковнымъ имуществомъ, міряне не имѣютъ *никакого* участія. Мірянинъ, будемъ ли мы представлять его въ коллективномъ цѣломъ, представляемомъ общиною, или какъ отдѣльную личность, въ томъ и другомъ случаѣ по отношенію къ церкви (собственно къ іерархической власти) является какъ субъектъ, *обязанный во всякъ случаѣ* безусловно подчиняться ея предписаніямъ“.

Polemika o udział laików w życiu kościelnem wybuchła na nowo na Przedsoborowym Zebraniu kościoła rosyjskiego w latach 1906—1907. Głosy uczonych i hierarchów, zwłaszcza zaś tych pierwszych, podzieliły się na dwa obozy, staczające między sobą istne boje. Stanowisko typowo negatywne zajął w tej kwestji prof. Ałmazow, który, przytaczając słowa Chrystusowe o powołaniu apostołów do głoszenia Ewangelji, wyciąga z nich wniosek następujący: „соборностью, какъ необходимымъ признакомъ въ дѣлѣ управления церковью, по евангелію, обнимаются соборныя дѣйствія только ея предстоятелей-епископовъ, не включая сюда, какъ существенное и необходимое, активное участіе еще клириковъ и мірянъ“. Książęta kościoła, pewni poparcia ze strony władzy świeckiej, ignorowali opinię pogardzonego przez siebie „społeczeństwa“, demagogicznie odwołując się do „ludu“, do mas, popierających rzekomo stano-

wisko hierarchji. „Насъ запугиваютъ общественнымъ мнѣніемъ—pisał arcybiskup chersoński Dumitr. — Но мы знаемъ, какъ фабрикуется это общественное мнѣніе. И намъ нечего смущаться этими дурными предсказаниями. Угрозы расколомъ, такъ часто повторяемыя, — пустыя пугала, китайскіе драконы. Никакія угрозы неприятіемъ собора не страшны церкви. Если бы даже только два или три епископа остались вѣрными истинѣ, церковь вселенская существуетъ. За нее станетъ православный *народъ*, хотя бы отшатнулось „общество“. Это, конечно, было бы печально, но церковь уже переживала побѣдоносно такіе страшные историческіе кризисы“. Wypadki, które nastąpiły o dziesięć lat później, zadały kłam tej ufności w sobie. „Smoki chińskie“ władzy bezbożnejabrały aż nadto realnego znaczenia dla kościoła, a i „lud“ nie stanął ławą w obronie kościoła urzędowego...

Обро́томъ правъ laików до udziałу в справахъ ко́ścioła stawiano tak daleko idące zarzuty rzekomej niezgodności z kanonami, a nawet nauką dogmatyczną, że wiele potrzeba było odwagi cywilnej, by w takiej atmosferze i w takich warunkach wytrwać przy swych poglądach. Na nowo wysunięte i spopularyzowane zostały oskarżenia o sprzeniewierzenie się prawosławiu. Niektórzy z pisarzy, zwalczających czynny udział laików w sprawach kościelnych, dokładali starań, by w teorii swych przeciwników wykryć wpływy protestanckie. Pomijając moralną wartość takiego ujęcia sprawy, jest ono całkowicie pozbawione słuszności, — istotna różnica między prawosławiem a protestantyzmem polega bowiem na tem, że protestantyzm wbrew dogmatom prawosławnym nie uznaje kapłaństwa za dar łaski, bynajmniej zaś nie na momentach ustrojowych czy też hierarchicznych. Co się zaś tyczy formy zarządu kościelnego i stopnia władzy hierarchji nad kościołem, protestantyzm, aczkolwiek nie uznaje kapłaństwa za dar łaski, właśnie w ręku hierarchji koncentruje rządy kościelne, przyznając jej daleko idące prawa administracyjne.¹⁾

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

FORMY SOBOROWOŚCI.

Soborowość, jako zasada ustroju kościelnego, przybiera rozmaite formy konkretne, przejawiające się w instytucjach kościelnych oraz w organizacji życia kościoła. Oto najbardziej typowe przejawy soborowości: 1) współudział wszystkich członków prawosławnej gminy kościelnej w zgodnym rozstrzyganiu ważniejszych kwestyj na perjodycznie lub *ad hoc* zwoływanych zgromadzeniach z tem, że najwyższa władza nad kościołem należy do soborów; 2) hierarchiczna mnogość katedr biskupich przy pewnym wzajemnym zrównoważeniu ich władzy po myśli tradycji apostoelskiej, tak że biskup, nawet zajmujący wyższe stanowisko administracyjne, nie może ani mianować, ani usunąć innego biskupa; 3) analogiczna mnogość odrębnych kościołów krajowych, jako „sióstr w Chrystusie“, o podobnej równowadze władzy, tak iż żaden kościół nie może uzurpować sobie władzy nad pozostałymi kościołami; 4) ścisłe stosunki wzajemne między kościołami autokefalicznymi i, w szczególności, wymiana między nimi informacji w sprawach, dotyczących życia kościelnego; 5) współudział członków gminy kościelnej w instytucjach społeczno-kościelnych, w wyborach członków kleru, w rozstrzyganiu miejscowych spraw kościelnych, w zarządzaniu majątkiem kościelnym, słowem — ścisła kooperacja między pasterzami a wiernymi.

SOBÓR.

POJĘCIE SOBORU.

Główną i najbardziej charakterystyczną instytucją, w którą się wciela zasada soborowości kościoła, jest sobór.

Wszystkie kościoły chrześcijańskie, zachowując niezależność, łączą się w Chrystusie — Założycielu i Głowie kościoła. Lecz jako instytucja ziemską, jako zgromadzenie ludzi, kościół nie może się obejść bez zewnętrznego wyrazu jedności ustroju i wspólnoty głosu. Jako najwyższe wcielenie zasady soborowej, jest sobór wyrazicielem wszechkościelnej woli społeczności chrześcijańskiej, a zarazem

podstawową formą ustrojową kościoła. Sobory, a nie poszczególni przedstawiciele kościoła, stworzyły jedność nauki prawosławnej i potępiły zamęczających czystość tej nauki heretyków. Sobór jest wcieleniem podstawowej zasady ustroju kościelnego — wspólnoty społeczności kościelnej. Jest on substratem władzy nad kościołem, czy to nad kościołem powszechnym (sobór powszechny), czy też nad kościołem danego kraju (sobór krajowy). Dlatego też już na początku istnienia kościoła przyjęto za zasadę zwoływanie soborów, które miały rozstrzygać kwestje życia kościelnego. Przepis o zwoływaniu soborów uważano za normę prawa boskiego, i był on, jako taki, niejednokrotnie ponawiany przez sobory zarówno powszechne jak i krajowe.

Sobór powszechny jest to zgromadzenie przedstawicieli kościołów krajowych, mające na celu wspólne ustalenie zasad nauki dogmatycznej, ustroju oraz dyscypliny kościoła prawosławnego. Soborem krajowym nazywamy zebranie przedstawicieli poszczególnych części danego kościoła krajowego, mające również na celu rozstrzyganie spraw wiary, ustroju i dyscypliny — na podstawach, ustalonych przez sobory powszechne.

Sobór jest najwyższą władzą zarówno ogólnokościelną (sobór powszechny) jak i krajowokościelną (sobór krajowy), przejawiającą się przede wszystkim w płaszczyźnie prawodawstwa. Funkcyj wykonawczych sobór nie posiada, ograniczając się do nadzoru i kontroli nad działalnością organów wykonawczych kościoła. Słusznie będzie przeto twierdzenie, że sobór jest instytucją prawodawczą, a nie rządzącą, sprawy zaś administracyjne, sądowe i gospodarcze załatwia jedynie jako najwyższa instancja nadzorcza, apelacyjna, kontrolująca¹⁾.

W myśl VII, 1²⁾ do kompetencji soboru należą „sprawy kanoniczne i ewangeliczne“, t. zn. całokształt kościelnej dyscypliny i dogmatyki.

Jako instancja najwyższa, sprawująca pełną władzę nad kościołem, sobór — zarówno powszechny jak i krajowy — powinien być

¹⁾ Najstarszym aktem soboru jako organu kontrolującego są, o ile chodzi o metropolię kijowską, zapisy soboru włodzimierskiego 1274 r. Metropolita Cyryl III podaje do wiadomości soboru, co następuje: „многа убо видѣнїа и слышанїемъ (doszły do mej wiadomości) неустроенїа въ церквахъ, ово сице держаща, ово инако, несогласїа многа и грубости, или неустроенїемъ пастушскимъ, или обычаемъ неразумїа, или неприхоженїемъ епископъ“. W uchwałach tegoż soboru czytamy „приде бо во слухи наша, яко нѣщїи отъ братїи нашея“... „Божественная книги писцы пишутъ съ неправедныхъ переводовъ, а написавъ не правятъ, опись къ описи прибываетъ и недописи, и точки не прямые, и по тѣмъ книгамъ въ церквахъ Божїихъ чтутъ и поють“.

²⁾ Powołując się na kanony soborów powszechnych, cyfrą rzymską, oznaczać będą sobór (więc: pierwszy, drugi i t. d.), arabską zaś liczbę porządkową kanonu.

w zasadzie zwoływany perjodycznie. Jednakże w praktyce sobory powszechne były zawsze zjawiskami wyjątkowymi: zwoływane były w związku ze szczególnymi okolicznościami i nie mogły się zbierać ani często, ani regularnie, od lat zaś tysiąca zgórą zaniechano zupełnie ich zwoływania. Odtąd wyrazem wspólnoty kościoła powszechnego stała się bezpośrednia wymiana zdań między kościołami miejscowymi we wszystkich tych wypadkach, które w pierwszych wiekach chrześcijaństwa powodowały zwołanie soboru powszechnego. Tego rodzaju stosunki wzajemne kościołów narodowych prowadzą obecnie do zgodnego załatwienia spraw, które ongi rozstrzygał sobór. Nie oznacza to bynajmniej, by i w przyszłości, poza siedmiu znanymi z historii soborami powszechnymi, nie mogły być zwoływane także sobory. Zasadniczo jest ta ewentualność możliwa, a i w praktyce próby zwoływania soborów powszechnych miały niejednokrotnie miejsce.

Tak dawniej, jak i obecnie najlepszym środkiem uzewnętrznienia świadomości prawnej chrześcijan prawosławnego wyznania są — w myśl kanonów prawosławnych — sobory. Nauka dogmatyczna kościoła prawosławnego oddawna się ustabilizowała i nie potrzebuje dalszego pogłębienia, które mogłoby zresztą być dokonywane, jak i dawniej, drogą orzeczeń soborowych: od końca wieku VIII nie było na Wschodzie ani jednej herezji, która pociągnęłaby za sobą konieczność zwołania soboru. Jednakowoż kościół prawosławny, wierny tradycji soborowego rozstrzygania spraw o zasadniczym dla kościoła znaczeniu, może każdej chwili zwołać sobór powszechny, i nawet obecnie czyni w tym kierunku starania.

Natomiast sobory krajowe, aczkolwiek w okresie po soborach powszechnych zwoływane nieregularnie (kanony apost. 20 i 37 oraz I, 5; IV, 19; VI, 8; VII, 6 nakazują ich zwoływanie dwa razy lub co najmniej raz do roku), zbierają się jednakże, gdy tego wymagają interesy danego kościoła narodowego, a okoliczności zewnętrzne nie stawiają przeszkód nieprzewidywanych. Sobory takie odbyły się po wielkiej wojnie w kościołach: moskiewskim, serbskim, rumuńskim, ukraińskim; obecnie przygotowywane jest zwołanie soboru kościoła prawosławnego w Polsce.

ŹRÓDŁO KONSTYTUCJI SOBOROWEJ.

Prawodawstwo kościelne nie zawiera ścisłych i wyczerpujących przepisów o soborach. Instytucja soborów tak konsekwentnie i naturalnie wypływa z zasady soborowości w kościele, że fakt powstania

i praktycznej organizacji soborów wyprzedził poniekąd stronę formalną, tak że działalność prawodawcza w tym kierunku nie tylko okazała się zbędną, lecz i nie miała pola do zastosowania. Kościołowi nie pozostawało nic innego, jak tylko korzystać z precedensów praktycznych, poczynając od najpierwszych, apostoelskich soborów, zwołanych z woli samych apostołów, a będących punktem wyjścia soborów późniejszych. Życie w swym rozwoju wyprzedzało prawodawstwo: praktyka czyniła zbędnem to ostatnie, wysuwając na jego miejsce precedense dokonanych faktów i tradycję. To też nie znajdziemy w prawodawstwie kościelnem odpowiedzi na zagadnienia, z soborowością związane, a więc: organizacji i składu soboru, pełnomocnictw jego poszczególnych czynników składowych i t. p. Rozwiązania owych zagadnień nie należy szukać wyłącznie w ówczesnem pozytywnem prawie kanonicznem — życie bowiem nie narzucało konieczności ustalenia z soborowością związanych konkretnych norm prawnych, — lecz przede wszystkim w ogólnych zasadach dogmatycznych i kanonicznych, z samego pojęcia kościoła wypływających.

Cennego materiału dla zorientowania się w zagadnieniach tej kategorii dostarcza nam dziejowa praktyka soborów: są to fakty z działalności soborów, które mogą być przyjęte za precedens dla współczesnej nam epoki. Wybór tych lub innych faktów, jako wzorów, wymaga wielkiej ostrożności i obiektywności. Wzięte same w sobie, fakty nie mają jeszcze charakteru obowiązującego. Obowiązującemi stają się one o tyle tylko, o ile wypływają z konkretnych przepisów prawa kościelnego lub też są odzwierciedleniem podstawowych zasad życia kościelnego, a więc i w tym wypadku wywodzą się, bodaj pośrednio, z kościelnych norm prawnych. Z samych zaś oderwanych faktów — pozbawionych chociażby luźnego związku z zasadami kanonicznymi — łatwo wyprowadzić wręcz sprzeczne wnioski, w zależności od narzuconej *à priori* tendencji. I tak, w Zebraniu Przedsoborowem kościoła rosyjskiego zaznaczyły się dwa sprzeczne ze sobą prądy, których argumentacja w równym stopniu opierała się o precedense historyczne. Jedni twierdzili, że prawo udziału w soborach krajowych posiadają wyłącznie biskupi, drudzy zaś dowodzili, że do tych soborów, i to z prawem decydującego głosu, powinni również należeć klerycy i laicy. Zwolennicy obydwu teoryj przytaczali fakty dziejowe w równym stopniu prawdziwe, znane są bowiem w historii zarówno sobory samych tylko biskupów, jak i sobory składające się z biskupów, kleryków i laików. Z obu stron posługiwano się równie kategorycznymi i wyraźnymi cytatami ojców kościoła, zapominając, iż auto-

rowi chodziło w danym wypadku o podkreślenie pewnej strony faktu przez nadanie swym słowom tego lub innego odcienia. Historia starożytnych soborów jest nieocenionym źródłem materiału faktycznego, dającego nam możliwość stwierdzenia, iż pewne zdarzenia lub zapatrywania są faktem historycznym. Lecz należyta ocena tego materiału jest możliwą nie inaczej, jak pod kątem widzenia zasad kanonicznych. Same zaś fakty historyczne nie wystarczają, o ile brak im należytego uzasadnienia kanonicznego.

Nie należy niedoceniać i tych głębokich zmian które zaszły w życiu kościelnym od czasu zwołania ostatniego soboru powszechnego, i co za tem idzie, niepodobna się ograniczać do argumentów, zaczerpniętych ze starożytnej praktyki soborów powszechnych. Zarówno w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jak i w okresie soborów powszechnych istniały w poszczególnych kościołach krajowych pewne miejscowe normy kościelno-prawne, poczęści nawet powszechnie przez kościół uznawane. W przeciągu tysiąca lat, które upłynęły po soborach powszechnych, życie kościołów krajowych wytworzyło własne normy, w duchu tradycji powszechnego soborowego kościoła utrzymane. Każdy kościół krajowy posiada takie normy, a w większości wypadków i kodeksy praw, ze wspólnego fundamentu wyrosłe. O ile więc chodzi o stronę prawną kwestyj, związanych z soborami w tym lub innym kościele krajowym, należy uwzględniać zarówno jego miejscową tradycję jak i przykład innych kościołów autokefalicznych, licząc się zarazem z współczesną strukturą życia danego narodu.

Konstytucja soborów powstała więc nie tylko w drodze prawodawczej, lecz i — w większym daleko stopniu — drogą kształtowania się praktyki i tradycji. Z tego też ostatniego źródła czerpać można materiał, który po uwzględnieniu wspomnianych wyżej korektyw służyć może do wypełnienia luk pozytywnego prawa kościelnego w zastosowaniu do potrzeb chwili bieżącej.

SKŁAD SOBORÓW.

I.

Jedną z najważniejszych kwestyj, wynikających przy analizie zasady soborowości, jako podstawy autokefaliczności, jest zagadnienie składu soborów.

Jak już wspomniano, kanony kościelne nie zawierają wyczerpująco skodyfikowanej konstytucji soborów i tę stronę życia kościelnego traktują pobieżnie. Znajdujemy w kanonach wzmianki o terminach zwoływania soborów, o obowiązku ich odbywania,

o karach za niezwołanie soboru lub nieprzybycie nań, — niema natomiast zupełnie jakichkolwiek przepisów o składzie soborów, dlatego zapewne, że była to kwestja ustalona i ogólnie znana. Lecz z braku wyraźnych i pozytywnych wskazówek w tym przedmiocie wysnuwane są rozmaite, i to najsprzeczniejsze wnioski. Jednym z takich wniosków jest twierdzenie, iż laicy nie mają prawa do uczestnictwa w soborach, skoro to prawo nie jest im przez kanony *expressis verbis* przyznane; bynajmniej — odpowiadają zwolennicy udziału czynnika świeckiego, — brak odnośnej wzmianki w kanonach dowodzi jedynie, iż udział kleryków i laików w soborach nie jest zakazany. Wobec takiej sprzeczności nie pozostaje nic innego, jak szukać rozwiązania wyżej opisaną metodą — w kompleksie zjawisk historycznych i kanonicznych życia tak ogólnie jak i krajowo-kościelnego, zastanawiając się w pierwszym rzędzie nad pytaniem, czy i w jakim stopniu ten lub inny *usus* odpowiada duchowi prawosławia i jego podstawowym dogmatycznym i kanonicznym tradycjom.

2.

Instytucja soborów, wypływająca z podstawowej dla kościoła prawosławnego zasady soborowości, kształtowała się i rozwijała w procesie dziejowym. Poczynając od czasów apostołskich, sobory, jako kościelne zgromadzenia, mające na celu wspólne rozstrzygania spraw, przechodzą pewną ewolucję w kierunku rozbudowy swej organizacji, w miarę tego, jak się stabilizował ustroj kościelny i krystalizowało się w ramach tego ustroju stanowisko hierarchji.

Podwaliny soborów, w duchu wskazań Pana naszego Jezusa Chrystusa, położyli apostołowie. Do kościoła antjochijskiego, gdy tam bawili Paweł i Barnabasz, przyszli ludzie z Judei i nauczali: jeśli się nie obrzeżecie według zakonu Mojżeszowego, nie możecie być zbawieni. A gdy spór niemały wynikł o to w kościele, „postanowili“ (*ἔταξαν*), aby Paweł i Barnabasz szli w tej sprawie do apostołów i do prezbiterów do Jerozolimy. Wyraz „postanowili“ wskazuje, iż delegacja nastąpiła nie na skutek decyzji samych tylko apostołów, lecz na mocy uchwały wszystkich obecnych na zgromadzeniu, t. zn. uchwały całego kościoła antjochijskiego w jego pełnym składzie (Dzieje Ap., XIV, 26—28; XV, 1—2).

Jeszcze wyraźniej uzewnętrznia się ta zasada na apostołskim soborze w Jerozolimie. Opis tego soboru w Dziejach Apostołskich (XV, 3—23) jest bardzo ważnym źródłem prawa kościelnego w odniesieniu do soborów. Gdy z polecenia kościoła antjochijskiego przybyli do Jerozolimy Paweł i Barnabasz, by uzyskać rozstrzygnięcie

pytania, jakie znaczenie ma zakon Mojżeszowy dla pogan, nawróconych na chrześcijaństwo, w Jerozolimie odbył się w tym celu sobór. Był na nim obecny cały kościół jerozolimski, — nietylko apostołowie i prezbiterowie (t. zn. w ówczesnych warunkach głowy rodzin i przywódcy poszczególnych grup), lecz i zwyczajni wierni, według późniejszej terminologii—laicy. Istotnie, apostoł Piotr, przemawiając do zgromadzenia, powiada: „mężowie i bracia“, zabiera zaś głos dopiero po „wielkim sporze“. Po przemówieniach apostołów uchwała powzięta zostaje przez „apostołów i prezbiterów (starszych) z całym zborem“ (22). W soborze bierze więc udział cały kościół (*ὅλη ἡ ἐκκλησία*), sprawę zaś omawiają wszystkie jego czynniki składowe, a więc narówni z apostołami prezbiterowie (22) i bracia — *ἀδελφοί* (23). Przytoczone są tylko dwa przemówienia samych apostołów, lecz słowa „zamilkło wszystko ono mnóstwo (*πλήθος*) i słuchali Barnabasa i Pawła“ (12) wskazują wyraźnie, iż do tej chwili całe zgromadzenie czynnie uczestniczyło w omawianiu sprawy: „zamilkło“ — czyli do tej pory nie milczało. Przemówienia nie były jednomyślne, skoro Piotr, „po wielkim sporze“ powstawszy, rzekł (7). Nawet ostateczna uchwała sobora powzięta została z udziałem braci: „tedy się zdało apostołom i prezbiterom (starszym) ze wszystkim zborem, aby wybrane z pośród siebie...“ (22). Dlatego też i pismo, zawierające uchwały soboru, wysłane zostaje w imieniu „apostołów, starszych i braci tym, którzy są w Antjochji, braciom“ (23). Kwalifikowanie pewnej grupy uczestników soboru, jako „braci“ i „mnóstwa“, narówni ze wzmianką o „wszystkim zborem“, daje podstawę do twierdzenia, że w soborze tym brali udział i laicy. Przytoczone wyrazy w związku z opisem przebiegu dyskusji zdają się nawet wskazywać, iż laicy byli nie biernymi świadkami, lecz czynnymi członkami soboru. W tem oświetleniu szczególnie znamienne jest wstępna formuła uchwały: „zdało się Duchowi Świętemu i nam“ (28). Komu *nam*? Czyją uchwałę tekst ten przypisuje Duchowi Świętemu, działającemu w kościele? Czyż nie tych właśnie osób, o których mowa wyżej, t. zn. „apostołów i prezbiterów z całym zborem“ (22)?

Zbytecznym byłoby podkreślać szczególny autorytet przykładu soboru jerozolimskiego, który miał miejsce za życia apostołów i pod ich przewodnictwem. Jest to jedyny sobór, o którym świadczy samo Pismo Św., to też stał się on źródłem i pierwowzorem konstytucji soborowej.¹⁾ Przebieg soboru jerozolimskiego jest

¹⁾ „Хотя апостольскій соборъ, имѣя много своеобразнаго, и не стоитъ въ непосредственной историко-генетической связи съ послѣдующими церковными соборами, однако онъ получилъ для нихъ значеніе руководственно-авторитетной нормы, идейнаго, типологическаго образца“ (А. Pokrowskij).

klasycznym przykładem wspólnoty, do której dążyć powinni wszyscy w kościele, jako członkowie jednego ciała. „Daremny to byłby trud — powiada prof. N. Zaoziarskij — doszukiwać się w czynach apostołów bodaj aluzji do jakiegokolwiek bądź działania w tajemnicy przed wiernymi lub przedsięwzięcia jakichkolwiek środków bez uprzedniego naradzenia się z całym kościołem danej miejscowości; przeciwnie, w *Dziejach Apostolskich* znajdziemy liczne świadectwa, iż odślaniali oni wiernym swoje plany i urzęczywistniali je z ich radą i pomocą“.

3.

Sobory apostolskie były precedensem i wzorem dla soborów okresu późniejszego, po-apostolskiego. Historyk kościelny Euzebjusz podaje, że gdy w II wieku szerzyć się zaczęła nauka Montanusa, „wierni jęli się z tego powodu często w różnych miejscach Azji zbierać i po rozpatrzeniu nowej nauki uznali ją za bezbożną i odrzucili, jako heretycką, a jej zwolenników wykleli i pozbawili łączności z kościołem“. Oczywiście, pod nazwą wiernych rozumieć należy nie samych tylko biskupów, — to też przypuścić należy, że udział w soborach tych brali także klerycy wraz z laikami, którzy wspólnie z biskupami orzekli potępienie herezji.

W końcu II wieku w związku z kwestją świętowania Wielkanocy miały miejsce sobory, które Euzebjusz nazywa „soborami i naradami biskupów“. Z wymiany listów między soborami wynika jednakże, że udział w tych soborach brali nie sami tylko biskupi. Ireneusz lugduński pisze listy soborowe „w imieniu galijskich parafij“ oraz „podległych mu braci“, czyli że w soborze lugduńskim wzięli udział nietylko oddzielni członkowie gmin kościelnych, lecz i całe gminy“. — Biskupi soboru arabijskiego (244 r.), zwołanego w związku z herezją biskupa Beryla, sami wezwali z Cezarei prezbitera Orygenesesa, by on namówił heretyka do przyjęcia prawdziwej nauki. Posiedzenia soboru wraz z dyskusją odbywały się w obecności „parafji“ — gromady kościelnej biskupa Beryla, — a więc czynny udział w soborze brał prezbiter Orygenes, i obecni byli miejscowi wierni. Z niemniejszym powodzeniem brał udział Orygenes w drugim soborze arabijskim, zwołanym dla potępienia herezji hypnopsychitów. W obydwu wypadkach argumentacja Orygenesesa została nawet wpisana do aktów soboru.

W III stuleciu odbyły się sobory kartagińskie, na których rolę przewodnią odegrał św. Cyprjan. Sobory te miały charakter wszechkościelnych zjazdów kościoła kartagińskiego, jak to wynika ze stanowiska, zajętego przez św. Cyprjana wobec składu soborów. Wy-

chodząc z założenia, że „nie wolno nic czynić bez rady prezbiterium i bez zgody ludu“ („*nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis*“), wystosowuje św. Cyprjan list do prezbiterów kartagińskich i rzymskich, oznajmiając im o zamiarze zwołania soboru, w którym mieliby uczestniczyć „biskupi, prezbiterowie, diakoni, wyznawcy i ci z wiernych, którzy wytrwali w wierze“ („*collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, diaconis, confessoribus, pariter et stantibus laicis*“); wszyscy wymienieni mogą podawać swoje rady („*consilia*“) i omawiać („*tractare*“) sprawy. Taka „wspólna rada“ („*consilium commune*“) nie jest na soborze zjawiskiem przypadkowym, lecz stanowi niezbędny moment posiedzeń soboru, gdyż sama uchwała nie może być trwałą, jeśliby się okazało, że nie wypadła ona po myśli większości („*nec firmum decretum potest esse, quod non plurimorum videbitur habuiss consensum*“). I w rzeczy samej, sobory odbywały się przy udziale biskupów, kleru, wyznawców i laików. Gdy więc biskup Cyprjan opisuje obrady soboru z okazji przyjęcia na łono kościoła „upadłych“ i opowiada, że ich przyjęciu stanowczo sprzeciwia się część „braci“, t. j. ludzi świeckich, że z trudem przychodzi mu skłonienie owych „braci“ do tolerancji, że „bracia“ wyrażają niezadowolenie i sprzeciw, że nie pozostaje zgoda nic innego, jak używać w stosunku do nich przymusu, — widać z tego, że laicy posiadali na soborze równe prawa z członkami hierarchji. W końcu swego opowiadania św. Cyprjan przyznaje, że laicy w swym nieprzychylnym stosunku do „upadłych“ wykazali większy dar przewidywania, gdyż ci ostatni w dalszym rozwoju wypadków nie usprawiedliwili pokładanego w nich zaufania. O drugim soborze kartagińskim, zwołanym za czasów tegoż biskupa Cyprjana (ok. 256 r.), wiadomo, że uczestniczyło w nim wielkie mnóstwo ludu („*maxima pars plebis*“), mimo że przedmiotem obrad była sprawa czysto kościelna, a nawet nie wolna od kazuistyki (czy należy chrzczyć nanowo heretyków, przystępujących do kościoła).

Na soborach krajowych, które odbyły się w drugiej połowie III stulecia w Rzymie (w związku ze schizmą, spowodowaną pojawieniem się dwóch papieży — Korneliusza i Nowata) i Antjochji (trzy sobory zwołane z powodu nauki i postępowania biskupa Pawła Samosateńskiego), byli obecni, oprócz biskupów i kleryków, także licznie zebrani laicy. Przed zwołaniem soboru odbyła się w celu uprzedniego omówienia sprawy narada przy udziale biskupów i miejscowych prezbiterów, na której uchwalono poddać całą sprawę pod rozagę ludu („*omnis hic actus populo fuerat insinuandus*“). Po soborze, odbytym w myśl tej uchwały, „my (biskupi) — pisze Korneliusz — zgodnie z głosowaniem olbrzymiej większości ludu („*cum*

ingenti populi suffragio“), przebaczyliśmy tym, którzy okazali skruczę“. Na soborach antjochijskich (264—269), jak świadczy Euzebjusz, było obecne „mnóstwo biskupów z prezbiterami i diakonami“, oredzie zaś soborowe zostaje wystosowane w imieniu biskupów, prezbiterów i kościołów Bożych (*ἅε ἐκκλησίαι*); zestawienie tego ostatniego terminu z zaznaczeniem udziału biskupów i prezbiterów wskazuje na udział laików w soborze. Analogiczny opis soboru w III stuleciu znajdujemy u biskupa aleksandryjskiego Dionizego: mowa o soborze, zwołanym do miasta egipskiego Arsino dla potępienia chiljizmu — nauki o tysiącletnim królestwie Chrystusa — pospołu z wiernymi. Biskup Dionizy opowiada, że naukę tę rozpatrzył publicznie, w obecności braci, pragnących wziąć w tem udział, i jak go napełniły radością „gruntowność i miłość prawdy, uwaga i pojętność braci“.

Kler i czynnik świecki biorą również udział w soborach powszechnych. Euzebjusz z Cezarei pisze, że na pierwszym soborze „było mnóstwo biskupów — w liczbie ponad 250, a wraz z nimi ich prezbiterów, diakonów, mnichów, wielu zaś innych niepodobna było zliczyć“. Na soborze tym występowali nawet niektórzy filozofowie pogańscy. Biskupi stanowili na nim zaledwie szóstą część zebranych. Na trzeci sobór powszechny św. Cyryl Aleksandryjski przybył z wielkim poczem kleryków, „marynarzy egipskich oraz wieśniaków azyjskich“.

Nestorjusz, jak opowiada Sokrates, stawił się na tenże sobór również *σὺν πολλῇ δυνάμει ὄχλων* — z wielkiem mnóstwem ludu. W przededniu czwartego soboru wydaje cesarzowa Pulcherja dekret, zakazujący dopuszczania na sobór kleryków i laików, nieposiadających zaproszenia cesarskiego oraz zezwolenia biskupa, a tem samem pozostali klerycy i laicy, odpowiadający wymogom dekretu, byli uprawnieni do udziału w soborach ¹⁾. W szczególności niektórzy z kleryków wykazali wielką aktywność na wspomnianych soborach. Na pierwszym soborze powszechnym diakon aleksandryjski Atanazy ujawnił błędy herezji Arjusza, na szóstym soborze powszechnym prezbiter Teofanes bronił czystości dogmatów przeciwko zwolennikom monotelizmu, a na siódmym — prości mnisi zwalczali ikonoklazm.

Mimo to w okresie soborów powszechnych, w związku ze wzrostem znaczenia hierarchji kościelnej, spowodowanym zmianą zewnętrznego położenia kościoła w państwie, rola kleru i czynnika

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

świeckiego na soborach uległa stopniowemu ograniczeniu. Lecz po upadku cesarstwa bizantyńskiego, pod władzą niewierną, kler i laicy, zwłaszcza ci ostatni, przychodzą znów do głosu, i to nietylko na soborach, lecz i w dziedzinie ogólnej administracji kościelnej. Zmiana warunków zewnętrznych również przyczyniła się do rozwoju czynnika społecznego w innych krajowych kościołach Wschodu, niegdyś zależnych od patriarchy konstantynopolańskiego.

4.

Znaczny, i to nawet w dziejach kościoła prawosławnego największy, rozwój wykazują prądy społeczne w kościele ukraińskim. Zjawisko to uzewnętrznia się między innymi i w udziale kleru i laików w soborach. Ze względu na okoliczność, że terytorjum dzisiejszego kościoła prawosławnego w Polsce obejmuje część dawnego kościoła ukraińskiego, uważam za wskazane poświęcić szczególną uwagę udziałowi niższego kleru i czynnika świeckiego w soborach kościoła ukraińskiego ¹⁾.

O pierwszych soborach na Rusi Kijowskiej zachowały się zaledwie dorywcze wiadomości, świadczące, że miały one miejsce, oraz skąpe notatki kronikarskie o sprawach, omawianych na tych soborach.

W okresie przedmongolskim — powiada prof. Golubinskij — metropolici-Grecy, wierni dobrem zwyczajom swej ojczyzny, i bez regularnie zwoływanych soborów przestrzegali ducha kolegalności i braterstwa między biskupami oraz ducha rady w administracji kościelnej; jednakże po przeniesieniu stolicy metropolji do Moskwy, w otoczeniu innych ludzi i innych wpływów, zakrada się duch rozterki i waśni, któremu zaradzić mogłyby chyba tylko sobory ogólnokościelne: „gdyby Moskwa odziedziczyła po Kijowie zwyczaj corocznego naradzania się w sprawach kościelnych, prawdopodobnie wiele dobrego uradziłaby ku korzyści kościoła“. Na Ukrainie okoliczności bardziej sprzyjały idei soborowości, to też całkiem odmiennie były tam skutki przestrzegania zasad soborowo-społecznych w sprawach kościelnych.

Pierwszą wzmiankę o ogólnokościelnym zjeździe biskupów ukraińskich znajdujemy w kronikach pod rokiem 1051, kiedy to książę Jarosław Mądry, zebrawszy biskupów, mianował w św. Zofji metropolitę Hilarjona. Sobory kościoła ukraińskiego zwoływano niejednokrotnie i później, — świadczy o tem „Prawidło“ metropolity Jana II (1077—1089), zawierające słowa nagany dla biskupów, którzy nie stawiają się na sobory, zwoływane przez metropolitę w razie po-

¹⁾ Szczegółowe dane o ukraińskich soborach zawiera moja praca „Українські джерела церковного права“, Warszawa 1931.

trzeby. Wyraźną wskazówkę na zwołanie takiego soboru znajdujemy w drugiej połowie XII stulecia (1147 r.) w związku z mianowaniem na katedrę kijowską metropolity Klemensa. W 1168 r. odbył się w Kijowie sobór, na którym rozpatrywano sprawę utworzenia osobnej katedry metropolitalnej w Suzdału oraz kwestję przestrzegania postu w niektóre święta. W 1274 r. metropolita kijowski Cyryl III zwołał we Włodzimierzu nad Kłazną sobór, którego uchwały miały wielkie znaczenie historyczno-kanoniczne. W 1284 r. metropolita Maksym po powrocie ze Złotej Hordy zwołał do Kijowa na sobór wszystkich biskupów metropolji kijowskiej. Niestety, kronikarz ogranicza się do suchej wzmianki („позвани быша епискупи вси рускїя въ Кїевъ къ Максиму митрополиту кїевскому и всея Руси“), nie podając ani przyczyny zwołania, ani treści obrad soboru.

Jak widzimy, opisane sobory składały się z biskupów, przyczem na pierwszych trzech soborach czynnikiem decydującym był wielki książę.

W dziejach kościoła ukraińskiego rolę szczególnie doniosłą odegrał sobór 1415 r., na którym po raz pierwszy obrano osobnego metropolitę dla ukraińskich diecezji Wielkiego Księstwa Litewskiego. Sobór ten zwołany został z inicjatywy wielkiego księcia Witolda, który zaproponował wziąć w nim udział nie tylko biskupom, lecz i archimandrytom, ihumenom, mnichom i kapłanom, jak również kniaziom litewskim, możnowładcom, bojarom i „za zgodą wszystkich tych osób“ obrać na kijowską katedrę osobnego metropolitę — głowę odrębnego kościoła ukraińskiego. W tym więc soborze udział kleru i czynnika świeckiego zaznacza się zupełnie wyraźnie.

Na samym początku XVI stulecia — w 1509 r. — odbył się w Wilnie sobór, mający dla kościoła ukraińskiego decydujące znaczenie konstrukcyjne. Sobór ten, zwołany przez metropolitę Józefa Soltana, obradował od 25 grudnia 1509 r. do 18 stycznia 1510 r. Autentyczna uchwała soboru spisana była na pergaminie i miała 8 „zawieszonych“ pieczęci — metropolity oraz 7 biskupów, którzy brali udział w soborze i są wymienieni na wstępie dokumentu. Na soborze, oprócz metropolity, było obecnych: 7 biskupów, 6 archimandrytów, 6 ihumenów, 7 protopopów i, oprócz tego, wielu „инѣхъ ту будущихъ честныхъ священниковъ“, — a prawdopodobnie, poza kapłanami, i kleryków niższych stopni — kandydatów do stanu kapłańskiego. Brak tu wzmianki o udziale laików, — możliwe, że nie było ich wcale ze względu na specjalny pastersko-kanoniczny charakter soboru.

Mamy poza tem niejasną wzmiankę o soborze 1514 r., zwołanym dla kanonizacji św. Elizeusza Ławryszewskiego; w soborze tym

brało udział, poza biskupami, „kilku archimandrytów i inne duchowieństwo“, — udział osób stanu świeckiego nie jest wspomniany, z tejże zapewne przyczyny, co i dawniej: sobór ma specjalny charakter pastersko-kanoniczny. Podobnie niejasne lub niezupełne informacje posiadamy o soborze w Nowogródku (na którym, prócz metropolity Makarjusza II, było obecnych sześciu biskupów i cztery osoby świeckie) i o soborze 1546 r. Sobór 1558 r. zwołał metropolita Sylwester Belkiewicz dla narad w sprawach „wiary i zakonu chrześcijańskiego“. Przed zwołaniem soboru metropolita zwrócił się do króla z prośbą o nakazanie zjechania się na sobór „wszystkim biskupom, archimandrytom, przełożonym stanu duchownego zakonu greckiego“; gdy zaś jeden z archimandrytów nie mógł przybyć z powodu „великой старости и зомлости въку“, to się jednakże zobowiązał do przysłania zamiast siebie „духовнаго научнаго, прикладнаго и богобойнаго, давши и поручивши ему здане свое“. W sierpniu 1589 r. w Wilnie i w listopadzie tegoż roku w Tarnopolu odbyły się sobory w związku z pobytem w Rzeczypospolitej patriarchy konstantynopolitańskiego Jeremjasza; na soborze wileńskim miał miejsce obiór nowego metropolity. Sobory te charakteryzuje znaczny udział czynnika świeckiego¹⁾.

Decydujące znaczenie dla dalszych dziejów ukraińskiego prawa kościelnego mają sobory brzeskie 1596 r., na których nastąpił rozłam wyznaniowy kościoła ukraińskiego na dwa obozy.

Sprawa, która na soborach brzeskich dojrzała ostatecznie, była już przedtem przedmiotem obrad na soborach w Belzie i Brześciu w 1590 r., przedewszystkiem zaś na soborach w latach 1591, 1593 i 1594. Sobory te miały za zadanie „рядъ и справы духовные въ стародавний добрый светый порядокъ привести, о справахъ церковныхъ обмышляти, о школахъ, о наукахъ, шпиталехъ и о иишихъ добрыхъ справахъ“. Do składu soboru 1590 r. należeli „iereи священныє“, kryłozanie katedry brzeskiej i wiele osób świeckich. Na soborze tym uchwalono, by wszyscy biskupi nań przybywali, niczem się nie wymawiając, pod karą grzywny, a nawet pod groźbą „скинення съ столицы“, i przywozili ze sobą wybitniejszych duchownych, „въ писъме Божомъ пучоныхъ“.

Sprawę unji kościoła prawosławnego z Rzymem miał rozstrzygnąć sobór brzeski 1596 r. Sobór ten pod względem składu i liczebności uczestników pozostawia daleko w tyle swoich poprzedników.

¹⁾ „Міряне давно уже принимали дѣятельное участіе въ дѣлахъ западно-русской церкви. Но во время пребывания патриарха въ Литвѣ участіе мірянъ обнаружилось въ полной силѣ и какъ бы узаконено было съ утвержденьемъ братствъ“. (М. Кояловичъ. Литовская церковная унія, t. I, str. 82).

Ze strony prawosławnej przybyło na ten sobór: dwóch egzarchów patryjarszych — od patriarchy konstantynopolitańskiego Nicefor, od aleksandryjskiego Cyryl Lukaris, dwóch biskupów — lwowski Gedeon Bałaban i przemyski Michał Kopysteński, a wraz z nimi 9 archimandrytów, w tej liczbie archimandryta Ławry Peczerskiej Nicefor Tur, wielu inych duchownych — protojerejów, księży, mnichów, — według niektórych danych 105, według innych ponad 200, wielu dygnitarzy świeckich, między innymi wojewoda kijowski książę Konstanty Ostrogski z synem Aleksandrem, wojewoda wołyńskim, kasztelan nowogródzki Aleksander Połubieński, stolnik wołyński Andrzej Bohowityn, sędzia łucki ziemski Czaplicz, sędzia grodzki włodziemski Pawłowicz i inni. Deputatów na sobór przysłała szlachta województwa kijowskiego (3), ruskiego (2), i osobno od ziemi przemyskiej (2), od województwa wołyńskiego (10), bractwowskiego (2), powiatu pińskiego (1), od trybunału wielkich książąt litewskich — jako deputację Wielkiego Księstwa Litewskiego (2); ponadto licznie stawiała się prawosławna szlachta bez mandatów; deputatów nadesłały również wszystkie znaczniejsze i niektóre drugorzędne miasta; szczególnie wyróżniały się swą liczebnością deputacje Wilna, Lwowa (osobno od miasta i od bractw) i Bielska; delegacje przywiozły ze sobą instrukcje od swych wyborców; książęta Ostrogscy przybyli z hufcami zbrojnymi, by zabezpieczyć sobór od możliwych w owych czasach niespodzianek. Do strony prawosławnej przyłączyło się również niemało protestantów, którzy przez antagonizm w stosunku do katolików służyli prawosławnym radą i pomocą techniczną. Ze strony katolicko-unickiej przybyli: metropolita kijowski Michał Rohoza, biskupi: włodziemski Hipatjusz Pocij, łucki Cyryl Terlecki, połocki Herman, miński Jonasz Hohol, chełmski Dionizy Zbirujski, z kilku archimandrytami (posiadamy wiadomości o trzech), posłowie papiescy — arcybiskup lwowski Jan Solikowski, biskup łucki Bernard Maciejewski, biskup chełmski Stanisław Gomolicki, w towarzystwie czterech jezuitów (w tej liczbie Piotra Skargi), posłowie królewscy — hetman litewski książę Krzysztof Radziwiłł, kanclerz litewski Leon Sapieha, podskarbi litewski Dymitr Chalecki i wielu inych. Należy podkreślić, że sobór brzeski w powyższym składzie powziął uchwały szczególnie ważne, wkraczające w dziedzinę dogmatyczną i odpowiadające na pytanie: czy kościół ma pozostawać prawosławnym, czy też zmienić swe podstawy wyznaniowe? I do dziś dnia kościół prawosławny stoi na gruncie postanowień soboru brzeskiego.

W aktach tego soboru i w obfitej związanej z nim literaturze polemicznej niejednokrotnie porusza się zagadnienie ka-

noniczności stanowiska prawosławnego czy unickiego obozu na soborze brzeskim. Strona prawosławna na dowód niekanoniczności aktu unji przytaczała, między innymi, i ten argument, że akt ten został wydany bez udziału prawosławnej świeckiej społeczności kościelnej. Argument ten uwydatnia podstawy prawne soborowego ustroju kościoła ukraińskiego, który się konsekwentnie rozwinął i utrwalił, jako jedna z najważniejszych podwalin bytu wewnętrznego i zewnętrznego tego kościoła. Starożytnie tradycje kościoła chrześcijańskiego natrafiły na podatny grunt w postaci wiecowego ustroju Rusi, a w późniejszym okresie znalazły oparcie w konstytucjach i zwyczajach Rzeczypospolitej; wkońcu udział całej społeczności kościelnej, a więc zarówno duchowieństwa jak i czynnika świeckiego, w sprawach kościelnych nie tylko wszedł w zwyczaj i praktykę, lecz stał się prawem tradycyjnym kościoła ukraińskiego, niejednokrotnie uznawanym przez wszystkich patriarchów wschodnich, którzy przy tej sposobności zwykle podkreślali słuszność, a nawet konieczność tej cechy ustroju kościoła ukraińskiego (np. w orędziach patriarchalnych, adresowanych do bractw lub do poszczególnych świeckich działaczy kościoła).

Zwolennicy unji zajmowali wręcz przeciwne stanowisko, odrzucając kanoniczność kościelno-społecznego ustroju kościoła ukraińskiego i twierdząc, że do rozstrzygnięcia spraw kościelnych powołana jest wyłącznie hierarchja, oraz że w sprawie unji decydować mogą tylko biskupi, czynnik zaś kościelno-społeczny takiego prawa nie posiada.

Po soborze 1596 r. przed prawosławną hierarchją i społecznością kościelną powstaje zadanie obrony praw prawosławia i unormowania życia kościelnego, a w związku z tem odczuwa się coraz bardziej potrzeba zwoływania krajowych soborów kościoła ukraińskiego. Okres ten cechuje na Ukrainie wzmożenie ruchu prosoborowego, znajdującego wyraz w całym szeregu soborów, które się w owym czasie odbyły. Ruch ten zapoczątkował sobór, zwołany do Kijowa w maju 1621 roku. Metropolita Hiob Borecki wystosował do duchowieństwa i społeczeństwa odezwę, zapraszającą do wzięcia udziału we wspólnym soborze w Kijowie. Wiadomości o tym soborze mamy niewiele. Jak czytamy u jednego ze współczesnych mu pisarzy, wzięła w nim udział „wielka liczba duchowieństwa i ludzi religji greckiej“.

Następuje szereg prób ze strony katolicko-unickiej, skierowanych ku zwołaniu soboru przedstawicieli prawosławia i unji, bez udziału osób świeckich, w celu wzajemnego porozumienia się. Prawosławni nie brali jednak udziału w tych próbach, i sobory od-

bywały się w składzie samych tylko unitów. Jeden z tych soborów — sobór 20 stycznia 1624 r. w Nowogródku Litewskim — wysłał do Kijowa posłów z instrukcją, zawierającą warunki pertak-tacyj porozumiewawczych; wśród podstaw ewentualnych narad zwraca uwagę projekt utworzenia ukraińskiego patriarchy: „абы былъ новofундованый въ нашихъ краяхъ, яко и въ московскихъ, патриарха на добрахъ певныхъ духовныхъ, который бы на добрахъ тыхъ на вси потомные часы пребывалъ, и по благословение нигды не посылалъ“. Instrukcja soboru zdradza przytem znów wyraźną tendencję, by biskupi prawosławni „безъ выразной пленипотенции отъ братствъ своихъ зносили ся“ i wogóle jak najmniej zapraszali osoby świeckie na wspólne narady. Propozycje te nie miały powodzenia, jako zbyt sprzeczne z duchem kościoła ukraińskiego.

Na soborze kijowskim w 1627 r. obecni byli biskupi, inne osoby duchowne oraz świeckie, a w liczbie tych ostatnich Piotr Mohyla, nie posiadający jeszcze wówczas święceń kapłańskich. Na sobór 1629 roku rozesał metropolita Hiob Borecki zaproszenie „вѣмъ посполите російского рода, какъ въ коронѣ польской, яко и у великомъ княжествѣ литовскомъ всякого достоинства духовного и свѣцкаго высокаго шляхецкаго и низшаго посполитого стану людемъ церкви святое восточное греческое благопослушнымъ сынамъ“. Nie zostali zaproszeni na sobór kozacy zaporoscy, lecz i oni, uważając za swój obowiązek zawsze i wszędzie bronić interesów swej wiary, uchwalili na naradzie wybrać ze swego grona dwóch delegatów, którzy mieli udać się na sobór kijowski, uważnie przysłuchiwać się jego naradom i, jeśliby uznali za potrzebne, wymagać jego rozwiązania.¹⁾

Gdy na soborze rozeszła się pogłoska, że został on zwołany w interesie unji, wśród kozaków dały się słyszeć głosy niezadowolenia. Marszałek soboru zażądał, by osoby niezaproszone opuściły obrady, lecz wezwanie jego pozostało bez skutku, i posiedzenie nie

¹⁾ Oto list wojska zaporoskiego do metropolity Hioba Boreckiego: „Преосвященный въ Бозѣ велебный и намъ милостивый и велце ласкавый Господине Отче Митрополите. Унижонья и на всемъ повольныя послуги наши рыцерскія залацаемъ яко найпилней ласце и молитвамъ вашей святительской велебности. Копія зъ универсалу его кр. милости и зъ листу, писанаго В. М. до всего народу христіанскаго въ вѣрѣ нашей православной, за порогами насъ отъ товариства нашего зъ городовъ дошла, зъ которого универсалу и листу В. М. зрозумѣлимо, ижъ есть часъ теринь близко назначонный то есть на день св. Петра до зъеханяса, яко поставлено, въ Кіевѣ; ачъ впрежде до себѣ отъ В. М. писаня жадного не мѣлимо, еднакъ жевучи православными вѣру своей, въ которой есмо народили, для взята певное вѣдомости, шось тамъ дѣлаеть, посылаемъ двоухъ товарищовъ нашихъ. Андреа Лагоду и Сапрона Сосимновича, и пилне покорне просимъ, абысмо презъ оныхъ о всемъ вѣдомость могли мети, бы што противного было, абысмо завчасу старане мѣли такъ, якобы противникъ помехи не одержалъ, ижджъ то есть повинность наша и каждого христіанина за вѣру умрети. Затымъ и повторе ласце и молитвамъ Вашей Святительской милости отдаемось. Данъ за порогами у Осмяновцѣ юня 25 дня, 1629 (С. Голубевъ. Кіевскій Митрополитъ Петръ Могила).

odbyło się. Nazajutrz powtórzyła się ta sama scena, przyczem przedstawiciele hierarchji, a w tej liczbie metropolita Hiob Borecki, wysłuchali niemało zarzutów ze strony gorliwego w obronie wiary kozactwa. Na czwarty dzień przedstawiciele soboru zebrali się w klasztorze Pustynno-Michajłowski, by ogłosić urzędowo, że sobór odbyć się nie może.

Wielką rolę konstrukcyjną w dziejach kościoła ukraińskiego odegrał sobór kijowski 1640 r., zwołany przez metropolitę Piotra Mohyłę. O składzie tego soboru i dokonanego przez niego dzieła posiadamy zaledwie ogólnikowe wiadomości — bądź dorywcze, bądź tendencyjne — pochodzące z obozu unickiego. Wiadomo jednakże, że na soborze byli obecni przedstawiciele duchowni i świeccy tak metropolitalnej diecezji kijowskiej, jak i diecezji łuckiej, przemyskiej, lwowskiej i mścisławskiej, oraz delegaci klasztorów i miast. Marszałkiem soboru był uczony archimandryta łucki Samuel Szycyk, pisarzami — uczeni kijowscy, rektor kolegium kijowskiego Józef Kononowicz i rektor kolegium hojskiego Inocenty Gizel.

Sobór 1640 roku był ostatnim krajowym soborem kościoła ukraińskiego przed jego połączeniem z kościołem moskiewskim. Od tego czasu odbywały się na Ukrainie sobory ogólnokościelne ze specjalnym celem — obioru metropolitów. Pośród uchwał tych soborów najobfitszego materiału kościelno-prawnego dostarczają postanowienia soboru kijowskiego 1686 r., zwołanego dla wyboru metropolity po śmierci metropolity Józefa Nielubowicza-Tukalskiego. Sprawa tego wyboru i związany z nią materiał są szczególnie ciekawe i z tego jeszcze względu, że był to wybór metropolity, który — pierwszy z arcybiskupów ukraińskich — poddał się pod władzę patriarchy moskiewskiego.

Sobory ukraińskie odegrały doniosłą rolę konstrukcyjną w dziejach ukraińskiego kościoła prawosławnego, a zarazem przyniosły wiele korzyści narodowi ukraińskiemu. Sobory zebrały rozproszone siły hierarchji prawosławnej, bractw i szerokich mas ludowych: wszystkie te czynniki czuły się na soborach członkami jednej całości — ukraińskiej społeczności kościelnej.

Cechę zasadniczą ukraińskich soborów prawosławnych stanowi obecność i czynny udział nie tylko biskupów, lecz i przedstawicieli niższego duchowieństwa świeckiego i zakonnego, jak również całego ludu prawosławnego. Warunek ten był uważany za tak istotny, że w razie jego niedotrzymania sobory nie były uznawane, a nawet nie dochodziły wcale do skutku.

Podporządkowanie kościoła ukraińskiego moskiewskiemu zadało ciężki cios zasadzie soborowości, w państwie moskiewskiem bowiem czynnik świecki w kościele, jak tego się spodziewać należało w tamtejszym ustroju politycznym, reprezentował pierwotnie wielki książę, a później car w otoczeniu bojarów. Z przedstawicieli niższego kleru udział w soborach moskiewskich brali jedynie archimandryci, ihumeni, protopopi i poszczególni wybitni działacze duchowni (np. Paisjusz, Nilus Sorski, Józef Wołocki). W takim składzie odbywały się sobory w Moskwie w latach 1490, 1503, 1504, 1551, 1654 i 1667.

Wkrótce po przyłączeniu kościoła ukraińskiego do moskiewskiego nastąpiło skasowanie patriarchy w Rosji i wprowadzenie w życie reformy kościelnej, która usankcjonowała definitywnie system cesaropapizmu i w ostatecznym wyniku doprowadziła do „paraliżu kościoła“. W ustroju, tłumiącym najłżejszy przejaw inicjatywy społecznej, mowy być nie mogło o zwołaniu soboru, reprezentującego głos społeczności kościelnej. A mimo to, po dwuwiekowym „paraliżu“, kwestja zwołania soboru stała się znów aktualną, aczkolwiek nie z inicjatywy kościoła i z motywów nie tyle kościelnych, ile ogólnie politycznych. Reskrypt cesarski z dnia 27 grudnia 1905 r. oznajmiał, iż jest na czasie przeprowadzenie „niektórych reform w ustroju kościelnym“, i polecał synodowi oznaczenie terminu zwołania soboru; projektowany sobór miejscowy kościoła rosyjskiego był jednak pomyślany, jako sobór samych tylko biskupów bez udziału czynnika kościelno-społecznego. Lecz i taki sobór się nie odbył: rzeczywistość kościoła rosyjskiego tak obfitowała w różnego rodzaju anomalje kościelno-prawne i kryła w sobie tyle poważnych niebezpieczeństw dla systemu cesaropapistycznego, że czynniki miarodajne wołały wkońcu zrezygnować z zamiaru zwołania soboru. Nieudana ta próba pozostawiła jednakże po sobie obfity materiał w postaci prac sześciu sekcji t. zw. Zebrania Przed-soborowego (Предсоборное Присутствие), które miało za zadanie przygotowanie materiału dla przyszłego soboru i opracowanie jego regulaminu. „Журналы и протоколы заседаний“ tej przedsoborowej narady zawierają wiele cennego materiału, dotyczącego składu soboru i udziału w nim kleru i czynnika świeckiego.

Sobór krajowy kościoła ukraińskiego stał się możliwy dopiero po narodowo-politycznym wyzwoleniu Ukrainy. Jednakże w chwili, gdy to wyzwolenie nastąpiło, okoliczności w zakresie życia kościelnego złożyły się w ten sposób, że uniemożliwiły ukraińskiej społeczności kościelnej zabranie w należyty sposób głosu na pierwszych t. zw. wszechukraińskich soborach. Zaznaczyć jednakże należy, że kler i czynnik świecki na soborach tych przeważały.

UDZIAŁ BISKUPÓW W SOBORACH.

W soborach biorą udział przede wszystkim biskupi; że udział biskupów uważany jest za dogmatycznie obowiązujący, świadczy fakt, że w starożytności liczbą obecnych biskupów określano zazwyczaj ten lub inny sobór, — np. pierwszy sobór powszechny nosi nazwę „soboru 318 ojców“, drugi sobór powszechny — „soboru 150 ojców“ i t. d.

Jeżeli chodzi o źródło tego niewątpliwego prawa biskupiego, to w danym wypadku należy go szukać nie w pełnomocnictwie łaski (potestas ordinis), uzyskiwanem przez sakrament kapłaństwa wzgl. sakry biskupiej, lecz w pełnomocnictwach administracyjnych (potestas jurisdictionis). Słusznie uczyniono spostrzeżenie, że biskupi spełniali czynności, z prawa tego wypływające, nie zawsze osobiście, lecz często przez pełnomocników, nie posiadających godności biskupiej, — na niektórych soborach akty podpisywali, w zastępstwie swych nieobecnych biskupów, członkowie kleru, czasem nawet zakonnicy, — pełnomocnicy ci mieli na soborach takie znaczenie, jakie posiadaliby biskupi, gdyby byli obecni. Oprócz tego, wśród biskupów, biorących udział w soborach, spotykamy biskupów desygnowanych, lecz jeszcze nie konsekrowanych: są to osoby, sprawujące już władzę administracyjną, aczkolwiek nie posiadające jeszcze tej szczególnej łaski Ducha Św., której dostępuje biskup przez konsekrację.

Za źródło prawa biskupiego uważane jest przysługujące biskupowi w kościele prawo następcy apostołów. W ten sposób interpretuje naturę prawa biskupiego, wślad za prof. T. Mischzenką, arcybiskup grodzieński Aleksy¹⁾. Słuszne to objaśnienie należałoby jedynie uzupełnić przez uwypuklenie wewnętrznej istoty tego prawa. Sam autor uznaje słuszność twierdzenia, że „nauka o następstwie apostoelskim nie jest dogmatem“, lecz tylko uświęconem przez starożytne sobory i kanony prawem biskupiem do odegrywania przewodniczącej roli na soborach (*op. cit.*, str. 24). Przewodnicząca zaś rola biskupów nie ma znowuż charakteru sakramentalnego, lecz tylko administracyjny, — wypływający z administracyjnej władzy apostołów nad kościołem.

Prawo biskupie na soborach ma więc za podstawę pełnomocnictwa administracyjne. Udział biskupów w soborze tłumaczy się nie stopniem hierarchicznym, lecz obowiązkiem wobec diecezji. Przez swą obecność na soborze każdy biskup wykonywuje swoje prawo jedynie jako przywódca i przedstawiciel (ἄγγελος) danej gminy kościelnej. Dlatego też wszyscy biskupi diecezjalni obowiąz-

¹⁾ Къ вопросу о составѣ нашего церковнаго собора и о значеніи на немъ епископовъ. Warszawa 1911.

zani są bądź przybyć na sobór osobiście, bądź też wydelegować nań swych umandatowanych przedstawicieli z pośród członków swego kleru (I, 5; IV, 19; VI, 8).

Przedmiotem pewnego sporu jest tylko kwestja *wyłączności* prawa biskupów do udziału w soborach ¹⁾. Za argument na korzyść tej wyłączności uważana jest przyjęta nazwa „soborów biskupów“. Istotnie nazwy „sobór biskupów“, „sobór świętych ojców“ używają historycy kościoła, jak np. Euzebjusz, poniekąd jako terminu technicznego. Lecz terminologja ta dowodzi jedynie, że jak już wspomniałem, biskupi zajmowali na soborach szczególne miejsce w porównaniu z resztą kleru i laikami. Nazwa ta nigdy nie oznaczała, jakoby na soborach obecni byli *sami* tylko biskupi; takie rozumowanie byłoby nie mniej bezpodstawnem, niż pojmowanie zwrotu „nabożeństwo biskupie“ w tym sensie, że w nabożeństwie tem nie bierze udział kler, a odbywa się ono w nieobecności wiernych. Mówiąc o soborach, używa Euzebjusz współczesnego mu wyrazu, lecz nie charakteryzuje składu soborów. Dawne źródła, na których opiera się historia Euzejusza, zaznaczają udział również i laików w soborach (T. Miszczenko, op. cit.). Zresztą, narówni ze wspomnianą terminologją używana jest i inna — sobory są nazywane świętymi, doskonałymi, powszechnymi, krajowymi, metropolitalnemi, patriarcharszemi i t. d., lub wreszcie nie mają żadnego epitetu. ²⁾

Jak widzimy, próby historycznego uzasadnienia wyłączności prawa biskupów do udziału w soborach faktami historycznymi nie osiągają celu. Równie mało przekonujące są argumenty dogmatyczne i kanoniczne, a już najmniej motywy celowości i dobra kościoła. W nauce prawosławnej kościoł, jako ciało Chrystusowe, nie pokrywa się z hierarchją (I Kor., XII, 14—30; Efez., I, 23; IV, 12; Kol., I, 24), — myśl przewodnia nauki, z tej metafory wypływająca, polega, poza sakramentalną i kierowniczą rolą hierarchji, na podkreśleniu wzajemnego stosunku *wszystkich* członków kościoła i niemożliwości usunięcia kogokolwiek z nich, bodaj najmniej znaczącego, na korzyść innych. W systemie różnych związków, istniejących i działających wewnątrz organizmu kościołów,

¹⁾ „Никто, кромѣ епископовъ, не долженъ быть допущенъ на соборъ“ arcybiskup Antonjusz Chrapowickij, (Церковныя Вѣдомости, 1906 г, No 6).

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

zajmuje swoje miejsce hierarchja jako organ kierowniczy, jest obok niej i trzoda prostych wiernych, ale źródłem życia ciała kościelnego nie może być żaden, chociażby najbardziej centralny organ tego ciała, jedyne bowiem źródło—to Głowa Kościoła, Chrystus. Biskupi, których misją jest służba kościołowi, sami przez się kościoła nie tworzą. Podobnie jak państwa nie można utożsamiać z rządem, nie wolno identyfikować kościoła z hierarchją, gdyż kościół jest to związek ludzi, wierzących w Chrystusa; nie stanowi zaś jeszcze kościoła jedna tylko część tego związku, aczkolwiek wyposażona w szczególne dary łaski i kierownicza pod względem administracyjnym.

Jako równouprawnieni następcy apostołów, biskupi — członkowie soborowej instytucji episkopatu, sprawują najwyższą władzę w kościele, zajmują stanowisko uprzywilejowane na soborach, kierują administracją kościelną. Lecz soborowość, pomyślana jako koncentracja władzy biskupów, nie powinna się przekształcać w klerykalizm, który nie cechuje w zasadzie ani nauki dogmatycznej, ani ustroju prawosławia. W prawosławiu głos samego tylko episkopatu nie jest głosem całego kościoła. W związku z tem przytoczę trafne spostrzeżenie, że do praktykowanych w kościele rosyjskim zjazdów biskupów w Kazaniu i Kijowie nie przyłgnęła nazwa soboru — nazywano je zawsze zjazdami.

W świetle tych rozważań szczególnie ważkiemi się stają pełne głębokiej mądrości słowa orędzia patriarchów wschodnich, zawierające tenże wzniosły apostołski symbol kościoła, jako ciała, organizmu.¹⁾

OBECNOŚĆ NA SOBORACH KLERU I LAIKÓW.

Obrona wyłączności prawa biskupów do udziału w soborach jest równoznaczna z zaprzeczaniem tego prawa laikom, które to zaprzeczenie niejednokrotnie się łączyło z wyjątkową nietolerancyjnością²⁾, a sy-

¹⁾ „Архирейскій соборъ“, какъ замкнуто дѣйствующая отъ прочихъ членовъ церкви коллегія, явился въ значительно позднее время: появленіе его можно объяснять чисто-историческими причинами, напр., отсутствіемъ интереса въ народѣ къ чисто духовнымъ или вообще церковнымъ дѣламъ, его невѣжествомъ, необузданностью, недисциплинированностью, или подражаніемъ со стороны іерархіи формамъ управленія, илюбленнымъ государствомъ въ данное время: но признать идеальную канонически такой формы собора нельзя. Духъ замкнутыхъ коллегій — „секретовъ“ или „консисторій“ — былъ совершенно чуждъ церкви апостольскаго вѣка, равно какъ и слѣдующихъ вѣковъ; онъ проникъ въ церковное управленіе по подражанію формамъ государственнаго управленія обихъ половинъ греко-римской имперіи, хотя и мѣлъ быть вызванъ достаточно основательными мотивами“ (Н. Заозерскій. Богословскій Вѣстникъ, 1903 г., No 4).

²⁾ Skrajnym wyrazicielem tego poglądu jest arcybiskup Antonjusz (Chrapowickij), który w złożonym przez siebie memorjale do św. synodu pisze, co następuje, o niektórych publicystach, stosując jednakże swoje wywody do inteligencji, jako całości: „Я думаю, — что если бы для участія на соборѣ пригласить въ полномъ составѣ любую каторжную тюрьму, то она не могла бы въ такой степени опозорить нашу святую вѣру и прогнѣвать Бога, какъ подобные кандидаты въ члены помѣстнаго собора“ (Церковныя Вѣдомости, 1906 г., No 6).

nodalni kanoniści starej daty czynili wysiłki, by negatywny ten stosunek oprzeć na podstawach prawnych. Próbę tą podjął, między innymi, jeden z urzędników synodu rosyjskiego, były profesor prawa kanonicznego, który, rozróżniając kościół jako zespół wiernych, a sobór, jako organ władzy nad kościołem w jej trzech rozgałęzieniach (nauczanie, sądownictwo i ustalanie norm prawnych), przyszedł do wniosku, odmawiającego laikom, jako niepowołanym do pełnienia służby kanonicznej, prawa udziału w soborze, gdyż podwładni nie mogą brać udziału we władzy¹⁾. Powyżej przytoczyłem zasadnicze poglądy kanonistów prawosławnych na udział laików w różnych organach władzy kościelnej, co zwalnia mnie od obowiązku ponownego zatrzymywania się nad tą kwestją. Nie będę też powtarzał opinii ojców Kościoła, którzy, jak św. Cyryl, „poczytywali za regułę nic nie czynić według swego tylko uznania, bez zasięgnięcia rady kleru i bez zgody ludu“. Nie będę też przytaczał przykładów z historii Kościoła, świadczących, że sobory składały się nie z samych tylko biskupów, w przeciwnym bowiem razie nie byłyby przedstawicielstwem kościoła²⁾. To, co w poprzednim rozdziale powiedziałem dla uzasadnienia tezy, że sobór nie może być zamkniętym kolegium biskupów, wystarcza w zupełności dla uwypuklenia konieczności rozszerzenia składu soboru przez udział kleru i laików, gdyż soborowość kościoła prawosławnego bynajmniej się nie wyczerpuje soborowością episkopatu.³⁾

Ograniczę się w danym wypadku do zaznaczenia w tym względzie różnic dogmatycznych pomiędzy prawosławiem a innymi wyznaniem chrześcijańskimi, które same przez się decydują o tym lub innym stosunku do udziału kleru i laików w soborach.

Doktryna katolicka, oparta na dogmacie supremacji papieskiej, jako kamieniu węgielnym całego ustroju kościoła rzymsko-katolickiego, oddaje pełnię władzy w ręce duchowieństwa, przyczem kategorii zarządu (potestas jurisdictionis) zostają podporządkowane wszystkie dziedziny życia kościelnego, a więc administracja, prawodawstwo, sądownictwo i t. d. Z zasadniczego więc punktu widzenia kościoła katolickiego, w którym kler tworzy odrębną, systematycznie

¹⁾ Журналы и протоколы Предсоборнаго Присутствія, II, стр. 420, 465.

²⁾ „Помѣстный соборъ каноническаго типа есть сосредоточеніе лучшихъ силъ церкви даннаго мѣста и времени, представляемыхъ іерархією, клиромъ, монахами, мірянами... Вселенскіе соборы были не только такимъ сосредоточеніемъ, но и совмѣщеніемъ в себѣ всѣхъ государственныхъ элементовъ. О нихъ можно сказать, что они были моментами, когда все византійское государство вмѣщалось в церкви“ — Проф. Н. Заверскій, *op. cit.*

³⁾ „Въ вопросахъ о вѣрѣ участвуютъ одни епископы, но церковь есть общество, и устранять кого-либо изъ этого общества невозможно“ (Прот. М. Горчаковъ. Церковныя Вѣдомости, 1906, No 5).

zorganizowaną i w żelazne karby ujętą klasę, konsekwentnie wypływa wyłączność prawa duchowieństwa, a właściwie episkopatu, z biskupem rzymskim na czele, do sprawowania rządów nad kościołem. Prawosławna teoria natomiast, w założeniu swem nie absolutystyczna, lecz soborowa, zajmuje zgoła przeciwne stanowisko wobec zagadnienia władzy w kościele. W kościele prawosławnym osoby duchowne są nie tylko wykonawcami boskiego przeznaczenia kościoła, lecz i reprezentantami religijnej świadomości gromady — owego ciała kościoła, o którym mówią w swem orędziu patriarchowie wschodni i od którego — przez akt wyboru — są upelnomocnieni. Laicy zaś, stając się członkami kościoła prawosławnego, otrzymują pewne, wypływające z podstaw nauki dogmatycznej kościoła prawosławnego prawa i obowiązki, których praktycznym wcieleniem są różne postacie soborowości. Dlatego też udział wiernych w rozstrzyganiu spraw kościoła prawosławnego jest prawnie uzasadniony, gdyż wypływa z podstaw i ducha prawosławnej nauki. Udział w soborze, jako jeden z zasadniczych przejawów soborowości, jest elementarnem prawem laika prawosławnego.

Instytucja soboru jest najcharakterystyczniejszym przejawem zasady soborowości, jest poniekąd tej zasady esencją. Słusznie więc uważane są sobory za akty życia kościelnego, w których winni uczestniczyć wszyscy członkowie organizmu kościelnego: biskupi, kler, laicy. Sobór, rzecze Tertuljan, jest przedstawicielstwem całego imienia chrześcijańskiego („*repraesentatio totius nominis christiani*“). Dlatego też z dogmatycznej i kanonicznej nauki kościoła prawosławnego wypływa konieczny wniosek, że głos soboru powinien być głosem całego kościoła, — a więc nie tylko biskupów, lecz i kleru oraz wiernych. Kościół, jako organizm żywy i działający, nie może się rozszczeplić na dwie części: laików i hierarchję, a ta ostatnia znowu — na świecką i zakonną.

GŁOS HIERARCHJI I LAIKÓW NA SOBORACH.

Zagadnienie udziału w soborze wszystkich czynników składowych kościoła jest zasadniczą kwestją doktryny prawosławnej, która nie może być rozstrzygnięta inaczej, jak pozytywnie, w przeciwnym bowiem razie uległaby pogwałceniu sama zasada soborowości — podstawa ustroju kościoła prawosławnego. Głosy, przemawiające za negatywnem rozstrzygnięciem, z punktu widzenia prawosławnego prawa kanonicznego zgoła nieuzasadnione, były powodowane bynajmniej nie zasadniczymi motywami prawnymi,

lecz względami czysto praktycznymi, przedewszystkiem zaś obawami przed tendencją czynnika nie-biskupiego do rozszerzania, a nawet nadużywania swych praw. Obawy te wynikają z niedostatecznego określenia uprawnień poszczególnych grup, składających sobór, czyli że rozwiązanie zagadnienia należy szukać w odpowiedzi na pytanie, jakie prawa przysługują na soborach, w porównaniu z biskupami, klerowi i czynnikowi świeckiemu. Pytanie to, poza swem znaczeniem bezpośrednim, łączy się z zagadnieniem natury ogólniejszej, które się da sformułować w sposób następujący: w czym i jak ma się przejawiać w realnych warunkach życia kościelnego pojmowana w świetle prawosławnej doktryny zasada soborowości. Wiąże się z tem zadanie formalnego i praktycznego określenia wzajemnego stosunku hierarchji i wiernych — tych dwóch czynników, z których się składa jedyny organizm kościoła.

Pierwszem pytaniem, jakie się tu nasuwa, jest kwestja doradczego czy też rozstrzygającego głosu kleru i laików na soborach.

Na soborach pierwszych wieków chrześcijaństwa, jak również — cokolwiek później — na soborach powszechnych nie powstawało wcale zagadnienie różnicy między głosami doradcami a rozstrzygającymi poszczególnych, na soborach tych reprezentowanych, grup. O kwestji tej, jak i o szeregu innych spraw, związanych z konstytucją soborów, decydowała praktyka i tradycja danego kościoła krajowego. W szczególności (ut infra) w kościele ukraińskim tendencja rozwojowa szła wyraźnie w kierunku przyznania prawa głosu rozstrzygającego wszystkim członkom soboru. Pytanie, czy niektóre grupy posiadają na soborze prawo głosu rozstrzygającego, czy też tylko doradczego, zostało postawione w formie zasadniczej na Zebraniu Przedsoborowem kościoła rosyjskiego w latach 1906—7, którego I sekcja po długiej i gorącej dyskusji wypowiedziała się większością głosów (12 przeciwko 7) za udzieleniem klerowi i czynnikowi świeckiemu jedynie głosu doradczego.

Niemożność zaczerpnięcia w tym względzie określonych wskazań z pierwszych wieków chrześcijaństwa, a raczej niejasność pierwotnej praktyki chrześcijańskiej, nie stwarza podstawy do rozstrzygnięcia tej sprawy *a priori* negatywnie dla wszystkich późniejszych epok i dla wszystkich kiedyś mających powstać kościołów krajowych, bez względu na historyczne warunki ich istnienia i, co najważniejsze, na kompleks spraw, które z biegiem czasu stają się przedmiotem obrad soborów. Kwestja prawa głosu na soborach w naszych zwłaszcza czasach i warunkach nabiera szczególnego znaczenia, i takie lub inne jej załatwienie zaważy na przyszłych losach kościoła. Podstawą praw czynnika świeckiego — szczególnie, o ile chodzi o kościół

prawosławny w Polsce — jest tradycyjna dbałość społeczności kościelnej o dobro kościoła, podczas gdy poglądy zwolenników ograniczenia praw tej społeczności wywodzą się nie z czego innego, jak z nieufności — w kościele rosyjskim również tradycyjnej — do działalności społecznej wogóle, a zwłaszcza, gdy dotyczy ona dziedziny kościoła.

Otóż jedynie właściwą drogę do rozwiązania tego zagadnienia wskazuje nam rozbiór zasad dogmatyczno-kanonicznych nauki prawosławnej. Jak już miałem sposobność zaznaczyć, istnieją dwie zasadnicze i przez kanony ustalone kategorie spraw, podlegających rozstrzygnięciu przez sobory, a mianowicie: kwestje dyscypliny kościelnej i kwestje wiary (37 kan. ap.; VII, 6).

Należące do pierwszej kategorii sprawy dyscypliny, sprawy kanoniczne, z natury swej nie mogą podlegać wyłącznej kompetencji biskupów. Nie są to przecież sprawy ducha, związane z sakramentalnem posłannictwem stanu biskupiego, lecz kwestje w najszerszem tego słowa znaczeniu administracyjne, do których rozstrzygania w równej mierze są powołani kler i wierni z tytułu swej przynależności do społeczności kościelnej, która nakłada na swych członków pewne prawa i obowiązki. Nie konkretyzując zakresu spraw, podlegających kompetencji kleru i czynnika świeckiego na soborze i poza soborem, ograniczę się w formie ogólnej do stwierdzenia, że chodzi tu o sprawy ładu i dyscypliny w kościele, sprawy stosunków międzykościelnych i kościelno-cywilnych oraz kwestje gospodarcze, jak niemniej o sprawy, wynikające z prawnych stosunków społeczności kościelnej, i w końcu sprawy, obchodzące wiernych, jako obywateli danego państwa. Skoro ci sami obywatele rozstrzygają pewne sprawy w świeckich instytucjach parlamentarnych i społecznych, niesłusznem byłoby pozbawianie ich głosu przy rozstrzygniętych samych spraw na soborach¹⁾.

¹⁾ Obfitą argumentację w tym względzie zawierają opinie zwierzchności diecezjalnych, będące odpowiedzią na ankietę synodu rosyjskiego, rozpiętą w latach 1905—1906 w związku z zamierzonym zwołaniem krajowego soboru kościoła rosyjskiego. Komisja diecezjalna archangielskiej pisała więc: „Въ виду болѣ прочнаго единенія церкви учащей—всѣхъ архипастырей между собою, желательно дать рѣшающій голосъ и представителямъ клира, а въ вопросахъ административныхъ и церковно-практическихъ (но отнюдь не въ вопросахъ, касающихся вѣры, богослуженія и церковной дисциплины) предоставить рѣшающій голосъ — наравнѣ съ епископами и духовенствомъ (клиромъ) — и мірянамъ“. Analogiczną opinię wypowiada oloniecki konsystorz duchowny: „Въ виду современныхъ нуждъ церковной жизни и всѣми сознаанной потребности обновленія ея, при убѣжденіи, что эта жизнь создается общими усиліями всѣхъ вѣрующихъ, что для своего успѣха она требуетъ большихъ и мелкихъ услугъ и что только дружная работа всѣхъ членовъ церкви можетъ явить міру ея величіе, жизненность и мировое значеніе, — признано необходимымъ, чтобы епископы собора непремѣнно предоставили духовенству и мірянамъ право голоса при рѣшеніи всѣхъ вопросовъ, касающихся церковнаго управленія — въ предѣлахъ церковно-правительственной власти; въ вопросахъ же ученія, богослуженія и пастырства, гдѣ проявляются полномочія священной власти по воздѣйствию исключительно на духовный міръ каждаго отдѣльнаго члена церкви, рѣшаю-

Do drugiej kategorii spraw, będących przedmiotem obrad soborów, należą sprawy wiary.

Prawdy podstawowe wiary — dogmaty — należą do zakresu kompetencji soborów powszechnych, nie mogą zatem być rozstrzygane przez sobory krajowe. Jednakowoż i te ostatnie do pewnego stopnia mogą się zajmować kwestjami wiary, co prawda nie z zasadniczego punktu widzenia, lecz tylko w płaszczyźnie wniosków, wypływających z tych lub innych uznanych doktryn dogmatycznych w stosunku do nowych pytań, wyłaniających się w świadomości współczesnej społeczności kościelnej.

Do zasadniczego rozstrzygnięcia na soborach powszechnych kwestyj dogmatycznych kompetentni są ci, którzy odziedziczyli po apostołach władzy nauczania, t. j. biskupi, czyli, mówiąc ściślej, episkopat, jako całość. Lecz i w tych sprawach czynnik nie-biskupi, t. j. kler i laicy, nie jest pozbawiony prawa wypowiedzenia swych myśli, a nawet pewnego oddziaływania praktycznego. Jak mówi apostoł: „Ale choćbyśmy i my, albo anioł z nieba opowiadał wam Ewangelię mimo tej, którąśmy wam opowiadali, niech będzie przeklęty“ (Gal., I, 8).

To też klerycy i laicy często przeciwstawiali się herezjom swych biskupów, i to nietylko poszczególnych jednostek, lecz i całych soborów. Dzieje kościoła wypadki takie notują zarówno w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa jak i w dobie ikonoklazmu. Miały one miejsce i na Ukrainie w okresie realizacji zamysłów unijnych, kiedy to kler i wierni podnieśli głos protestu przeciwko zmianom dogmatycznym, wprowadzanym przez większość episkopatu z metropolitą na czele. Nie kto inny, jak klerycy i laicy, uzasadniał w ówczesnej literaturze polemicznej podstawy prawosławnej dogmatyki i w obronie jej czystości występował. Na soborze brze-

щее значение должно быть предоставлено голосу епископовъ и клира“. Opinie doradczych organów diecezjalnych dzielają i biskupi: „При односторонности представительства на церковномъ соборѣ можетъ быть не принята во внимание вся полнота нуждъ церкви, — пишетъ бискупъ псковскій — въ силу чрезвычайнаго разнообразія нуждъ церковныхъ, кои по себѣ должны имѣть возможно болѣе разнообразныхъ своихъ выразителей. Такими, кромѣ епископовъ, являются прежде всего представители блага духовенства, ближайшіе и непосредственные пастыри церковнаго стада; они и могутъ представить богатый и цѣнный матеріалъ для соборныхъ сужденій о дѣйствительныхъ нуждахъ церкви. Также справедливымъ и желательнымъ представляется присутствіе на соборахъ и вѣрныхъ мірянъ“. Те саму myśl wypowiada arcybiskup Sergiusz: „Апостолы имѣли всѣ права на безусловное довѣріе своей первенствующей пасты и пользовались имъ; однако, когда „у эллинистовъ произошелъ ропотъ“, апостолы, нимало не колеблясь предоставили „попеченіе о столахъ“ избраннымъ отъ церкви діаконамъ. На будущемъ же соборѣ вопросъ „о столахъ“, т. е. о распредѣленіи церковныхъ суммъ и контролѣ надъ ними, и будетъ однимъ изъ главныхъ... Тѣмъ болѣе, слѣдовательно, оснований не оставлять безъ вниманія вполне корректнаго и естественнаго желанія лучшихъ людей имѣть свой голосъ въ дѣлахъ церковныхъ, отъ которыхъ цѣлыхъ два столѣтія они были въ сторонѣ“ (Архіепископъ Сергій. О составѣ ожидаемаго чрезвычайнаго помѣстнаго собора русской церкви).

skim klerycy i laicy przy udziale zaledwie dwóch biskupów powzięli, wbrew większości episkopatu, decyzję o niezmienności dogmatycznego stanowiska kościoła prawosławnego. Patrijarchowie Wschodu zaś w uroczystej formie udzielili swej sankcji temu aktowi kleru i czynnika świeckiego.

W zasadzie więc biskupi, ściślej episkopat, jako całość, powołani są do rozstrzygania kwestyj dogmatycznych. Lecz stróżami czystości prawosławnej nauki dogmatycznej są nie tylko hierarchowie, lecz i wierni, „lud“, ciało kościoła w rozumieniu znanego orędzia patriarchów. Czynniki ten występuje w chwilach, gdy w ziemskich kolejach losu kościoła zachodzą okoliczności niezwykle, gdy czynniki, mocą dziedzictwa apostołskiego powołane do nauczania, nauczają wbrew Ewangelji. W warunkach normalnych uchwał kleru i czynnika świeckiego, bez udziału episkopatu powziętych, nawet gdyby miały formę aktu soborowego, nie można uważać za głos soboru, gdyż nie może być soboru bez episkopatu, jako kierowniczego organu ciała kościelnego. Zarówno okoliczności zewnętrzne tego typu jak i wynikające z nich akty społeczności wiernych mają charakter zgola wyjątkowy, rewolucyjny — że użyjemy tak świeckiego określenia w zastosowaniu do rzeczy kościelnych — i, ileż wykraczają poza normy działań kanoniczne, muszą tu być jedynie nadmienione, jako mające *de facto* miejsce w pewnych specjalnych warunkach.

Co się zaś tyczy rozstrzygania na soborach kwestyj, związanych z zewnętrzną stroną religii, lecz wypływających z jej treści dogmatycznej, byłoby równie niesłusznem wyjmowanie ich z kompetencji czynnika świeckiego, a tem bardziej kleru, jak pozbawionem podstaw kanoniczno-prawnych usuwanie tych grup od ustanowionej przez kościół współpracy z biskupami w zakresie głoszenia nauki wiary, nabożeństwa i zarządu nad kościołem. Do spraw tego rodzaju należałyby obecnie: ścisły i przystępny wykład zasad wiary prawosławnej w porównaniu z dogmatami innych wyznań, wykład nauki kościelnej o wierze a ateizmie, nauce a religji, wolności sumienia, stosunku kościoła do państwa, używaniu języka ojczystego w Piśmie Św. i nabożeństwie i t. p. Kwestje powyższe wymagają bowiem, według wyrażenia św. Cyprjana „wspólnej rady“ (*commune consilium*).

W graniach powyższej kompetencyjnej klasyfikacji spraw, rozstrzyganych przez sobory, każda z podstawowych grup organizacji kościelnej, a więc biskupi, kler i czynnik świecki, — pisze prof. T. Miszczenko — „bierze udział w uchwałach soborowych, „według miary jej“ (Efez., IV, 16), to znaczy z różnemi, a nie różnemi, prawami i w różny sposób. Negowanie tej różnicy równałoby

się odrzucaniu hierarchji kościelnej, tymczasem na soborze biskup pozostaje biskupem, kleryk — klerykiem, laik — laikiem, i każdy działa w myśl udzielonego mu pełnomocnictwa do rozstrzygnięcia o sprawach kościoła. Skala wahań jest bardzo szeroka: od rozstrzygnięcia spraw wyłącznie przez hierarchję do zupełnego zrównania laików z biskupami w zakresie prawa do głosu (jak to ma miejsce w dzisiejszym kościele konstantynopolitańskim). Jednakże, podobnie jak sprawy, należące do kompetencji biskupów, winny być rozstrzygane w zakresie działania zarządu biskupiego, a sprawy czysto świeckie — przez władze świeckie, tak w naturze rzeczy leży, by sprawy, wymagające, według wyrażenia św. Cyprjana, „wspólnej rady“ (commune consilium) należały do kompetencji soboru. Są to sprawy, w których nie tylko są zainteresowani, lecz i mogą brać udział wszyscy członkowie kościoła — hierarchja i lud — każdy „według miary jego“. Biskupi, jako zwierzchność kościoła, pełnią przytem funkcje kierownicze. Że taką w dziejach kościoła była zazwyczaj struktura soborów, świadczy między innymi forma zewnętrzna uchwał soborowych, rozpoczynających się od słów: „biskupi uchwalają za radą i zgodą kleru i wiernych“.

We wspomnianych powyżej opiniach biskupów rosyjskich spotykamy i bardziej radykalne zapatrywania na pozytywne znaczenie głosu kleru i czynnika świeckiego na soborach. I tak, biskup połtański pisał: „Представителямъ клира, монашества и мірянъ желательно предоставить право рѣшающаго голоса на соборѣ. Основанія для сего: во 1-хъ, предположенный соборъ — не вселенскій, на которомъ вырабатываются догматическія опредѣленія, а помѣстный для рѣшенія церковно-практическихъ вопросовъ; во 2-хъ, практика соборовъ русской церкви допускала участіе архимандритовъ и протопоповъ именно съ правомъ рѣшающаго голоса, какъ показываютъ ихъ подписи подъ опредѣленіями соборовъ; въ 3-хъ, практическія соображенія говорятъ за рѣшающій голосъ и не епископовъ: а) бѣлое духовенство несетъ на себѣ все тяготы приходской жизни, оно болѣе знаетъ приходскую жизнь, чѣмъ высшая іерархія; б) сектанты постоянно указываютъ на рознь, существующую въ православной церкви между паствою и пастырями; лишать бѣлое духовенство и мірянъ права рѣшающаго голоса значило бы какъ бы подтверждать эту рознь (Отзывы II, str. 307).¹⁾

¹⁾ Myśl identyczną co do treści, aczkolwiek w formie mniej kategorycznej, wypowiada arcybiskup finlandzki Sergjusz: „Для предстоящаго исключительнаго собора весьма важно, чтобы все его участники собрались во-едино, чтобы они лучше могли познакомиться съ своимъ взаимнымъ настроеніемъ, со взглядами, нуждами и желаніями различныхъ группъ и мѣстностей. Поэтому на соборѣ не нужно было бы и вопросовъ вѣры и чисто каноническихъ (исключая, конечно, напр., суда надъ кѣмъ-либо и т. п.) изымать изъ обсуждения мірянъ

РЕЦЕПЦЯ УХВАЛ СОБОРОВЫХ.

Спеціальны характер władzy kościelnej, zwłaszcza gdy chodzi o władzę prawodawczą, czyni dla niej koniecznym szczególnie liczenie się z głoseм чинника świeckiego на соборах. Cechy tej władzy są nie tyle formalne, ile przede wszystkim religijno-moralne. Idealny stosunek biskupów do kleru wypływa z nauki apostoła Piotra: „Paście trzodeę Bożą, która jest między wami, doglądając jej nie poniewolnie, ale dobrowolnie“, t. zn. nie będąc panami nad klerem (I Piotr, V, 1—3). Dlatego warunkiem niezbędnym ważności aktów władzy kościelnej jest ich wewnętrzne przyjęcie przez członków kościoła. Współczesne formalne definicje głosu doradczego czy też rozstrzygającego nie dadzą się w tej płaszczyźnie zastosować do odpowiedzi на pytanie, jaką być powinna rola kleru i чинника świeckiego на соборах. Гłos doradczy np. w dzisiejszym rozumieniu tego terminu do niczego nie obowiązuje władzy, która może sprawy rozstrzygnąć tak czy inaczej, według własnego tylko uznania. W praktyce zaś соборów bez zgody z opinią kleru i чинника świeckiego, aczkolwiek гłos owych grup nie może być uznany за rozstrzygający w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, nie mogła zapaść żadna uchwała.¹⁾ Dla tego, by собор stał się wyrazicielem woli całego kościoła, by jego uchwały zostały przyjęte z zupełnym zaufaniem, weszły w życie i nabrały istotnej i czynnej ważności, nie wystarcza samego tylko formalnego aktu głosowania. Uchwały собору o tyle tylko stają się prawomocne, o ile następuje ich recepcja w świadomości członków kościoła, stanowiących jego ciało. Jest więc rzeczą konieczną, by „decyzje собору były przyjęte przez cały kler i lud kościoła. Ostatni ten warunek szczególnie jest ważny z tego względu, że dotyczy całości kościoła i, świadcząc o jednomyślnym uznaniu i świętości uchwał соборовых, przenosi je zarazem z dziedziny teorii do życia kościoła i czyni wspólną własnością

и клира, если такие вопросы будут предложены собору. Будущий чрезвычайный собор по своему составу долженъ быть одинъ и засѣданія его общія для всѣхъ участниковъ, при чемъ всѣ послѣдніе имѣютъ одинаковое право участія въ обсужденіи и рѣшеніи, безъ различія степеней и званій. Если бы дѣло дошло до голосованія (что конечно, предлагается лишь въ исключительныхъ случаяхъ и по прямому требованію собора), то отъ подачи голоса устраниются лишь люди, явившіеся на соборъ по собственной инициативѣ, а не по должности и не по избранію отъ епархій. Въ дѣлахъ вѣры и вообще догматико-каноническаго характера... достаточно одного голоса, будетъ ли онъ исходить отъ епископа или просто мірянина, чтобы признать протестъ состоявшимся и дѣло передать епископамъ. Такой порядокъ сохранять основной канонической принципъ, — постановленія въ концѣ концовъ дѣлаются епископами или прямо, когда дѣло передается ихъ исключительному суду, или же ихъ согласіемъ съ постановленіемъ общаго собора“ (III, str. 282—3).

¹⁾ „Качественное различіе голосовъ не сознавалось въ то время ясно и не было формулировано, но епископы руководились на соборѣ здравымъ тактомъ, который никогда не позволилъ бы имъ рѣзко разойтись съ мнѣніемъ большинства присутствующихъ на соборѣ клириковъ и мірянъ и принять рѣшеніе, не соответствующее желаніямъ своихъ пасомыхъ“ (Богословскій Вѣстникъ, 1906. No 2, str. 271).

wszystkich jego członków bez względu na stanowisko, zajmowane w kościelnym organizmie.” (Еп. Никодим Милаш, *Церквено право*). Realnym warunkiem ważności postanowień kościelnych jest zgoda, która przyjmowała konkretną formę aprobaty, potwierdzenia — ze strony gromady, t. j. kleru i laików. Postanowienia te w razie niedotrzymania powyższego warunku nie mogą być aktem *calego* kościoła. „Np. niektóre uchwały soborów — pisze wyżej wymieniony teoretyk prawa kanonicznego — mogą być jednogłośnie przyjęte przez wszystkich zebranych na soborze zwierzchników kościołów, a mimo to, jeżeli nie zostały zaaprobowane przez cały kler i lud, nie mają charakteru powszechności, jak nie mogą być uważane za powszechne sobory, które je uchwały. Historia zna nietylko sobory heretyckie w rodzaju tego, który uchwalił pół-arjański symbol wiary, lecz i takie, których akty zawierają więcej podpisów biskupów, niż liczą ich akty V soboru powszechnego, nie mówiąc już o soborach, których uchwały sankcjonowane były przez patriarchów i cesarza. Jednakże wszystkie te sobory nie zostały uznane za powszechne dla tej jedynie przyczyny, że lud wierzący uchwał tych soborów nie miał za prawdziwy głos kościoła”. Mamy przed sobą charakterystyczną cechę soborowego ustroju kościoła. — konieczność recepcji postanowień soboru ze strony społeczności kościelnej.¹⁾

¹⁾ Обсуждать вопрос о томъ, имѣли ли или нѣтъ міряне въ древнее время, если они присутствовали на соборахъ, право голоса въ новѣйшемъ смыслѣ слова, было бы... своего рода анахронизмомъ. На соборахъ тогда не довольствовались простымъ лишь большинствомъ голосовъ, но стремились достигнуть такъ или иначе единогласія. Для присутствовавшихъ на нихъ мірянъ было достаточно, если они вліяли болѣе или менѣе на исходъ рѣшенія. Епископы высказывали по окончаніи соборныхъ разсужденій свои мнѣнія именно, какъ представители пасомыхъ. Затѣмъ обычно общее рѣшеніе утверждалось чрезъ восклицанія присутствующихъ, чрезъ что устранялись послѣдніе слѣды оппозиціи. Наконецъ, это рѣшеніе было подписываемо епископами или ихъ делегатами; но подпись была лишь засвидѣтельствованіемъ сдѣланнаго постановленія и не означала подачи голоса. Подпись императора должна была давать рѣшенію собора лишь силу гражданскаго закона. Однако, если соборы и состояли большей частью изъ епископовъ, и послѣднимъ принадлежало право рѣшающаго голоса, — ихъ рѣшеніе необходимо предполагало хотя бы безмолвное согласіе съ ними всего прочаго состава церкви, и клира, и мірянъ, и только въ такомъ случаѣ оказывалось дѣйствительнымъ. Этимъ согласіемъ въ концѣ концовъ опредѣлялось значеніе и вселенскихъ соборовъ. Но вообще активное по возможности участіе въ церковной жизни всѣхъ ея членовъ, безъ уничтоженія отличія отъ мірянъ и полномочій клира съ епископомъ во главѣ, требуется самымъ понятіемъ о церкви, какъ активномъ организмѣ. И, если хотя бы послѣдующее и безмолвное согласіе клира и мірянъ всегда безусловно необходимо для соборовъ епископовъ, то при условіяхъ настоящаго времени, когда епископы въ гораздо меньшей степени, чѣмъ прежде, могутъ быть признаны представителями своей паствы, тѣмъ болѣе цѣлесообразнымъ было бы совмѣстное обсужденіе церковныхъ дѣлъ на соборахъ съ представителями отъ клира и мірянъ. Церковная жизнь чрезъ это могла бы быть приближена до нѣкоторой степени къ идеалу апостольскихъ временъ, обязательность котораго въ теоріи не можетъ быть оспариваема, какія бы препятствія ни встрѣчало на дѣлѣ его осуществленіе въ послѣдующія времена. Вопросъ можетъ быть единственно лишь о наилучшемъ способѣ организаціи собора съ участіемъ духовныхъ лицъ ни епископскаго сана и мірянъ примѣнительно къ современнымъ условіямъ” (проф. Бриллиантовъ, *Отъ звы*, III, str. 102).

Zasada recepcji postanowień soborowych jest niczem innym, jak konsekwencją nauki dogmatycznej kościoła prawosławnego, który nie uznaje nieomyślności biskupiej, uważając nieomyślność, a, co za tem idzie, i prawo głosu decydującego, za swój nieodłączny atrybut. Nieomyślnym jest kościół tylko jako całość, i tem właśnie różni się doktryna prawosławna od rzymsko-katolickiej, co logicznie wypływa z różnicy poglądów obydwu wyznań na rolę hierarchji.

Niezbędność przyjęcia przez wiernych postanowień soborowych przejawia się na każdym kroku w dziejach soborów, modyfikacjom zaś ulegają jedynie formy, w których wyrażała się zgoda lub niezgoda ludu. Do biskupów należały uchwalenie postanowienia i jego definicja, jako zgodnego z wolą Bożą, do ludu zaś — recepcja, czyli stwierdzenie, że zdanie biskupów jest istotnie wyrazem woli Boga. Sam w sobie sobór nie posiada władzy narzucania swej decyzji, jako wyrazu woli Bożej. Stąd wynika, że faktyczne wejście w życie każdego postanowienia soborowego uzależnione jest od recepcji kościelnej i o tyle tylko staje się ważnem, o ile recepcja nastąpiła. W okresie, poprzedzającym sobory powszechne, kościoły naogół nie wychodziły poza ścisłe granice pewnych miejscowości, i dlatego gminy wielkich miast, w których odbywały się sobory, dokonywały recepcji postanowień soborowych, które tem samem nabierały mocy obowiązującej dla danej prowincji. Wierni, obecni na soborze, przez okrzyki wyrażali zgodę na oznajmiane im uchwały. Lecz zgoda ta nie była czczą formalnością. „Na każdym soborze — pisze prof. Gidulanow — obowiązywała obecność gminy chrześcijańskiej (laików) wraz ze swym klerem, decyzja samych bowiem biskupów pozbawiona była wszelkiego znaczenia prawnego (kanonicznego). Wszystko zależało od recepcji (aprobaty), gdyż recepcja danej uchwały ze strony gminy miejskiej (laików) była warunkiem, od którego zależało jej przyjęcie przez cały okręg kościelny... Bez udziału gminy w osobie jej przedstawicieli na soborze nie mogły być powzięte autorytatywne uchwały w jakichkolwiek bądź sprawach ogólniejszej natury, a więc dotyczących praktyki, dyscypliny, sądownictwa, zwłaszcza zaś złożenia z urzędu biskupów i przyjęcia zpowrotem do kościoła wykluczonych jego członków. Nie były rozstrzygane bez uchwały gminy kościelnej nawet kwestje dogmatyczne — i tu bowiem, nawet na soborach powszechnych, decydowała aprobata ludu“.

Strona zewnętrzna soborów powszechnych niczem się nie różniła od reszty soborów; cała różnica polega na tem, że ich postanowienia uzyskiwały aprobatę kościoła, jako całości. I naodwrot, niektóre sobory, które ze względu na swój skład i sposób zwołania

miały być powszechnymi (a soborów takich było nie mniej niż siedem), mimo to charakteru powszechności nie uzyskały, gdyż nie zostały zaaprobowane przez społeczność kościelną. Z drugiej zaś strony, nie wszystkie sobory powszechne odznaczały się znaczną liczbą członków-biskupów. Pierwszy liczy 318 „ojców“, a drugi zaledwie 150; natomiast sobór efezki 440 r., pod którego aktami figuruje daleko większa ilość podpisów biskupich, przeszedł do historii z przydomkiem „zbójeckiego“; podobny los spotkał sobór konstantynopolitański 754 r. Jak wynika z powyższego, każdy sobór, tak powszechny, jak i krajowy zależny był od recepcji jego postanowień przez obecny na obradach lud. Stąd też wypływa rola ludu w obdarzeniu aktów soborowych mocą prawną, która stała się zarazem źródłem zwierzchniej władzy kościelnej cesarza bizantyńskiego, jako tego, który przejął władzę czynnika świeckiego — ludu.

W soborach powszechnych, które obejmowały całe cesarstwo rzymskie, uczestniczyli z jednej strony biskupi całego obszaru imperjum, a z drugiej — laicy z cesarzem, jako przedstawicielem czynnika świeckiego całego państwa, na czele. Ważność uchwał biskupów była, jak i dawniej, uzależniona od ich recepcji. Nie było natomiast grupy, reprezentującej wiernych całego państwa. Czynniki świeckie kościoła całego cesarstwa rzymskiego reprezentowała bowiem instytucja, uosabiająca państwo, a mianowicie — cesarz. „Udział czynnika świeckiego w soborach powszechnych miał charakter państwowy, a nie społeczny. Cesarzowie bizantyńscy, uznający siebie za zwierzchników czynnika świeckiego w kościele powszechnym, przejęli całokształt praw i obowiązków świeckiej grupy soboru: oni nie tylko się troszczyli o zewnętrzne bezpieczeństwo soboru i brali udział w obradach soboru bądź osobiście, bądź za pośrednictwem swych komisarzy, lecz i sankcjonowali przez swą aprobatę postanowienia soborowe, nadając im moc obowiązującą ustaw państwowych“ (T. Miszczenko). Na tej to podstawie drugi sobór powszechny prosił cesarza Teodozjusza I o „zatwierdzenie postanowień soboru, abyś Ty (Teodozjusz I), który zaszczyciłeś kościół zwołującym nas orędziem, swem zatwierdzeniem zamknął nasze obrady“. Oznacza to, że cesarz w oczach chrześcijan stał się reprezentantem czynnika świeckiego w kościele, uzyskując przez to samo prawo recepcji postanowień soborowych (Gidulanow). Prawo to automatycznie przechodziło na władców innych państw prawosławnych. Tak się rzecz miała w Bułgarii, Serbji i, w najwyższym stopniu, w Moskwie.

Na Ukrainie, gdzie po utracie niepodległego bytu państwowego monarcha był inowiercą, do atrybucji jego nie należało reprezento-

wanie czynnika świeckiego w kościele. Fakt przynależności monarchy do wyznania nieprawosławnego stwarzał dla kościoła prawosławnego na Ukrainie w zakresie wzajemnego stosunku czynników składowych społeczności kościelnej sytuację analogiczną do tej, w której się znajdował kościół chrześcijański, zanim nastąpiło jego uznanie przez państwo. Dzięki temu czynnik społeczny mógł tu oddziaływać na życie kościoła, a społeczności kościelnej przywrócone zostały prawa, posiadane za czasów starochrześcijańskich, w tej liczbie i prawo recepcji. Po poddaniu zaś kościoła ukraińskiego pod władzę carów i patriarchów moskiewskich zostaje i tu wprowadzony system bizantyńskomoskiewski. System ten w b. imperjum rosyjskiem, jak niegdyś w Bizancjum, istniał nie tylko siłą faktu, lecz i jako norma prawna. Cesarz rosyjski był zarazem — według praw zasadniczych imperjum — głową kościoła, a rosyjscy teoretycy prawa kanonicznego nie szczędzili wysiłków, by to jego stanowisko w sposób naukowy uzasadnić.¹⁾ Cesarz sprawował więc rzeczywistą władzę w kościele rosyjskim i — *eo ipso* — posiadał prawo recepcji w stosunku do uchwał niedoszłego zresztą soboru.

Po rewolucji i odrodzeniu niepodległej Polski kościół prawosławny w państwie polskiem zajął w sprawach czysto kościelnych stanowisko, uzasadnione przez starożytnie tradycje chrześcijańskie, a zarazem i czynnik społeczny powraca do dawnego — starochrześcijańskiego i staroukraińskiego — znaczenia. W tych oto warunkach społeczność kościelna staje się owem ciałem kościoła-stróża wiary, o którym piszą w swym liście pasterskim patriarchowie wschodni, — i odzyskuje tradycyjne prawo recepcji kościelnej.

Samych więc tylko głosów i podpisów biskupów nie wystarcza, by nadać postanowieniom soborów cech trwałości. Potrzeba dla tego jeszcze jednomyślnego echa w świadomości wiernych. Ze zgody między obydwoma czynnikami — klerem i wiernymi — powstaje *zbiorowy, rozstrzygający głos społeczności kościelnej*, w którym kościół prawosławny widzi niezbędny warunek „trwałości“ dekretu soborowego („zdało się“ według Dziejów Apostolskich; „*nec firmum potest esse decretum*“ św. Cyprjana; słowa św. Atanazego o „ludzie, wyrażającym swą wolę“; „lud — nosiciel pobożności“ w orędziu patriarchów wschodnich). Myśl o konieczności tej zgody przewija się, jak nić przewodnia, przez całą historję dok-

¹⁾ „Высшая правительственная власть... в русской православной церкви принадлежит самодержавному императору. Этот принцип, выраженный ясно в основных законах российской империи (по новому изд. 1906 г. ст. 63 — 65), есть последовательный вывод из всей истории развития церковного устройства, как на греческом востоке, так и в нашем отечестве. Верховная власть русского императора содержит в себе и государственную, и церковную власть“ (Н. Суворовъ. Учебникъ церковнаго права, стр. 210)

tryny prawosławnej. W praktyce zasada ta znajdowała wyraz w tem, że a) biskupi nie uchwalali żadnego postanowienia dopóty, dopóki nie było stwierdzone, iż ma ono za sobą większość soboru, b) w wypadkach, gdy ta lub inna grupa była zbyt słabo reprezentowana na soborze, autorytatywność postanowień w sprawach większej wagi była uzależniona od ich recepcji przez odnośne czynniki, i c) żadne postanowienie nie mogło się stać kanonicznie ważnem wbrew woli kleru i laików (przykład: sobór brzeski), nawet jeżeli się je wprowadzało w życie pod przymusem. Prawo ludu wierzącego do „obrony pobożności“ było niejednokrotnie w dziejach kościoła głównem uzasadnieniem działalności obrońców prawosławia, jak naprzykład w Bizancjum w czasach, gdy większość biskupów stała po stronie heretyków — arjan lub ikonoklastów (T. Miszczenko). Historia kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej Polskiej również dostarcza przykładów, ilustrujących tę zasadę, i to nietylko w przeszłości, lecz poczęści i w terażniejszości, — że wspomnę losy nie soborowego, lecz synodalnego postanowienia o zmianie kalendarza juljańskiego na gregorjański.

Postanowienie soboru — to jednomyślna uchwała wszystkich jego członków. Według natchnionego określenia św. Ambrożego medjolańskiego kościół — to wspólne prawo dla wszystkich. To też nie mogą mieć mocy decyzji wszechkościelnej postanowienia soborowe, w których powzięciu nie brał udziału „sam lud“, „stróż pobożności“, stanowiący „ciało kościoła“. „Najdoskonalszy sobór — czytamy w „Apokrysis“ — nie jest trybunałem samych tylko biskupów“. Negacja roli kleru i czynnika świeckiego doprowadziłaby do wytworzenia różnicy między biskupami a resztą członków kościoła, zważające samo pojęcie i znaczenie kościoła: ciało Chrystusowe, które przecież nie z jednego członka się składa, byłoby wówczas potraktowane tak, jakgdyby było samą głową czy też okiem (prof. J. Swietłow).

Abstrahując od rozważań prawnych — o czem mówiliśmy wyżej, — ustalenie powyższych tez negatywnej natury prowadzi do pewnych wniosków praktycznych w związku z obecną sytuacją kościoła i religji wogóle, zmuszającą do liczenia się z nakazami chwili. Społeczeństwo dzisiejsze, uparcie broniące swych praw na odcinku politycznym i społecznym, tem zazdrośniej strzec będzie niewątpliwych, bo prawosławną tradycją soborowości uświęconych, a zatem z natury swej również społecznie zabarwionych przywilejów w dziedzinie kościelno-religijnej. W takich okolicznościach powoływanie się na literę kanonów (które zresztą, jak widzieliśmy, nie dają podstaw do eliminowania czynnika społecznego) połączone

z niezrozumieniem ducha i zasad ustrojowych kościoła prawosławnego, równałoby się przecedzaniu komara i pomijaniu najistotniejszych i najgłębszych interesów kościoła.

Jeden z najbardziej wnikliwych arcybiskupów b. kościoła rosyjskiego, biskup mohylowski Mitrofan, wypowiedział na ten temat szereg wielce cennych myśli, nawołując między innymi do liczenia się z prawami i potrzebami społeczności kościelnej. Oby głos ten brzmiał, jak ostrzeżenie dla wszystkich dziś istniejących kościołów prawosławnych.¹⁾

BRACHTWA.

Najbardziej typowym przejawem czynnika soborowego w społeczności kościelnej były i do dziś dnia pozostały bractwa.

Początki organizacyj typu bractw gubią się w zaraniu dziejów chrześcijaństwa.²⁾ Najwyższą fazę ich rozwoju obserwujemy na Ukrainie i Białorusi, gdzie wyrosły zapewne z podstawowej formy ustrojowej życia społecznego — gromady. Po przyjęciu chrześcijaństwa świątynia staje się ośrodkiem, skupiającym wokół siebie siły społeczne. W wyniku tego procesu krystalizacji powstaje parafja — jednostka społeczna o nastawieniu moralno-religijnem (А. Папковъ. *Древне-русскій приходъ*). Na tym oto gruncie kościelnym rozwija się na Rusi w drodze stopniowej ewolucji starożytny zwyczaj, polegający na odbywaniu zebrań niedzielnych i świątecznych i samoopodatkowaniu się w pieniądzach i naturze; część uzbieranych składek była przeznaczona na zakup świec i ofiary na kościół, część na poczęstunek z miodem i piwem, a reszta na

¹⁾ „Что касается канонѡвъ, то послѣдніе не могутъ быть разсматриваемы и понимаемы внѣ фактовъ исторіи церкви, сопровождавшихъ самое составленіе канонѡвъ. Между тѣмъ, свидѣтельства древнихъ церковныхъ писателей и факты церковной исторіи, успѣвши сдѣлаться уже общеизвѣстными, говорятъ о неизмѣнномъ присутствованіи не только на помѣстныхъ, но даже и на вселенскихъ соборахъ, до VII включительно, вмѣстѣ съ епископами „сановниковъ“, „множества монаховъ и др. духовныхъ лицъ...“ Если участіе въ соборѣ клира и мірянъ канонамъ не противно, то, по условіямъ современной жизни паствы русской церкви, оно болѣе чѣмъ своевременно. При сильно возбужденномъ нынѣ во всѣхъ классахъ русскаго народа стремленіи къ общественности и самоуправленію, клерикальный принципъ можетъ повести къ тому, что не только наша интеллигенція, на половину уже отторгнувшаяся отъ церкви, но и тѣ еще православные русскіе слои, которые не потеряли связи съ церковью, охотнѣе будутъ искать удовлетворенія своимъ религіознымъ потребностямъ въ разнаго рода сектантскихъ обществахъ съ ихъ широкимъ самоуправленіемъ и компактной организаціей, чѣмъ въ изолирующей ихъ отъ себя церкви“ (Отъ звы, I).

²⁾ „Ich początki sięgają czasów najdawniejszych; wiążą się one z agapami pierwszych stuleci chrześcijaństwa, kiedy, jeśli nie istniały bractwa w obecnej postaci, to w każdym bądź razie zaznaczała się wspólna akcja wielu w jednym kierunku dla zaspokojenia wspólnych potrzeb. Z biegiem czasu gminy te rozwijały się i stawały się liczniejsze, szczególnie przy niepomysłnych dla kościoła okolicznościach, gdy wierni przychodzili z pomocą hierarchji dla współdziałania w osiągnięciu pewnych celów kościelnych... W wieku IV zarodki bractwa dostrzegamy w tak zwanem *ἀσχητήριον*, którego członkowie dbali o chrześcijański pogrzeb umarłych“ (biskup Nikodem Milasz).

cele dobroczynne. Na ziemiach moskiewskich zwyczaj ten zanikł wraz z innymi przejawami życia społecznego, w miarę tego, jak centralizm państwowy i kościelny, połączony z supremacją państwa nad kościołem, paraliżował rozwój czynnika społecznego. Na Ukrainie natomiast z tych zarodków wyrosły stałe związki — bractwa, oparte organizacyjnie o ustrój cechowy warstwy kupiecko-przemysłowej, rządzące się własnymi statutami. Ze względu na cel i ustrój były to organizacje natury mieszanej — religijno-cechowej. Bractwa dbały o potrzeby świątyń i szpitali parafjalnych, grzebały zmarłych, opiekowały się ubogimi, a w określone dni świąteczne urządzały zebrania towarzyskie, połączone z poczęstunkiem, na których omawiano sprawy prywatne i mile spędzano czas na pogawędkach. Taki ogólnoludzki lub ogólnoreligijny charakter bractw podkreśla najlepiej fakt, że członkami bractw mogli być inowiercy, i to nawet duchowni. Przed połową XVI stulecia bractwa nie były jeszcze liczne: spotykamy je zaledwie w większych miastach, we Lwowie i Wilnie; w drugiej połowie XVI wieku powstają one w mniejszych miastach, a nawet miasteczkach (zachował się np. statut bractwa miasteczka Wiszni 1563 r.), a na początku wieku następnego rozpowszechniają się po całej Ukrainie i Białorusi.

Rozrost bractw spowodowany był w pierwszym rzędzie sytuacją wewnętrzną kościoła ukraińskiego, który przeżywał właśnie okres upadku, spotęgowanego nadużyciami hierarchji, poniżeniem kleru i obojętnością szlachty ukraińskiej na sprawy swego kościoła. Potrzeba było zwartej organizacji całej społeczności kościelnej, by móc skutecznie bronić interesów zarówno miejscowych świątyń parafjalnych, jak i całego ukraińskiego kościoła prawosławnego. Stąd wynikła myśl o reformie bractw w kierunku ich przystosowania do nowych, szerszych celów. Pierwsze staje na tę drogę bractwo lwowskie, które, korzystając z przejazdu przez Ukrainę patriarchy antjochijskiego Joachima, przedłożyło mu nowy statut bractwa, który posłużył za wzór dla innych bractw. Nowy statut bractwa lwowskiego (stary nie zachował się do naszych czasów) ma wiele cech wspólnych z dawnymi statutami innych bractw, jak np. lwowskiego bractwa przy cerkwi św. Mikołaja na krakowskim przedmieściu (zatwierdzony w 1544 r. przez biskupa Makarjusza Tuczapskiego), lwowskiego bractwa Zwiastowania (1542 r.) i wiszeńskiego bractwa Świętej Trójcy (1563 r.). Wykazuje to chociażby porównanie poszczególnych punktów nowego statutu z pierwszymi dwoma z wyżej wymienionych: w obydwu wypadkach wpisowe wynosi 6 groszy; członkami mogą być ludzie wszelkiego

stanu; wszyscy członkowie obowiązani są do odprowadzenia zmarłego brata do miejsca ostatniego spoczynku; kto tego nie uczyni, nie usprawiedliwiwszy swej nieobecności, zapłaci funt wosku kary. Wiele jest też wspólnego w wewnętrznym regulaminie bractw. Oto najważniejsze z administracyjno-organizacyjnych postanowień statutu. Miejscowi członkowie bractwa obowiązani są raz na cztery tygodnie uczęszczać na zebrania i płacić każdorazowo po pół grosza. Raz do roku dokonywany jest z pośród braci obiór czterech starszych, mających zarządzać sprawami bractwa i składać w końcu roku sprawozdanie ze swej działalności i stanu kasy. Skarbiec bractwa musi się znajdować w posiadaniu najstarszego z braci, a klucz — u najmłodszego wiekiem. Nieusprawiedliwiona odmowa od urzędu starszeństwa karana jest grzywną trzech „bezmianów“ wosku. Różne przewinienia (obraza brata, nieprzybycie na zebranie lub pogrzeb) karane były bądź grzywną w postaci pewnej ilości („kamień“, funt, „bezmian“ wosku), bądź siedzeniem na dzwonnicy. Członkowie bractw byli obowiązani do zachowywania tajemnicy obrad. Starsi bracia „честн ради“ ponoszą za swe wykroczenia karę podwójną lub potrójną w stosunku do młodszych towarzyszy. Członkowie bractw podlegają sądowi, wybranemu z własnego grona i zbierającemu się w czasie miesięcznych zgromadzeń. Kto odmówi podporządkowania się wyrokowi, zostaje po 4 tygodniach przez proboszcza wykluczony z kościoła. Nawet sam biskup nie jest mocen udzielić mu błogosławieństwa, dopóki oporny nie ukorzy się przed bractwem; kto solidaryzuje się z wykluczonym członkiem bractwa, ulegnie takiejże karze. Członkom, których nawiedzi choroba lub nędza, udziela bractwo pomocy materialnej. Na zgromadzeniach bracia spędzają czas na czytaniu św. ksiąg lub skromnej pogawędce. Każdy z braci wpisuje imiona swych krewnych do księgi bractwa, a proboszcz cerkwi Uspieńskiej odczytuje je na jutrzni i niesporach według rytuału w święto zmarłych i w czasie wielkiego postu. Dwa razy do roku odprawiane są liturgje na intencję całego bractwa, jedna za żywych, druga za umarłych — „заздоровная и памятная“.

W tym zreformowanym statucie występują jednakże pewne, dotąd nieznanne, cechy. Nowy statut nie ogranicza działalności bractwa do celów religijno-filantropijnych, lecz nadaje mu charakter instytucji ogólnokościelnej, służącej interesom kościoła ukraińskiego, jako całości. Odpowiednio do tego bractwo zatracą swój dotychczasowy nawpół cechowy charakter i staje się związkiem wszechstanowym, do którego należą bez różnicy płci i mieszczenie, i szlachta, i ludzie pospolicci, i wogóle „люде всякого стану, якъ тутешние, такъ и сторонние“. Nie wyrzekając się dotychczasowych

celów natury dobroczynnej (opieka nad kościołami i szpitalami, wspieranie ubogich i pokrzywdzonych przez los), bractwa za najważniejsze swe zadanie uważają zakładanie i utrzymywanie drukarni, wychowanie młodzieży, przygotowywanie uczonych i umiejętności obrońców wiary i wydawanie niezbędnych dla tego książek. W celu uzgodnienia działalności wszystkich bractw tworzy się związek bractw pod przewodnictwem bractwa lwowskiego, które uzyskuje nawet prawo pewnej kontroli nad innymi bractwami.

Bractwo staje się w ten sposób nowym czynnikiem kościelno-społecznym i w zależności od nowych swych celów i dla ich osiągnięcia uzyskuje nowe prawa, przewidziane w statucie. Do bractwa należało sądownictwo kościelne nad członkami, połączone nawet z prawem wykluczenia winnego z kościoła za pośrednictwem swego kapłana, poczem już ani protopop, ani biskup nie mogli wykluczonemu udzielić błogosławieństwa, dopóki nie ukorzy się przed bractwem. Kompetencja bractwa sięgała nawet osób duchownych i świeckich, nie będących jego członkami, a mianowicie: 1) „gdy członkowie bractwa spostrzegą lub dosłyszą, że przy jakiegokolwiek cerkwi w mieście swoim lub obcem żyją nie według prawa świeccy lub duchowni — protopopi, popi, diakonowie lub słudzy kościelni, powinni przestrzec ich ustnie lub na piśmie, a jeśli ci nie przestaną, zawiadomić biskupa“; 2) w podobny sposób „każde inne prawnie założone bractwo jest obowiązane do nadzoru nad życiem kapłanów i świeckich zarówno swego miasta jak i sąsiednich miast i wsi i, dostrzegłszy pogwałcenie prawa, nie zatajać, lecz zawiadamiać biskupa“; 3) „jeżeli biskup poszedł wbrew prawu prawdy i począł rządzić kościołem nie według kanonów św. apostołów i ojców kościoła, skłaniając pobożnych do nieprawdy i popierając wrogów prawa, niech wszyscy stawią opór takiemu biskupowi jako wrogowi prawdy“. W celu zabezpieczenia członków bractwa od zemsty i prześladowań ze strony sądu biskupiego został uchwalony przepis, zabraniający członkowi bractwa, pozwanemu przez sąd biskupi, stawiania na pozew, dopóki razem z nim nie stawi się bractwo: wówczas członkowie bractwa mają w obecności biskupa zbadać oskarżenie i sprawować sąd według kanonów św. ojców kościoła. Statut mieści także artykuł następujący: „Prawu temu, któreśmy dali na wieczne pokolenia, biskup nie może się ani sprzeciwiać, ani przeciwstawiać jakichkolwiek praw, nabytych od królestwa ziemskiego, lecz musi mu być posłuszny bez najmniejszego sporu. A gdyby mu się ktoś sprzeciwił i prawo duchowne pogwałcił, czy to będzie arcybiskup, czy biskup, czy pop, czy który z książąt lub

ludzi pospolitych, niech spocznie na nim klątwa wszystkich czterech patriarchów ekumenicznych“.

Zreformowany statut bractwa lwowskiego po raz pierwszy potwierdza takie prerogatywy ludzi świeckich i staje się wzorem dla innych bractw. Wśląd za bractwem lwowskiem nowy statut przyjęły bractwa wileńskie, przemyskie, mińskie, mohylowskie, słuckie i wiele pomniejszych, jak np. drahowińskie, rohatyńskie i inne. Cokolwiek później powstały bractwa kijowskie i łuckie. Niebawem powstaje na całej Ukrainie gęsta sieć bractw wiejskich, fundujących również — za przykładem miast — szkoły i szpitale.

Organizacje kościelno-społeczne, jakimi były bractwa, istotnie nadawały życiu kościelnemu na Ukrainie tradycyjny charakter starochrześcijańskiej soborowości. Była to powszechnie przyjęta tradycja, którą przesiąkali wszyscy członkowie społeczności kościelnej, całkiem niezależnie od prądów zachowawczych lub postępowych, nurtujących społeczeństwo ukraińskie XVI—XVII stuleci. Zwalczał je wyłącznie ówczesny episkopat, nie chcący dopuścić czynnika świeckiego do czynnego udziału w sprawach kościelnych i zaniepokojony wypadkami przekroczenia przez niektóre bractwa przysługujących im praw. Nawet Jan Wyszeński, typ skrajnego konserwatysty, z zasady odrzucającego wszelkie nowatorstwa w kościele, jest autorem bodaj czy nie najpłomienniejszej apologii czynnika świeckiego w sprawach kościelnych, zwłaszcza o ile chodzi o bractwa i ich członków. Bractwom w istocie nie zbywało na energii, gdy wchodziło w grę dobro kościoła.¹⁾ Ścisły związek między

¹⁾ Oto oryginalny tekst pisma, wystosowanego przez bractwo lwowskie do członków soboru brzeskiego: „Боголюбзнии честнии отцы, православия наставницы, учителя и предстатели, иже вселенския церкви строители и стражи наши, — со всіми, иже по чину святыня о Дусъ Святомъ сошедшимся во градъ Великій Берести, со благочестивымъ и христілюбивымъ во святомъ крещеніи нареченномъ Василии Константине Константиновиче, княжатемъ Острожскимъ, начальнѣйшимъ воеводою матери градовомъ Киева, маршалкомъ земли волынское, старостою Владимера и прочая, со вельможными и благородными паны и всіми благочестивыми христіаны! Мы убогие — о Христі братство — послалимы отъ братства нашего на той Берестийский соборъ, отъ старшихъ братии нашихъ: (наступеje wyliczenie nazwisk), а отъ младшихъ: зпѣв wyliczenie nazwisk), давши имъ зуполную мощь, абы во всемъ церковномъ предании восточная вселенския Церкве крѣпко и неподвижно стояли нѣ въ чемъ не отлучаючися послушенства и власти вселенскаго патриархи Константинопольского, якъ есмы ся съ початку вѣры... видимому Пастыру Сыну челоуѣческому прилучилисмя и члонкомъ тѣла Его сталисмя, и якъ Христой голова наша телесная стался, такъ мы тѣломъ Его сталисмя, и якъ Тѣло Его правдиве поживаемъ и Кровь Его пиемъ, такъ тѣло и кровь свою за Него офѣруемъ, и якъ онъ за насъ Кровь Свою проливалъ и плотию умиралъ и душу Свою положилъ, такъ и мы о Немъ и за Него готови есмо всегда умирати и душу свою положити, нѣгды не отступаючи... але при единомъ кафолицкомъ т. ест соборной и апостольской церкви, ведлугъ визнания вѣры со всіми благочестивыми христіаны стоимо, и тѣло и душу свою при истинѣ покладаемо конечно. Што и писанемъ симъ нашимъ ствержаемо и печать всего церковного братства нашего на листь сей прикладаемо и посполитымъ титуломъ церковнымъ нашимъ подписуемся“ (Архивъ Юго-Западной Россіи, cz. 1, t. X).

wszystkimi czynnikami organizmu kościelnego, zawdzięczający swe istnienie czynnemu udziałowi społeczeństwa w życiu kościoła, był dla kościoła ukraińskiego źródłem wielkiej potęgi duchowej. Niestety, w burzliwym okresie walk religijnych na przełomie XVI i XVII stulecia te zdrowe podstawy ustroju soborowego nie mogły się rozwinąć drogą normalnej ewolucji, gdyż okoliczności zewnętrzne rozwój ten nadmiernie przyspieszały, wnosząc doń zarazem zarodki rozkładu. Do tych okoliczności w pierwszym rzędzie zaliczyć należy udział w ruchu brackim czynnika obcego w osobach patriarchów wschodnich, którzy, aczkolwiek odegrali w dziejach ówczesnego kościoła ukraińskiego rolę naogół dodatnią, jednakże popełnili błąd, brzemienny w następstwa, wyjmując członków bractw z pod jurysdykcji biskupiej i doprowadzając w ten sposób do zaognienia konfliktów między episkopatem a bractwami. Konflikty te wpłynęły nawet w znacznym stopniu na decyzję niektórych biskupów w chwili przejścia na unję, w której widzieli jedyne wyjście z wytworzonej dla siebie sytuacji. Fakty te dawały wrogom prawosławia, w rodzaju znanego renegata Kasjana Sakowicza, powód do stawiania zarzutu, jakoby w kościele prawosławnym „non clerus populum, sed populus clericum dirigit“. Po większej części były jednakże te zarzuty niczem innym, jak tendencyjną przesadą polemiczną. Bractwa, z takim zasobem energii broniące interesów kościoła prawosławnego, doskonale rozumiały rolę i potrzebę autorytetu hierarchji biskupiej, dbały o to, by hierarchja stała na poziomie, odpowiadającym jej wysokiemu dostojęństwu, lecz odmawiały posłuchu przedstawicielom hierarchji, gdy ci niemoralnem postępowaniem lub niestałością przekonań religijnych swe stanowisko na szwank wystawiali. I chociaż biskupi prawosławni walczyli z nadmiernymi pretensjami do władzy bractw ówczesnych, mimo to uznawali ich doniosły i dodatni wpływ na sprawy kościelne.¹⁾

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

PRAWO WYBORCZE SPOŁECZNOŚCI KOŚCIELNEJ.

ZASADA WYBORU W KOŚCIELE.

Do najbardziej typowych form soborowości należy prawo osób świeckich do wyboru kandydatów na godności duchowne.

Zasada obieralności stanowisk kościelnych wypływa z ducha kościoła prawosławnego, z ducha soborowości. Obieralność ma tu doniosłe znaczenie nie tylko formalnie prawne, lecz i moralne. Dla laików, obowiązanych do współpracy dla dobra kościoła pod przewodnictwem hierarchji, niema prostszej drogi do spełnienia tego obowiązku nad obiór własnych pasterzy, w ten bowiem sposób powołani zostają do kapłaństwa ludzie, najbardziej odpowiadający swym zadaniom, osiągniętą zostaje ścisła więź duchowa między hierarchją a ludem wiernych, a ustrój kościoła zbliża się do ideału. Usunięcie czynnika świeckiego od udziału w obiorze pasterza nie da się pogodzić z prawosławnym pojęciem kościoła, w którym wszyscy bez wyjątku wierni są żywymi członkami ciała Chrystusowego.

Echo starodawnej tradycji udziału ludu w obiorze kapłanów znajdujemy w rytuale sakramentu kapłaństwa. Okrzyk diakona: „ПОВЕЛИИ“, i „ПОВЕЛИТЕ“ jest niczem innym, jak tradycyjnym wezwaniem ludu do udziału w mającym nastąpić akcie. Gdy biskup w najuroczystszej chwili obrzędu wymawia sakramentalne: *ἄξιος*, słowo to powtarza za biskupem kler, a niegdyś powtarzał lud, potwierdzając w ten sposób swą ocenę kwalifikacyj kandydata.¹⁾ Wskazuje to zarówno na istnienie samego prawa jak i na dawne formy udziału ludu w obiorze kandydatów na stanowiska kościelne, zgodne z kanonami i tradycjami kościoła. Zasada obieralności i sposób obsadzania stanowisk duchownych są więc w kościele głęboko zakorzenione. Kapłanów i biskupów obierały gminy, co było formą kononicznej wspólnoty wyborców z nowoobranym pasterzem. I w wypadku obsadzenia stanowiska z pominięciem wyboru gmina miała jednakże możność udzielenia swej aprobaty bodaj przed samym aktem wyświęcenia.

Udział laików w wyborze kandydatów do stanu kapłańskiego ma jednakże pewne granice. Przez wybór kandydata daje się świadectwo jego kwalifikacjom, poleca się go zwierzchności kościelnej

¹⁾ Ślady dawnego trybu uzyskania aprobaty gminy kościelnej dla osoby kandydata do stanu kapłańskiego znajdujemy w zniekształconej formie w artykule rosyjskiego statutu konsystorza duchownych (Уставъ Духовныхъ Консисторій), nakazującym przesyłanie do konsystorza odnośnych aktów: „для собиранія свѣдѣній о мѣстѣ и лицѣ, такъ и для прочаго, по существу и обстоятельствомъ сихъ дѣлъ, производства“.

i wyraża zarazem życzenia, by on właśnie objął dane stanowisko. Głos wiernych ma w tym wypadku znaczenie nie decydujące, lecz doradcze, podyktowane troską o dobro kościoła, tak że biskup (albo biskupi) nie jest w zasadzie związany faktem wyboru. Do biskupa należy dokonanie sakramentu kapłaństwa, za który ponosi on odpowiedzialność („ręk na nikogo zbyt prędko nie wkładaj“ — I Tym., V, 22). „Prawo wyborcze ludu jest różnem od praw hierarchji. Do ludu należy w ścisłem tego słowa znaczeniu desygnowanie kandydata, do hierarchji zaś — zatwierdzenie wyboru i wyniesienie danej osoby na tę lub inną godność kapłańską; lub odwrotnie: hierarchja proponuje kandydata, a lud wypowiada o nim swą opinię i udziela lub odmawia mu swej aprobaty. Do ludu należy więc *votum consultativum*, *testimoniale* i wogóle *consensus*, lecz nigdy żaden kanon nie pozbawiał ludu prawa udziału w wyborze swej hierarchji“ (biskup Nikodem Miłasz).

PRAKTYKA WYBORCZA W DOBIE STAROCHRZEŚCIJAŃSKIEJ I BIZANTYŃSKIEJ.

Prawo laików do obioru kandydatów na stanowiska kościelne opiera się w pierwszym rzędzie na przykładzie kościoła apostołskiego. Wybór apostoła na miejsce, opróżnione po Judaszu Iskariocie, zostaje dokonany nie władzą samych tylko apostołów, lecz sposobem soborowym — na zgromadzeniu, w którym uczestniczą wszyscy wierni (Dzieje Apost., I, 15—26). Pismo Św. podaje przebieg wyborów: po zwołaniu przez apostołów całej gminy jerozolimskiej apostoł Piotr wyjaśnia cel zgromadzenia, gmina wystawia dwóch kandydatów, a apostołowie po modlitwie rzucają los, który pada na Mateusza, i wyświęcają go. W analogiczny sposób dokonano wyboru pierwszych siedmiu diakonów (Dzieje Apost., VI, 2—6): apostołowie zwołują „mnóstwo uczniów“, proponują zgromadzeniu ustanowienie diakonstwa i podają do wiadomości kwalifikacje, wymagane od kandydatów na to stanowisko; lud ze swej strony propozycję apostołów przyjmuje i wybiera kandydatów. W podobny sposób opisane jest (Dzieje Apost., XIII, 1—3) powołanie Barnabasa i Saula do pełnienia szczególnej misji w kościele. Akt ten miał miejsce przy udziale całej grupy proroków i nauczycieli gminy antjochijskiej: „tedy, poszcząc i modląc się i wkładając na nich (Barnabasa i Saula) ręce, odprawiali ich“ na wyznaczoną misję.

Powyższe przykłady posiadają wyjątkowe znaczenie kościelno-kanoniczne, jako zaczerpnięte z praktyki apostołskiej i potwier-

dzone przez autorytet Pisma Św.¹⁾. W sposób niedwuznaczny podkreślają to i ojcowie kościoła, którzy w tychże faktach szukali uzasadnienia dla swojej praktyki: „Dlaczego (apostoł Piotr) nie od siebie prosił Chrystusa o danie mu kogokolwiek na miejsce Judasza? — pyta św. Jan Złotousty. — Albo dlaczego apostołowie nie wybierają sami od siebie? Ależ spójrz, jak Piotr czyni wszystko za wspólną zgodą i nie rozporządza wszystkim samowolnie, jak zwierzchnik. I nie powiedział poprostu: na miejsce Judasza wybieramy takiego a takiego; lecz uważaj, jak rozpoczyna swe przemówienie“. Poszanowania głosu wiernych dopatruje się w przykładzie apostołskim i św. Cyprjan kartagiński. „Wiemy — pisze — że jest ustanowione przez Boga („de divina auctoritate descendere“), by kapłan obierany był w obecności całego ludu, w obliczu wszystkich, a jego godność i właściwość były potwierdzone przez świadectwo lub wyrok publiczny. Tak w księdze Liczb Pan rozkazuje Mojżeszowi postawić kapłana przed ludem, czyli poucza i wskazuje, że mianowanie kapłana nie inaczej powinno się odbywać, jak z wiedzą obecnego ludu, ażeby obecni mogli ujawnić przestępstwa złych i ogłosić o zasługach cnotliwych, a mianowanie było w ten sposób sprawiedliwe i prawomocne, jako oparte na wspólnem głosowaniu („suffragio“) i osądzie („iudicio“). To samo w nauce Bożej widzimy i później; w Dziejach Apostolskich czytamy, że Piotr, skoro zaszła potrzeba mianowania biskupa („ordinando episcopo“), zwrócił się z przemówieniem do ludu: „Powstawszy Piotr w pośrodku uczniów, rzekł... a był lud wespół („turba in uno“)“. Tegoż, jak widzimy, przestrzegali apostołowie przy mianowaniu nietylko biskupów i kapłanów, lecz diakonów, o czem piszą Dzieje: „a tak oni dwunastu, zwoławszy mnóstwo uczniów, rzekli...“ (Dzieje Apost., VI, 2). Tak baczenie i roztropnie dokonano tej sprawy na zgromadzeniu całego ludu, ażeby nikt niegodny nie stanął do służby ołtarzowi lub na miejsce święte. Dlatego należy przestrzegać i pilnować tego, co ma podstawę w podaniu Bożem i zwyczaju apostołskim („de traditione divina et apostolica observatione“), co się też przestrzega tak u nas, jak i we wszystkich krajach“. Z tego wynika, że normy kanoniczne, sformułowane przez ojców kościoła, jako przykłady i dezyderata, obowiązywały i faktycznie. Św. Klemens za normę, ustanowioną już przez apostołów, uważa udział w wyborze całej gminy czy też

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

kościola. Tertuljan pisze, że w gminach chrześcijańskich władzę sprawują mężowie, którzy zaszczytu tego dostąpili nie przez pieniądze, lecz przez świadectwo ogólne („testimonio“). Św. Ambroży, zwracając się do ludu, powiada: „wyście ojcowie moi — włożyliście bowiem na mnie kapłaństwo“.¹⁾

Rola czynnika społecznego w wyborze członków hierarchii szczególnie się uwypukla przy obsadzaniu stanowiska biskupa. Wyboru dokonywano głosami kleru i ludu miasta, nad którym dany biskup miał objąć władzę. Dla prawomocności wyboru koniecznym było desygnowanie biskupa przez zgromadzenie i zatwierdzenie przez lud.

Procedura wyboru została ustalona już przed soborami powszechnymi. Św. Cyprjan pisał: „Należy przestrzegać tego, co z podania Bożego i przykładu apostołskiego praktykuje się u nas niemal we wszystkich prowincjach, by biskup był obierany w obecności ludu („deligatur plebe praesente“)..., co i u was, jak widzimy, miało miejsce przy mianowaniu brata naszego Sabina, albowiem położono nań ręce po głosowaniu wszystkich braci i po osądzie biskupów („de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum iudicio“). Konkretnie przepisy, dotyczące sposobu wyboru biskupa, zawierają kanony apostołskie: „Na biskupa wyświęcać tego, kto nienaganny, obrany przez cały lud, jak najlepszy. Gdy zostanie wyznaczony i zatwierdzony, lud, zebrany w dzień Pański z prezbiterami i obecnymi biskupami, niech da zgodę. Najstarszy zaś ze wszystkich niech zapyta prezbiterów i lud, czy jest to ten, kogo proszą na zwierzchnika, a gdy powiedzą, że tak, niech ponownie zapyta, czy wszyscy poświadczają, iż jest godzien tego wielkiego i wybitnego urzędu. Gdy wszyscy pospołu naprawdę, a nie z uprzedniego rozmysłu poświadczą, że jest takim, niech zapytają wszystkich o znak zgody, i skoro tylko go dadzą, niech zamilkną. Gdy nastąpi cisza, jeden z pierwszych biskupów wspólnie z innymi wyświęca go.“²⁾

Praktykę tę obserwujemy, poczynając od IV stulecia. Zostaje ona zarazem uzupełniona szczegółowymi przepisami i ostatecznie ustalona ze względu na nieprawidłowości, które się zdarzały przy obiorze biskupów. Z przepisów tych niektóre dotyczą biskupów, inne — laików.

Role biskupów kanony (I, 4 i 6; sob. antjoch., 16, 19, 23) określają jak następuje. W soborze, który ma mianować bi-

¹⁾ Э. Мищенко. О составѣ всероссійскаго собора. — Выборы (Богословская Энциклопедія, III). Cf. кан. 7 Теодора, бискупа александрыискаго.

²⁾ Biskup Nikodem Milasz. Церквено право.

skupa, biorą udział w miarę możności wszyscy biskupi prowincji i obowiązkowo — metropolita. Do wyłącznej kompetencji biskupów należały tylko dwa końcowe momenty aktu mianowania: zatwierdzenie wybranego kandydata (*κατάστασις*) i wyświęcenie (*χειροτονία*); wyboru zaś kandydata dokonywali nie sami tylko biskupi, lecz wspólnie z klerem i wiernymi,¹⁾ jak to szczególnie wyraźnie widzimy z przebiegu wyboru św. Atanazego na katedrę aleksandryjską. Wrogowie postawili mu zarzut, jakoby został on wybrany przez samych tylko biskupów bez udziału ludu. W odpowiedzi ogłoszone zostaje orędzie do wszystkich kościołów, stwierdzające, iż na soborze, który obrał Atanazego, było obecne mnóstwo ludu i że wyświęcenie miało miejsce zgodnie z wolą tegoż ludu. „Mówią — czytamy w orędiu — jakoby po zgonie biskupa Aleksandra niektórzy ludzie, i to nieliczni, przypomnieli sobie Atanazego, i został on w tajemnicy, w miejscu ukrytem, wyświęcony przez sześciu czy siedmiu biskupów. Pisali to ludzie, nie wahający się pisać wszelkiej nieprawdy. Lecz świadkami jesteśmy zarówno my jak miasto i cała diecezja, że całe mnóstwo mieszkańców, wszyscy, należący do kościoła powszechnego, zebrali się razem i jednomyślnie, jakgdyby będąc w jednym cielem, wołali i wzywali, żądając, by biskupem kościoła został Atanazy, i publicznie wznosili o to modły do Chrystusa przez wiele dni i nocy, zaklinając nas, byśmy to uczynili, nie opuszczając świątyni i nam nie pozwalając jej opuścić.“ Charakterystycznym jest, że 16 kanon soboru antjochijskiego, przewidujący złożenie z urzędu biskupa, który bez zgody soboru obejmie władzę nad diecezją, dodaje: „nawet gdyby był obrany przez cały lud“. Zastrzeżenie to dowodzi, że wybór ze strony ludu uważano za poważny argument *na korzyść* danego biskupa. W samej Antjochji, jak mówią świadectwa historyków, wybory biskupów w okresie bliskim soboru dokonywane były przez cały lud. W ten sposób wybrano Euzebjusza. O Eustatjuszu antjochijskim mamy świadectwo bł. Teodorytesa, że wybrali go „biskupi, kapłani i cały, Chrystusa miłujący lud“. Świadectwa o soborowych wyborach biskupów przy udziale laików są bardzo liczne w tym okresie, — wystarczy wymienić Grzegorza Teologa, Jana Złotoustego, Bazylego Wielkiego, papieża Leona Wielkiego, bł. Augustyna, Ambrożego medjolańskiego, Sinezjusza z Ptolemaidy i innych. Kanon 28 soboru chalcedońskiego zezwala na wyświęcenie kandydata, „gdy zostanie uczynione to, co należy, według

¹⁾ „Въ первые вѣка христіанства избраніе на епископство и прочія церковныя степени обыкновенно было дѣломъ всей мѣстной общины, т. е. мірянъ и клира“ (А. Павловъ. Курскъ).

zwyczaju (*κατὰ τὸ ἥθος*) wyboru“, czyli że sobór chalcedoński stwierdza niezbędność wyboru i powołuje się na zwyczaj, jako na źródło przepisów o trybie wyboru (T. Miszczenko)¹⁾.

W końcu IV stulecia udział ludu w wyborach biskupów uległ ograniczeniu. Jak już wspomniano, w okresie soborów powszechnych czynna rola w sprawach kościelnych przypadła w udziale cesarzom, którzy w świetle prawa rzymskiego personifikowali w swej osobie lud, tak że udział cesarza w aktach kościelnych był uważany za równoznaczny z udziałem ludu. Równoległe uwydatnia się tendencja zwierzchności kościelnej do przejęcia sprawy mianowania biskupów wyłącznie w swoje ręce. Ma to miejsce szczególnie w okresie walk religijnych, gdy rządzący episkopat nie szczędzi wysiłków, by obsadzić katedry przez swych stronników. Ułatwiają mu zadanie gorszące zajścia na zgromadzeniach wyborczych, które niejednokrotnie kończyły się bójkami, a nawet przelewem krwi.

Dlatego też „w kościele bizantyńskim coraz to więcej dostrzegamy odchyłeń od zasady obsadzania wyższych stanowisk kościelnych drogą wyboru przez lud“ (A. Лебедевъ. *Объ избрании въ епископскій санъ*), połączonych z naruszeniem kanonicznych przepisów. Prawodawstwo Justynjana zawiera już w tym względzie rozbieżności z kanonami kościelnymi. Nowele Justynjana (123 i 137) zawierają przepis, by czołowi obywatele miasta oraz klerycy wybierali trzech kandydatów na biskupa i przedstawiali ich metropolicie celem zatwierdzenia i wyświęcenia jednego z nich. Parę stuleci później, w X wieku, cesarz Nicefor Fokas sobie przyswaja prawo mianowania biskupów. W XII stuleciu biskupów mianował sobór biskupów bez udziału czynnika świeckiego. Sobór wybierał trzech kandydatów i przedstawiał ich dla ostatecznego wyboru i zatwierdzenia metropolicie, jeżeli chodziło o obiór biskupa, patriarsze, o ile wybierano metropolitę, cesarzowi, gdy był to akt elekcji patriarchy. Radykalna zmiana w sposobie obsadzania stanowisk biskupich nastąpiła, gdy po upadku Bizancjum władza państwowa przeszła w ręce wyznawców innej, niechrześcijańskiej religii.

¹⁾ Na podstawie danych, zaczerpniętych z kanonów soborowych i świadectw historycznych, biskup Nikodem Miłasz odtwarza następujący obraz wyboru biskupa: „Gdy zachodziła potrzeba obsadzenia wakującej katedry biskupiej, odbywało się zebranie ludu, kleru i prowincjonalnych biskupów. Stawiano pytanie, kto jest godzien objąć katedrę, i po wypowiedzeniu przez lud opinii co do poszczególnych osób zebrani biskupi decydowali, kto jest najgodniejszy tego stanowiska, albo też biskupi proponowali swego kandydata, a lud udzielał lub nie udzielał swej aprobaty; po osiągnięciu porozumienia między ludem, klerem a biskupem przedstawiano wybranego kandydata do zatwierdzenia metropolicie prowincji i po uzyskaniu jego zgody wyświęcano nowego biskupa“.

PRAKTYKA WYBORCZA W INNYCH PRAWOSŁAWNYCH KOŚCIOŁACH.

Na dawnej Rusi sposób obsadzania stanowisk kościelnych nie różnił się pierwotnie od zwyczajów, przyjętych w Bizancjum. Po ochrzczeniu Rusi wyboru biskupów dokonywał sobór samych tylko biskupów pod przewodnictwem metropolity i za zgodą wielkiego księcia. Jednakże czasem wybór kandydatów na stanowiska kościelne, a w tej liczbie i biskupie, przechodzi w ręce gminy kościelnej. Weszło w zwyczaj, że kandydata na wakującą katedrę wybierał miejscowy książę wspólnie z innymi przedstawicielami danej gminy kościelnej i wysyłał go w celu wyświęcenia do metropolity kijowskiego. Wybór taki, jako zgodny ze starodawną tradycją kościelną, był uważany za prawomocny¹⁾; uważano natomiast za pogwałcenie praw społeczności kościelnej samodzielne mianowanie biskupa przez metropolitę, — „нѣтъ бо достойно наскакати на святительскій чинъ, — pisze kronikarz, dając wyraz powszechnej opinii swej epoki, — но его же Богъ позоветъ, князь восхоцетъ и людѣ“.

W okresie późniejszym zasada obieralności przy obsadzaniu stanowisk kościelnych ulega znacznemu osłabieniu w tych krajach Europy Wschodniej, w których czynnik społeczny naogół nie przychodził do głosu. W Moskwie mianowanie na stanowiska biskupów zależało od księcia. Katedry biskupie były obsadzane z woli księcia, metropolita zaś wyświęcał kandydata. Lecz i tutaj zasada obieralności nie zanikła ostatecznie, tak że jeszcze w wieku XVI kandydatów wybierali na swych soborach biskupi i przedstawiali do zatwierdzenia carowi.²⁾ Szerokie perspektywy rozwoju zasady obieralności zdawały się otwierać — przed Nowgorodem i Pskowem, lecz podbój miast tych przez Moskwę niebawem położył kres wszelkim poczynaniom w tym kierunku.³⁾

¹⁾ W 32 artykule „Odpowiedzi kanonicznych“ metropolity Jana czytamy: „Иже оучастить епископью свою по земли той, паче кдѣ много народъ и людие и гради, о нѣмъ же се тшание и попечение и намъ любезно мнится се быти; боязньо же; но обаче и первому столнику рускому изволиться и собору страны всея тоя, невозбранно да будеть“. W tekście tym znajdujemy cenną wskazówkę co do porządku ustanawiania nowych katedr biskupich: wymagana jest zgoda księcia kijowskiego („перваго столника“) oraz „сбора страны всея тоя“, przyczem nie ma znaczenia decydującego jakiegoś niewyraźnego zastrzeżenie ze strony metropolity („боязньо же“).

²⁾ „Выборное начало дѣйствовало и въ древней русской церкви до эпохи утверждения московскаго самодержавія, когда избраніе въ архіереи стало дѣломъ высшей церковной іерархіи и государей; но право избранія или, по крайней мѣрѣ, рекомендаціи на священно-служительскія мѣста въ приходскихъ церквахъ и теперь не отнято у прихожанъ (въ единоверческихъ церквахъ иначе и не бываетъ)“. (Павловъ. Курсъ, str. 133).

³⁾ „Типъ новгородскаго владыки, какъ перваго земскаго челоуѣка своей области, успѣлъ выясниться очень опредѣленно: онъ можетъ служить для насъ яснымъ указаніемъ тѣхъ результатовъ, до которыхъ могло бы дойти развитіе іерархіи, если бы имъ не были поставлены преграды со стороны государства и центральной митрополичьей власти“ (П. Знаменскій. Приходское духовенство на Руси).

Gdy w Moskwie, w zgodzie z panującymi tam tendencjami politycznymi, czynnik świecki został usunięty od udziału w wyborach duchowieństwa, na Ukrainie obiór biskupów odbywał się, stosownie do dawnego zwyczaju, przy udziale książąt, bojarów, kleru i całego „людства“ diecezji. Gdy zaś powstała na Ukrainie odrębna metropolja, w ten sam sposób dokonywano wyboru metropolity, z tą jedynie różnicą, że w elekcji brali udział książęta, bojarowie i „людство“ całej metropolji, a nie jednej tylko diecezji. Oto jak się np. odbył ok. 1490 r. wybór metropolity kijowskiego Jonasza Glezny. Gdy po śmierci metropolity Symeona zawakowała katedra metropolitalna, książęta ruscy zwrócili się z prośbą do swego „господаря“, wielkiego księcia litewskiego Kazimierza, by zarządził wybór godnego następcy na tron metropolji kijowskiej i wszech Rusi. Za zgodą w. księcia odbyło się „взыскание многое“ we wszystkich prowincjach W. Księstwa, aż znaleziono męża świętego i wielce uczonego w Piśmie, arcybiskupa połockiego Jonasza. Upatrzony kandydat długo się wzbraniał przyjąć wybór, uważając się za niegodnego urzędu metropolitalnego, i się opierał prośbom książąt, całego duchowieństwa i pospólstwa, aż ustąpił wobec kategorycznego rozkazu w. księcia. Wówczas książęta wysłali do patriarchy konstantynopolitańskiego posłów z hramotą, prosząc go w imieniu „всего сонма сыновъ рускихъ“ o udzielenie swego błogosławieństwa wybrańcowi. Ten porządek wyboru utrzymał się na Ukrainie do końca XVII wieku.¹⁾

Rytuał wyświęcenia biskupa, opisany w starych ukraińskich księgach rytuału biskupiego (*Чинovníкѣ*), zawiera wyraźne ślady obieralności stanowisk biskupich. Gdy diecezja pozostawała bez biskupa, metropolita zwoływał wszystkich biskupów, znajdujących się „подъ нимъ во всемъ предѣлѣ его“ i w obecności wiernych zawiadamiał ich o zawiakowaniu katedry, poczem biskupi wybierali trzech kandydatów, z których jednego metropolita zatwierdzał. W wigilję wyświęcenia

¹⁾ W 1690 r., po śmierci metropolity Gedeona Czetwertyńskiego, odbył się w kijowskiej św. Zofji wybór nowego metropolity. Dane o składzie tego soboru wyborczego zawiera „сборная запись вольнаго избранія кїевскаго митрополита“ i doniesienie hetmana do Moskwy. W soborze brali udział: biskupi, archimandryci i ihumeni — przeorowie klasztorów diecezji kijowskiej i poczęści czernihowskiej; członkowie korporacji akademji kijowskiej; duchowieństwo miasta Kijowa; protopopi kijowskiej diecezji; przedstawiciele ukraińskiej starszyny wojskowej. — Inny urzędowy akt — memorjał patriarchy moskiewskiej — w następujący sposób przedstawia procedurę obsadzenia czernihowskiej katedry diecezjalnej w końcu XVII wieku. Po śmierci arcybiskupa czernihowskiego Teodozjusza Uglickiego „на той вдовствующій престолѣ, по обычаю тоя страны... преосвящ. Варлаамъ, митрополитъ кїевскій и галицкій, и вси духовнаго чина, и онъ гетманъ со всеми мирскаго жительства людьми избраша мужа благочестна, изъ юностныхъ лѣтъ монашествующаго, во искусствѣ добродѣтели и поученіи и проповѣданіи слова божія извѣстнаго и тамо сущимъ людямъ онъ на пользу благонаравіемъ своимъ — черниговскаго пресвятыя Богородицы елецкаго монастыря архимандрита Іоанна“ (Архивъ Юго-Западной Россіи, cz. 1, t. V, str. 436—7).

(chirotonji) odbywało się „великое извѣщеніе“, którego ceremonjał odzwierciedla zwyczajе ówczesnego kościoła ukraińskiego — z wyborami, delegacjami i t. p. „Въ вечерь передь уреченнымъ днемъ рукоположенія“ dla obrzędu „великаго извѣщенія“ wznoszono „горнее мѣсто“. Biskupi, mający dokonać wyświęcenia, zajmowali na niem miejsca, poczem protopop lub inny „изряднѣйшій священникъ или іеромонахъ“ cerkwi katedralnej diecezji, dla której wyświęcano biskupa, z innym kapłanem tejże diecezji wychodzili z ołtarza, a za nimi inni kapłani również tejże diecezji, o ile byli obecni. Delegacja zbliżała się do wzniesienia, na którym stali biskupi, i starszy z pośród nich zapytywał: „Что желаете, чада?“ Protopop odpowiadał: „Да Господь и ваше святительство подасть намъ пастыра“. Biskup: „Есть ли православныя восточныя вѣры истинный содержитель и святѣйшаго константинопольскаго престола послушникъ и истинный инокъ?“ Protopop: „Есть, владыко святыи, истинный исповѣдникъ и содержитель правыя вѣры, благочестія же рачитель и искусный инокъ.“ Biskup: „Что вамъ зрится о немъ благоугодно?“ Protopop: „Кротость, смирение, терпѣніе и иныя добродѣтели, ими же отъ Бога почтень есть.“ Następnie biskup zapytywał po raz ostatni: „Имате ли нань духовнаго собора согласное избраніе, рукописаніемъ и печатми утвержденное? Такожде и мірскаго сословія?“ i po otrzymaniu od protopopa twierdzącej odpowiedzi: „Имамъ“ zarządzał odczytanie aktu: „Да прочтено будеть“. Wówczas jeden z kapłanów odczytywał akt wyboru biskupa, poczem odbywało się właściwe wyświęcenie.

W podobny sposób wybierano kandydatów na inne wyższe urzędy kościelne. W obiorze archimandrytów ławry kijowsko-peczerskiej i innych klasztorów brali udział nietylko zakonnicy, lecz i książęta, bojarowie i „ziemianie“ ziemi kijowskiej. Gramota Zygmunta Starego (1522 r.) nadaje prawo „старцамъ того (kijowsko-peczerskiego) монастыря вмѣстѣ съ князьями, панами и землянами земли Кіевское самимъ обрати себѣ архимандрита“, z tem, że wybór ma być przedstawiony następnie do zatwierdzenia królowi.¹⁾

Tenże system wyborczy obowiązywał w parafjach przy obsadzaniu stanowisk kościelnych, diaków, diakonów i proboszczów, zarówno w miastach jak i po wsiach. W świetle współczesnych dokumentów procedura wyborów parafjalnych przedstawia się, jak

¹⁾ Типовы актъ wyboru Zachаряса Копысте́нського на архимандрытѣ печерського патрз у S. Golubiewa: Митр. П. Могила (II, str. 269—70). Analogiczny акт późniejszej doby — zapis soborowy wolnego wyboru archimandryty ławry kijowsko-peczerskiej Barlaama Jasińskiego na metropolitę kijowskiego (1690 r.): vide: Описание Кіево-Соф. Собора (dod., 121, Nr. 24). Wiele aktów wyboru na stanowisko kapłańskie znajdujemy w miesięczniku Кіевская Старина (1882 r., 5; 1893 r., 11; 1895 r., 11; 1896 r., 4; 1898 r., 1; 1900 r., 5; 1901 r., 1; 1904r., 2; 1905 r., 5).

następuje. Po otrzymaniu wiadomości o opróżnieniu stanowiska w parafji protopop wysyłał tam, jako delegata, kapłana danego okręgu. Delegat po przybyciu na miejsce udawał się do gminy i w porozumieniu z nią wyznaczał dzień wyborów. Wybory odbywały się bardzo uroczyście. Z okolicznych wsi zjeżdżali się goście — duchowni i świeccy — jako świadkowie, doradcy i t. p. Przybywali i kandydaci na duchowne stanowiska — „popowicze“ (synowie kapłanów) i diakowie sąsiednich parafij, wychowankowie akademji kijowskiej, seminarjum perejaślawnego i kolegium charkowskiego, piśmienni ludzie stanu świeckiego — chłopci, mieszczanie, kozacy — i wreszcie kapłani, nie posiadający parafji, t. zw. „dzicy popi“. Wybory odbywały się przed cerkwią. Delegat odczytywał zebrany pismo zwierzchności duchownej, zezwalające na odbycie wyborów, i zapytywał: „кого волите, панове громадо?“. Wówczas ogłaszano nazwiska kandydatów i po przeprowadzeniu dyskusji przystępowano do wyboru. Wybranego gromada proklamowała proboszczem, zbierała dla niego pieniądze na zagospodarowanie się, a jeżeli kandydat nie był jeszcze wyświęcony, dostarczała mu środków na wydatki w katedrze, dawała podwozę i odwoziła do miasta „промуватися на попа“.

Po poddaniu kościoła ukraińskiego pod władzę Moskwy w prawodawstwie kościelnem zaznacza się tendencja do ograniczenia zasady obieralności. Jednakże ustawy pierwszej połowy XVIII wieku naogół liczą się z tradycją. W *Duchownym Reglamencie* („о міреких особах“, р. 8) czytamy: „когда прихожане или помѣщики, которые живутъ въ вотчиннахъ своихъ, изберутъ человѣка къ церкви своей во священники, то должны въ доношеніи своемъ засвидѣтельствовать, что онъ есть человѣкъ житія добраго и неподозрительнаго. А которые помѣщики въ тѣхъ своихъ вотчиннахъ не живутъ, оное свидѣтельство о такихъ людяхъ подавать тѣмъ людямъ и крестьяномъ ихъ“. Synod rosyjski na początku swego istnienia przestrzegał zasady obieralności w zastosowaniu do duchowieństwa parafjalnego na Ukrainie. W związku ze skargami na samowolę biskupów w tym względzie synod wydał nawet w 1735 r. ukaz, zabraniający biskupom naruszania wyborczych praw parafjan.¹⁾

¹⁾ „Понеже извѣстно намъ учинилось, что въ Малой Россіи архіереи въ своихъ епархіяхъ по своей волѣ и соизволенію, подъ образомъ учительныхъ людей, въ города и села владѣльческія, безъ согласія старшинъ и владѣльцевъ и прихожанъ, насильно поповъ и дьяконовъ опредѣляютъ, и тако тѣ попы и дьяконы... вступають въ ссоры не токмо съ прихожанами, но и съ самими старшинами и владѣльцами... того ради указали мы нашему синоду въ Малой Россіи къ кіевскому, черниговскому и переяславскому архіереямъ послать наши указы, чтобы они, по силѣ Духовнаго Регламента, въ города и села безъ согласія прихожанъ поповъ и дьяконовъ насильно не насылали“ (Полное Собрание Законовъ, IX, No 6724).

Wkrótce następują jednakże jedno po drugim zarządzenia, prawa te w dotkliwy sposób uszczuplające. Ukaz 1739 r. zmienia ordynację wyborczą w ten sposób, że parafjanie wybierają 2—3 kandydatów, a biskup mianuje jednego z nich według własnego wyboru. Ukaz 1745 r. poleca mianować na stanowiska kapłańskie wychowañców szkół biskupich, nie czekając na wynik wyborów parafjalnych. Ukaz synodalny 1797 r. kasuje artykuły *Duchownego Reglamentu*, dotyczące wyborów parafjalnych. Podania o przyjęcie na stanowisko mają być odtąd składane „за подписанієм однихъ только желающихъ поступить въ церковно-служительскіе чины, съ приложеніємъ отъ прихожанъ одобреній о честномъ ихъ поведеніи“. Z czasem uznano za zbędne i „одобренія“ parafjan. *Statut Duchownych Konsystorzy* mianowania kapłanów na parafje uzależnia wyłącznie od biskupa.

Mimo formalnych i faktycznych przeszkód, stawianych przez administrację rosyjską, obieralność stanowisk parafjalnych przetrwała na Ukrainie nawet formalnie do połowy XIX wieku, a faktycznie w niektórych zakątkach kraju — aż do upadku caratu. Archiwa konsystorzy duchownych na Ukrainie obfitują w akty wyboru na urzędy parafjalne, datujące przeważnie z XVIII stulecia; w XIX wieku miejsce tych aktów zajmują uchwały („приговоры“) gmin, upoważniające delegatów parafji do udania się do miejscowego biskupa z prośbą o mianowanie ich kandydata, po większej części syna poprzedniego parocha, z rodziny, która przez szereg pokoleń „попувала“ albo „дякувала“ w danej parafji. Biskupi na Ukrainie po większej części uwzględniali tego rodzaju prośby, unikając zaostżenia stosunków w parafjach i kontynuując *de facto* tradycję obieralności.

Oparty na starochrześcijańskich tradycjach soborowości, system obieralności odpowiadał zarazem światopoglądowi ukraińskiego społeczeństwa i gdyby się mógł bez przeszkód rozwijać, byłby przyniósł owoce nieocenione dla kościoła i narodu. Z natury rzeczy bowiem obieralność gwarantowała hierarchji ukraińskiej odpowiedni dobór ludzi, co też miało właśnie na celu „взысканіе многого“ co do osoby kandydata. Z drugiej zaś strony czynny udział społeczeństwa w sprawach kościelnych prowadził w naturalnej konsekwencji do zacieśnienia stosunku między klerem a wiernymi i obudzał w tych ostatnich żywe zainteresowanie dla wszystkiego, co kościoła dotyczyło. „Без сумніву — пише historyk ukraiński Orest Lewicki — в сій щасливій злучі церковно-громадських сил треба почасти шукати джерела тієї внутрішньої твердості, 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 цивілізуючий 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 злучці з громадянством черпала силу й сама українська церква для боротьби проти частих спроб у XV ст. накинути їй флорентійську унію“.

Tem większe znaczenie mieć będzie ta cenna zaleta ustroju soborowego teraz i w przyszłości — w pracy nad odrodzeniem kościoła. Rekonstrukcja starodawnego ustroju soborowego i dostosowanie jego organizacji do potrzeb współczesnych, oto najbardziej palące zadania chwili bieżącej.

Zasada obieralności i wogóle soborowości rozwijała się z reguły bez przeszkód tam, gdzie władza państwowa była inowierczą. Rządy prawosławne natomiast wykazywały tendencję do roztaczania nad kościołem opieki, która z biegiem czasu przyjmowała formy supremacji państwa nad kościołem, połączonej z usunięciem społeczeństwa od wpływu na sprawy kościelne. Zjawisko to występuje z szczególną wyrazistością w Bizancjum i Moskwie; procesy analogiczne dadzą się także zaobserwować w Bułgarji i Serbji. Natomiast w patriarchatach, które były niegdyś w granicach cesarstwa bizantyńskiego, a po jego upadku znalazły się pod niechrześcijańską władzą państwową, oddziaływanie czynnika społecznego jest najsilniejsze. Podobne zjawisko obserwujemy w kościołach autokefalicznych karłowackim, sibińskim i bukowińsko-dalmatyńskim, które przed wojną znajdowały się w granicach monarchji austro-węgierskiej, a więc państwa katolickiego.

Co się tyczy kościoła prawosławnego w Polsce, to jeżeli czynnik społeczny nie doszedł tu jeszcze do głosu, należy to przypisać nieprzewyciężonym dotąd tendencjom, otrzymanym w spadku po b. kościele rosyjskim.

13-ty KANON SOBORU LAODYCEJSKIEGO.

Jako argument formalny przeciwko udziałowi społeczności kościelnej w wyborze kandydatów na urzędy kościelne przytacza się ustawicznie 13-ty kanon soboru laodycejskiego (IV wiek). Wokoło tego kanonu powstała szczególnie namiętna polemika w związku z obradami zebrania przedsoborowego kościoła rosyj-

skiego w latach 1906—1907.¹⁾ Dyskusja ta, narówni z niezależnie od niej prowadzonymi badaniami uczonych, w dostatecznym stopniu wyjaśniła prawdziwą treść omawianego kanonu.

Oto teksty 13-tego kanonu soboru laodycejskiego w różnych redakcjach (podaje je za prof. M. Zaozerskim).

<p>Księga Kormcza:</p> <p>13 пр. Нѣсть епископъ сей, ꙗже мирскими чловѣки избранъ. Не избранъ епископъ, ꙗже мирскими чловѣки избранъ будетъ.</p>	<p>13 пр. Да не будетъ позволяемо сборищу народа избрати ꙗже щихъ произвестися во священство.</p>	<p>„Книга Правиль“:</p> <p>Κανὼν ιγ'. Περὶ τοῦ μὴ τοῖς ὄχλοις ἐπιτρέπειν τὰς ἐκλογὰς ποιεῖσθαι τῶν μελλόντων καθίστασθαι εἰς ἑρατεῖον.</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Zagadnienie obraca się tu głównie wokół znaczenia wyrazu *ὄχλος*, który tendencyjni tłumacze interpretują jako „gmina, gromada“, podczas gdy w rzeczywistości oznacza on zgoła co innego, a mianowicie: „zbiorowisko, tłum“, wogóle wszelkie niezorganizowane zebranie. Właśnie takiemu pozbawionemu organizacji zgromadzeniu zabrania 13-ty kanon wybierać biskupa, bynajmniej zaś nie prawidłowo zebranej gminie lub gromadzie. Wyborcy świeccy powinni stanowić nie przypadkowe zbiorowisko, lecz zorganizowane zgromadzenie kościelne (*ἐκκλησία*) miejscowej gminy. Powinni być „miłującym Chrystusa ludem“ (wyrażenie bł. Teodorytesa), o dodatkich wartościach moralnych i odpowiedniem do tego postępowaniu. Gdyby sobór laodycejski miał na myśli powszechny zakaz udziału laików w wyborze członków hierarchji, niewątpliwie użyłby innego terminu. Jak trafnie wyjaśnia prof. Zaozerskiej, grecki wyraz *λαός*, podobnie jak jego odpowiedniki łacińskie *plebs* i *populus*, oznacza zawsze całość związku narodowego lub politycznego, albo *całą* grupę danego związku, w terminologii kościelnej zaś *całą* grupę świecką, w odróżnieniu od kleru i stanu zakonnego, podczas gdy *ὄχλος* stale oznacza przejściowo i nagle utworzone zbiorowisko lub tłum... Że takie właśnie zbiorowiska mieli na myśli ojcowie soboru laodycejskiego, nie ulega wątpliwości, gdyby bowiem zamierzali wykluczyć z udziału w wyborach stan świecki, użyłby nie wyrazu *ὄχλος*, lecz jednego z terminów: *λαός*, *λαϊκοί* lub *τάγμα λαϊκόν* (słowiański odpowiednik „людіе“: „нѣсть праведно наскакати на святительскій престолъ, но егоже восхоцеть князь и людіе его“). Że w intencji kanonu 13-tego bynajmniej nie leżało pozbawienie laików prawa

¹⁾ Oto ważniejsze artykuły, dotyczące tej polemiki: M. Остроумовъ. Вниманію православнаго общества (Церк. Вѣдомости, 1907, No 2); Е. Барсовъ. Новѣйшіе толковники древнихъ церковныхъ правилъ (ibid., Nr. 4); А. Папковъ. Правило или заголовокъ (ibid., Nr. 21); Н. Заозерскій. Смысль и значеніе г. н. 13 правила лаодикійскаго собора (Богословскій Вѣстникъ, 1907, IV).

udziału w wyborach swych pasterzy, wynika jeszcze z tego, iż zarówno w czasie powstania powyższego przepisu jak i później szereg soborów zabrania biskupom wyświęcania na urzędy kościelne bez zgody i aprobaty ludu. Już w VI stuleciu jedna z nowel Justynjana postanawia, że wyświęcenie ma się odbywać w kościele w obecności całego ludu w tym celu, by umożliwić każdemu członkowi gminy zgłoszenie uzasadnionego sprzeciwu. Zresztą jak wspomniano wyżej, ustawy Justynjana, wydane w dwa stulecia po soborze laodycejskim, mimo że tylko niektórym ugrupowaniom wiernych („wybitniejszym obywatelom“) przyznają prawo udziału w wyborze hierarchji, jednakże w zasadzie nie negują praw czynnika świeckiego.

Niejasność treści t. zw. 13-tego kanonu soboru laodycejskiego wypływa z tego, że jest to, mówiąc ściśle, nie kanon, lecz tytuł zaginionego tekstu. Ani wykładnia filologiczna, ani historycznoprawna tego tytułu nie daje podstaw do wniosków, zmierzających do uszczuplenia wyborczych praw laików. To też ograniczę się do przytoczenia opinji takiego autorytetu w sprawach prawa kanonicznego, jakim jest biskup Nikodem Miłasz: „kanon ten mówi o tłumie (*ὄχλος*), któremu należy zabronić wyboru członków hierarchji, lecz ani ten kanon, ani jakikolwiek inny nie odmawia ludowi czy też jego upoważnionym przedstawicielom prawa udziału, w przepisany trybie, w wyborze członków hierarchji“¹⁾.

1) Prof. M. Zaozijskij w sposób następujący formuluje wyniki swych badań nad treścią 13-teg kanonu soboru laodycejskiego: „Приведенныя доселѣ филологическія, каноническія и церковно-историческія основанія уполномачивають на слѣдующія заключенія о смыслѣ и значеніи т. н. 13-го пр. лаодикійскаго собора:

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

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

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

HISTORYCZNY RZUT OKA NA ROZWÓJ ZASADY SOBOROWOŚCI.

I.

Ograniczałem się dotąd do grupowania faktów, będących przejawem idei soborowości w dziejach chrześcijaństwa. Fakty te nasuwają pewne wnioski natury syntetycznej.

Idea soborowości przyświeca dziejom kościoła od chwili, gdy zaczął stawiać pierwsze kroki na drodze ku organizacji. Cechą zwierzchności kościelnej epoki apostołowskiej jest jawność i poszanowanie czynnika społecznego w postaci rady gminy. „Z pewnością nie znajdziemy w postępowaniu apostołów nawet aluzji do tego, by cokolwiek bądź czynili w tajemnicy przed wiernymi, bez uprzedniego zasiągnięcia rady całego kościoła danej miejscowości. Wręcz przeciwnie, w *Dziejach Apostolskich* pełno jest wskazówek, że apostołowie wtajemniczali w swe plany całą gromadę chrześcijańską i urzeczywistniali je po wspólnej z nią modlitwie, z jej poradą i pomocą“ (*Gidulanow*). Gdy na porządek dzienny przychodzi sprawa wyboru apostoła na miejsce Judasza Iskarjoty, zostaje ona rozstrzygnięta sposobem soborowym, na zgromadzeniu. W Antjochji powstaje spór co do obowiązkowości obrzezania dla pogan, przyjmujących chrześcijaństwo. Mimo, że w Antjochji bawili właśnie apostołowie Paweł i Barnabasz, których zdanie miało wielki autorytet, kościół antjochijski wysłał swych delegatów do Jerozolimy, gdzie zostają przyjęci przez „kościół, apostołów i prezbiterów“. Po rozważeniu sprawy „zdało się apostołom i starszym (t. j. prezbiterom) ze wszystkim kościołem“ wysłać do Antjochji list, w którym było napisane: „Apostołowie i starsi i bracia... jednomyślnie postanowili“ podać swą uchwałę do wiadomości kościoła antjochijskiego. W ten sposób w obradach i uchwałach soboru apostołowskiego biorą udział wszystkie trzy zasadnicze grupy, stanowiące kościół: biskupi, prezbiterowie i wierni. Głos rozstrzygający nie należał ani do biskupów, ani do prezbiterów, ani do braci, lecz do zgodnego

i jednomyślnego zespołu tych trzech ugrupowań (*Журналы и протоколы Предсоб. Присутствия*, I, str. 582). Dopiero co przytoczony akt nie był czemś wyjątkowym w praktyce apostołskiej; przeciwnie, cała ich działalność w zakresie zarządu kościelnego pozostawała wierną pewnemu systemowi – soborowości. I tak, diakonów wybrano przy udziale całej gminy kościoła jerozolimskiego. Apostoł Paweł wydaje nakaz potępienia i skazania grzesznika nie mocą swego tylko autorytetu, lecz za zgodą gromady (I Kor., V, 4). Idąc śladem za apostołami, i wierni również przestrzegają w swem postępowaniu zasad soborowości. Gdy w kościele antjochijskim jeden z proroków, Agabus, przepowiedział głód, wszyscy postanowili, by każdy według dostatku swego posłał wsparcie braciom, zamieszkałym w Judei (Dzieje Ap., XI, 29).

Tak się realizowała w kościele apostołskim idea soborowości. Wartość kanoniczna przytoczonych faktów jest olbrzymia, gdyż są to przykłady, 1) zaczerpnięte z prąródłał chrześcijaństwa, jakeimi są okres życia Zbawiciela na ziemi i bezpośrednio po nim następująca epoka apostołska, i 2) potwierdzone przez Pismo Św. Dane tego rodzaju stają się nieocenionym wzorem i kanonicznym drogowskazem dla kościelnych ustrojów i systemów administracyjnych wszystkich czasów.

Przez cały okres poapostołski, aż do I soboru powszechnego, tradycje te były jak najściślej przestrzegane i wprowadzane w życie. Był to czas potężnego rozwoju idei soborowości, którą przesiąknął i w tym właśnie okresie powstały system administracji metropolitalnej. Na okres ten przypada także twórczość św. Cyprjana, który, pozostawiając biskupowi rolę kierowniczą, za kamień węgielny organizacji kościelnej uważał współpracę hierarchji z wiernymi: „od pierwszych chwil sprawowania przeze mnie urzędu biskupiego — pisał św. Cyprjan — trzymałem się zasady nic nie czynić według własnego uznania, bez waszej (t. j. kleru) rady i bez zgody ludu“. Fakty, przytoczone w poprzednich rozdziałach, najtrafniej oświetli następująca charakterystyka okresu apostołskiego pióra głębokiego znawcy historii kościoła prof. A. Lebediewa: „Gdy się zważy słowa apostoła Piotra (I Piotr, II, 5, 9) o chrześcijanach: „wy jesteście kapłaństwem świętem, rodzajem wybranym, kapłaństwem królewskim“, przyznać należy, że autorowie kościelni II—III wieków mieli ustalony pogląd na ów stosunek wyjątkowej bliskości między pasterzami a wiernymi, z którego powstaje jeden i niepodzielny kościół. Tertuljan nie uznaje granicy, oddzielającej lub nawet odosabiającej wiernych od kapłaństwa, i twierdzi, że hierarchji nie należy sobie wyobrażać, jako czegoś odrębnego. „Skąd — zapy-

tuje — powstał biskup i kler? Czyż nie z pośród wszystkich?“. Podobnie i Orygenes, zwracając się do biskupów swego czasu, woła: „Grzeszy przeciwko Bogu każdy biskup, który urząd swój pełni nie jak sługa z towarzyszami pracy, t. j. wiernymi, lecz jak pan nad nimi“; oznacza to postawienie na jednej płaszczyźnie hierarchji i wiernych, jako równorzędnych czynników życia kościelnego. Najbardziej zdecydowane w tym względzie były zapatrywania kościołów kartagińskiego i rzymskiego. Gdy w kościele kartagińskim powstał spór zasadniczy co do sposobu przyjmowania odstępców zpowrotem na łono kościoła, św. Cyprjan uważał, że sprawa ta może być rozstrzygnięta nie inaczej, jak przez przedstawicieli odstępców zpowrotem na łono kościoła, św. Cyprjan, że sprawa ta może być rozstrzygnięta nie inaczej, jak przez przedstawicieli całej gminy kościelnej. Zapatrywanie to podzielił kościół rzymski, od którego św. Cyprjan otrzymał list z następującem oświadczeniem: „zgadzamy się z tem, że sprawę odstępców należy rozstrzygnąć na wspólnej naradzie biskupów, prezbiterów, diakonów, wyznawców i stałych w wierze mężów świeckich. Wydaje się nam bowiem znienawidzonym i obciążającym, by kilku ludzi rozstrzygało to, co uczyniło wielu; nie może też być trwałą uchwałą, co do której niewiadomo, czy ma ona za sobą zgodę większości“ (А. Лебедевъ. *Обо участіи мірянъ на церковныхъ соборахъ*).

Jak widać z powyższego, autorytet władzy biskupiej w pierwotnym kościele chrześcijańskim bynajmniej nie uszczuplał praw, przysługujących gminie wiernych. Do chwili uznania chrześcijaństwa w IV wieku za religję państwową wierni brali czynny udział w sprawach kościelnych, wybierając biskupów i niższe duchowieństwo, współdziałając z hierarchją w zakresie administracji i uczestnicząc w soborach. Tak poważna rola czynnika społecznego w życiu kościoła była rzeczą nietylko naturalną, lecz i konieczną, gdyż w ten tylko sposób — przez czynną zgodę, recepcję — zapewniona była egzekutywa wyroków najwyższej zwierzchności kościelnej — postanowień soborów.

Poczynając od IV stulecia, prawa gminy kościelnej ulegają ograniczeniu i zostają zamknięte w ścisłych ramach. Jednakże nigdzie na Wschodzie nie zostało w zasadzie odjęte laikom prawo udziału w rozstrzyganiu spraw kościelnych; zdarzają się nawet okresy, w których gmina powraca do znaczenia, które posiadała za czasów starochrześcijańskich. Dotyczy to szczególnie czasów bliskich współczesności.

Jak już wspomniałem, ograniczenie wpływu czynnika społeczno-kościelnego było spowodowane zdobyciem przez państwo

przewagi nad kościołem i — równolegle i w związku z tem — rozrostem władzy episkopatu w osobie jego najwyższych przedstawicieli.

Wraz ze zmianą, która zaszła na początku IV wieku w zewnętrznej sytuacji kościoła, miejsce społeczeństwa zajmuje w strukturze kościoła jednostka, głowa państwa, reprezentująca społeczeństwo świeckie. Cesarzowie bizantyjscy nie tylko zwołują sobory, sprawują nad nimi nadzór za pośrednictwem komisarzy cesarskich, otwierają i zamykają obrady, lecz i zatwierdzają postanowienia soborów. Z chwilą, gdy kościół znalazł oparcie w państwie, a jego ustrojowy punkt ciężkości przesunął się nazewnątrz — od ludu, będącego żywą częścią organizmu kościelnego, do osoby βασιλεύς'a, uległa natychmiast przeobrażeniu i rola czynnika społecznego w życiu kościoła. Zmniejszyło się, a nawet zanikło zupełnie jego znaczenie, jako podstawy ważności postanowień soborowych. Konsekwencje nowego stanu rzeczy dały się odczuć i poza obrębem właściwej administracji kościelnej, we wszystkich dziedzinach życia kościoła, jako instytucji społecznej. Gdy władza państwowa obejmowała w kościele wszystkie funkcje, należące dotychczas do społeczeństwa, i za wszystko ponosiła odpowiedzialność, zamierało z konieczności życie społeczne w kościele. Członkowi kościoła, pragnącemu odgrodzić od ingerencji nazewnątrz swój świat duchowy, nie pozostawało nic innego, jak umrzeć dla życia społecznego i dla jego zainteresowań.

Tem się tłumaczy zarówno charakterystyczny dla tej epoki nadmierny rozkwit życia zakonnego jak i zamięłowanie najszerzych mas dla oderwanych spekulacji teologicznych i nieskończonych dyskusyj chrystologicznych, prowadzonych wszędzie, bo nawet na placach publicznych, i stwarzających podatny grunt dla pozakościelnych prądów religijnych w rodzaju bogumilstwa i t. p. Martwota życia kościelno-społecznego zatamowała rozwój sił konstruktywnych wschodniego chrześcijaństwa. Z takiego to źródła o wysychających możliwościach działalności społecznej czerpały światło nauki Chrystusowej narody słowiańskie, co nie mogło nie wpłynąć ujemnie na dynamikę sił społecznych młodych słowiańskich.

Taki układ stosunków pociąga za sobą konsekwencje, wywierające przemożny wpływ na całą dalszą historję kościoła prawosławnego. Gdziekolwiek i kiedykolwiek kościół, pozostawiony własnym siłom, był wolny od ingerencji państwa w jego sprawy wewnętrzne, w konsekwencji dochodziło do głosu społeczeństwo wierzące, „ciało kościoła“, jako naturalny i niezbędny czynnik, zabezpieczający normalny rozwój życia kościelnego. Można nawet

zaryzykować twierdzenie, że rola czynnika społecznego w kościele wzrasta w miarę tego, jak wrogim się staje stosunek państwa do kościoła (przykłady: epoka prześladowań chrześcijan w pierwszych wiekach po Chrystusie i okres kampanji antyreligijnej rządu bezbożnego na Wschodzie Europy).

Drugim czynnikiem, tłumiącym rozwój idei soborowości i ograniczającym rolę czynnika świeckiego na soborach i w życiu kościoła wogóle, była ewolucja władzy patriarchy bizantyńskiego w kierunku absolutyzmu. Jako biskup stołeczny, patriarcha z natury rzeczy pozostawał w bliskim kontakcie z władzą państwową, co wzmacniało i jego władzę faktyczną ze szkodą nie tylko dla urzędów i instytucji kościelnych, lecz i — w największym stopniu — dla czynnika społecznego. Znaczenie soborów prowincjonalnych powoli zanika, a dekrety cesarskie i soborowe zezwalają zwoływać je już tylko jeden raz (zamiast 2) do roku. Ich miejsce zajmują zgromadzenia biskupów, odbywające się w stolicy pod przewodnictwem patriarchy. Czynniki świeckie jest reprezentowany na tych zgromadzeniach przez dygnitarzy państwowych, a kler — przez dostojników z otoczenia patriarchy. W okresie, następującym po soborach powszechnych, zgromadzenia te przekształciły się stopniowo w stałą instytucję podległego patriarsze synodu patriarszego. Duchowieństwo, a właściwie wyższa hierarchja, izolowała się w ten sposób od ludu, uważając się za jednego reprezentanta świadomości kościelnej.

Jednakże przytoczone powyżej fakty nie uprawniają do wysuwania twierdzenia, jakoby zasada soborowości przestała działać w soborowym, apostołskim kościele. Dane historyczne świadczą o tem, że dawne pojęcie soborowości nie uległo, przynajmniej w teorii, zmianie w okresie bizantyńskim. W dziełach ówczesnych pisarzy i w aktach soborowych znajdujemy niemało świadectw bezpośredniego udziału niższego kleru i czynnika świeckiego w soborach. Coprawda, w miarę szerzenia się wiary chrześcijańskiej faktyczny udział wszystkich wiernych w soborach stał się niemożliwością. Dlatego w imieniu poszczególnych diecezji (nie tylko z tytułu godności duchownej, lecz i z tytułu urzędu administracyjnego) występowali na soborach biskupi, kler zaś i czynniki świeckie reprezentowany był na soborach przez kleryków i wiernych miasta, w którym się toczyły obrady.

W pierwszym zaś rzędzie nieprzerwalność tradycji soborowej warunkowana jest przez postulaty recepcji postanowień hierarchicznych. Recepcja ze strony państwa nie zastępuje w zupełności recepcji ze strony prawdziwego „ciała kościoła“, jakim jest lud, i jednej z drugą nie można utożsamiać, jak nie utożsamiała ich,

a w niektórych okresach nawet wyraźnie rozgraniczała praktyka kościelna. Świadomość, przynajmniej teoretyczna, tego istotnego prawa gminy kościelnej nigdy nie zamierała, nawet w chwilach najdalej idącego uzurpowania go przez władzę państwową. W krytycznych chwilach, mimo obecności na soborach przedstawiciele władzy państwowej, w jaskrawy sposób uwydatniała się istotna natura recepcji kościelnej, uwarunkowanej recepcją ze strony społeczności wiernych. Autorytet powszechności zdobywały nie wszystkie sobory, aprobowane przez przedstawiciele władzy świeckiej, a jedynie te, którego postanowienia uzyskiwały powszechne uznanie. W ten sposób uznany został za powszechny sobór konstantynopolitański 381 r., chociaż ze względu na swój skład był to raczej sobór lokalny; z drugiej zaś strony nie stały się powszechnymi niektóre sobory, zewnętrznie odpowiadające warunkom powszechności, mimo nawet aprobaty, udzielonej ich postanowieniom przez cesarza. Wystarczy powołać się na przykłady soborów obrazoburczych i soboru florentyńskiego. Otóż „gdy czasem ustaje osobista obecność na soborach ludu, w osobie jego przedstawiciele, zajmujących się sprawami dogmatycznymi, głos ludu mimo to jest brany pod uwagę, i głos ten tak stanowczo podnosił się przeciwko (niektórym) decyzjom soborowym w kwestjach dogmatycznych, że tracą one niebawem, według świadectwa hierarchów, całą swą ważność“ (biskup Nikodem Milasz).

A więc i w bizantyńskim okresie soborowego, apostołskiego kościoła nie przerywało się ani na chwilę oddziaływanie idei soborowości, jakkolwiek bywała ona tłumiona. Ulegała osłabieniu więź duchowa między hierarchją a wiernymi, ale zasada sama nie znikła, w przeciwnym bowiem razie kościół zatraciłby swą cechę istotną.

2.

W państwie moskiewskim centralizacja władzy państwowej i kościelnej tamowała, a nawet paraliżowała rozwój życia społecznego. Car i patriarcha odgrywali w Moskwie rolę zupełnie analogiczną do znaczenia cesarza i patriarchy w Bizancjum¹⁾. Car

¹⁾ „Соборное начало, къ сожалѣнію, почти никогда не дѣйствовало въ русской церкви, какъ этого требовала бы апостольская идея христіанской церкви (I Коринте., XII) и какъ это устанавливается вселенскими соборами. По разнымъ причинамъ въ Россіи сейчасъ же стала усиливаться власть митрополита въ ущербъ развитію областного управленія, окружающихъ соборовъ, самостоятельности епархіальной жизни и т. п., составляющихъ необходимыя черты соборности. Съ полученіемъ русскою церковью независимости отъ Константинопольскаго патріарха значеніе и власть митрополита сдѣлались еще больше, а начало соборности еще незамѣтнѣе. Не соборы, собиравшіеся на Руси, руководили митрополитами, а они сами оказывали ни нихъ то или иное вліяніе“ (Н. Кузнецовъ. Преобразованія въ русской церкви).

nietylko zwoływał sobory, lecz i przewodniczył faktycznie ich obradom. Jednoosobowa władza patriarchy pozbawiała wszelkiego znaczenia biskupów, a co do niższego kleru, nie odgrywał on w kościele zgoła żadnej roli.

Lecz i sam patriarcha — poza ojcem pierwszego cara z dynastji Romanowych, Filaretem, i człowiekiem tak wyjątkowej miary, jak Nikon — bywał zazwyczaj tylko powolnem narzędziem w ręku carskiem.¹⁾

Charakterystycznym przykładem absolutyzmu carskiego w sprawach kościoła jest chociażby historia ustanowienia patriarchatu moskiewskiego, które zostało przeprowadzone w sposób, niewiele mający wspólnego z soborowością, przez samą tylko władzę państwową, bez udziału duchowieństwa. Gdy w 1558 r. przybył do Moskwy patriarcha konstantynopoliński Jeremjasz, rozpoczęli z nim w imieniu cara pertraktacje Borys Godunow i diak Andrzej Szczelkałow. Dopiero gdy te rozmowy doprowadziły do porozumienia, zwołano na radę w sprawie utworzenia patriarchatu moskiewskich biskupów, a ci odpowiedzieli carowi, że „полагаются на волю его, благочестиваго государя“. W okresie synodalnym, który nastąpił w Rosji po zniesieniu patriarchatu, próbowano soborowość zastąpić jej surogatem — kolegjalnością. Piotr I wszędzie dążył do wytepienia najlżejszych przejawów życia społecznego i samorządu, i to nietylko w sferze państwowej, lecz i kościelnej. Cały okres synodalny historii kościoła rosyjskiego przechodzi pod znakiem powolnego upadku idei soborowości. Jak daleko się posunął i jak głęboko sięgnął ten upadek, przez dwieście niemal lat trwania tego okresu, ujawniło się w całej pełni na początku XX wieku, gdy rozpoczęły się przygotowania do zwołania krajowego soboru kościoła rosyjskiego. Już w toku prac przedwstępnych wyszła na jaw taka rozbieżność pozbawionej dotychczas głosu myśli kościelnej, że po zwołaniu soboru nie można się było spodziewać pozytywnych wyników. To też zaniechanie zwołania soboru tłumaczy się nietylko powrotną falą reakcji, która zalała Rosję, lecz i względami rzeczowo uzasadnionemi. Moskiewski sobór krajowy (mianujący siebie wszechrosyjskim, aczkolwiek w tym samym

¹⁾ „Съ учрежденіемъ патриаршества возникли только въ архіерейскомъ чинѣ „разногласія и межъ себя распри и высости, нестроения церкви и отъ народа молвы и укоризны“, что засвидѣтельствовали на соборѣ 1681 г. согласно собравшіеся митрополиты и архіепископы и царю Феодору били челомъ о возвышеніи пониженнаго патриаршею властью епископскаго сана и о свободѣ епископской дѣятельности. Патриархъ же мало по малу сталъ въ положеніе какъ бы феодальнаго владѣльца всей церкви и дошелъ до того, что при Никонѣ сталъ именоваться государемъ, отцомъ отцовъ и власть свою сталъ ставить самодержавно на ряду съ царскою властью (К. Побѣдоносцевъ. Соображенія, сѣтоване podług N. Kuzniecowa).

czasie obradował w Kijowie sobór „wszechukraiński“) zebrał się dopiero po rewolucji. Zbyt surowa ocena owoców działalności tego soboru nie byłaby na miejscu ze względu na wyjątkowo ciężkie warunki, w których się jego prace odbywały.

Mimo wszystko, idea soborowości nie wygasła w rosyjskim społeczeństwie. Jej obrońcą w wieku XIX był przeważnie obóz słowianofilski, co ze względu na reakcyjność rosyjskiego słowianofilstwa przyczyniło się raczej do zdyskredytowania soborowości w szerszych kołach społeczeństwa. Mimo tych zastrzeżeń działalność publicystyczna w obronie soborowości takich działaczy, jak Chomiakow, Kirijewskij, Aksakow i Samarin, pozostawiła w spadku następnemu pokoleniu naogół zupełnie słuszne oświecenie roli gminy kościelnej, jako czynnej części składowej kościoła. Dzieła słowianofilów dostarczyły cennego materiału i były bodźcem dla ruchu na korzyść soboru w czasie zebrania przedsoborowego, które do pewnego stopnia było przejawem idei soborowości w kościele rosyjskim.

3.

Konieczność budowania życia kościelnego własnymi siłami jednoczyła na Ukrainie poszczególne jednostki oraz gminy i budziła je do czynnej pracy.

W poprzednich rozdziałach omówiłem już takie przejawy ducha soborowości w ukraińskiej społeczności kościelnej, jak udział w soborach, bractwach i w wyborach członków kleru. Działalność czynnika społecznego, szczególnie o ile chodzi o bractwa, miała charakter bardzo różnorodny i obejmowała *de facto* wszystkie dziedziny ówczesnego życia kościelnego. Cementem, łączącym wszystkie składniki tego życia, była właśnie idea soborowości — zgodnej współpracy wszystkich członków organizmu kościelnego. Trafnie ujął istotę tradycji soborowej biskup Gedeon Bałaban w następujących słowach, pisanych wkrótce po ogłoszeniu unji: „Uchwałę o unji powzięto wbrew kanonom i zwyczajom naszej wiary prawosławnej, wbrew naszym prawom i wolnościom, bez wiedzy i zezwolenia patriarchów, naszych zwierzchników duchownych, bez narad soboru duchownego, wreszcie bez woli osób świeckich — zarówno szlachetnych stanów starodawnych jak i ludzi pospolitych wiary prawosławnej, bez których zgody nic ani czynić, ani postanawiać nie chcemy“. Ta świadomość jedności soborowej, połączona z poczuciem obowiązku wobec interesów kościoła była wspólną całąmu klerowi, o czym świadczy list duchowieństwa wileńskiego do wojewo-

dy Teodora Skumina, wyrażający następującą opinię o okolicznościach zwołania soboru brzeskiego: „biskupi nasi, zamiast tego, by się zebrać na soborze w Brześciu w czasie, wyznaczonym dla całego duchowieństwa, zamysłili zebrać się między sobą na tajnym zgromadzeniu... Dowiedziawszy się z całą pewnością, że biskupi i metropolici to uczynili (zawarli unję) w tajemnicy, bez wiedzy patriarchów, niższego duchowieństwa i wszystkich prawosławnych chrześcijan, protestowaliśmy przed Bogiem i całym ludem chrześcijańskim — zarówno w księgach naszych duchownych jak i we wszystkich świeckich urzędach, że o takim odstępstwie od naszych świętobliwych patriarchów nie myśleliśmy i nie wiedzieliśmy i na to zgody nie dawaliśmy“ (митроп. Макарій. *Исторія русскої церкви*, IX).

Treść idei soborowości poddana została najpełniejszej i najwszechstronniejszej analizie w działach polemistów ukraińskich XVI i XVII stulecia, którzy w dziejach kościoła ukraińskiego odegrali rolę podobną do roli apologetów w kościele starochrześcijańskim. Zasadą tej polemicznej literatury jest w szczególności gruntowne wyświetlenie pytania, na czym polega różnica ustroju i ducha kościołów prawosławnego i katolickiego, a w związku z tem zbadanie zagadnień ustrojowych kościoła ukraińskiego.

Polemiści unicy, biorąc za punkt wyjścia zasadniczą różnicę między ustrojem kościoła rzymsko-katolickiego a soborowym ustrojem prawosławnego ukraińskiego kościoła, dopatrywali się protestantyzmu w takich cechach soborowości prawosławnej, jak obieralność duchowieństwa, udział czynnika świeckiego w sprawach kościelnych, działalność bractw i t. p., a samą myśl o prawie laików do wspólnego rozstrzygnięcia spraw kościelnych uważali wręcz za hereetycką. „Wątpię — pisał biskup Hipatjusz Pocij jeszcze w 1595 r. (*Унія грекова съ костеломъ римскимъ*), — czy znalazłby się chrześcijanin, którego by nie wzruszyła gorzka obraza, której doznajemy my, biskupi ruscy, i od kogo? Od prostych ludzi pospolitych, rzemieślników, którzy, porzuciwszy swe rzemiosło, dratwę, nożyce, szydło i przywłaszczywszy sobie władzę, która w kościele do samych tylko pasterzy należy, obchodzą się bez szacunku z samem słowem Bożem: po swojemu je zmieniają, przekręcają i w bluźnierczy a heretycki sposób tłumaczą, swych pasterzy bezczeszczą, szkalują i rzucają na nich oszczerstwa“. W działalności bractw i w ówczesnym ruchu kościelnym widzieli książęta kościoła początek reformacji jeszcze bardziej niebezpiecznej, aniżeli protestantyzm, idący z Niemiec, i dlatego dążyli do zjednoczenia z Rzymem, gdzie widzieli „ангельскій порядокъ и лѣвшую справу“. Owa pogarda

dla szeregowych członków kościoła, dla „szewców, krawców, ludzi niktzemnych“, występuje na każdym kroku w dziełach unickich teologów, gdy chodzi o soborowość ukraińskiego kościoła prawosławnego. Przeciwnie poglądy, czasem nader skrajne, wypowiadają autorowie prawosławni.

Najbardziej znamienne są pod tem względem prace polemiczne Jana Wyszeńskiego. Odpowiadając Piotrowi Skardze, Wyszeński przeciwstawia zasadę bezwarunkowego prymatu papieżstwa i kleru w katolicyzmie soborowości kościoła prawosławnego. Tezę swoją autor opiera na zasadach humanitaryzmu i demokratyzmu, podnosząc godność szerokich mas ludowych, głosząc ludzkie prawo „ubogich poddanych, którzy tenże obraz boski noszą“, i przeciwstawiając ciężkie położenie niższych warstw społecznych stanom uprzywilejowanym — świeckiemu i duchownemu. Szukając ratunku na drodze, na której znalazł się kościół ukraiński, Wyszeński nie cofa się przed zaleceniem środków tak radykalnych, że nie usprawiedliwiają ich nawet wyjątkowe okoliczności ówczesne. „Na stopień kapłański niech wstępują według przepisów św. ojców kościoła, a nie z własnej woli dla żądzy cielesnej, by zawładnąć majątkami i dostać się między pany. I każdego takiego, co sam naskakuje, nie przyjmujcie... Lepiej bowiem bez władcy i popów, przez djabła ustanowionych, do cerkwi chodzić i prawosławia strzec, aniżeli z władcykami i popami, nie od Boga powołanymi, w cerkwi bywać, a z niej się naśmiewać i prawosławie deptać. Ani popi bowiem nas nie zbawią, ani władcy, ani metropolici, lecz tajemnica wiary naszej prawosławnej przez zachowanie przykazań Bożych, — oto co nas zbawi“.

Gruntowny, podstawowy wykład nauki o roli wiernych i kleru w kościele zawierają *Apokrysis* Chr. Filaletesa i *Palinodja* Zach. Kopysteńskiego.

Chr. Filaletes w dziele swym kilkakrotnie powraca do tego zagadnienia i nie tylko rozwiązuje je praktycznie, lecz i dąży do teoretycznego uzasadnienia swych tez. Punktem wyjścia jego wywodów jest myśl o nierównomiernym podziale zalet duchowych między ludźmi. „Хто бо того не бачить, же розные суть дары Божіе а ижъ mezi свѣцкими много бываетъ людей побожныхъ и въ простотѣ много збудовати могущыхъ; много бываетъ научныхъ, а подѣ часъ або и часто, иле теперешнихъ вѣковъ, и надѣ епископы бѣглѣишихъ, надѣ овые, мовлю, которые, кромѣ титулу, шатъ, пыхи и маетности, ничего праве бискупного не мають, о которыхъ овые, слова Еронима святого въ канонѣ написано, ижъ „не веѣ бискупии

суть бискупами“. Dla tych więc naturalnych przyczyn nie należy uszczuplać praw wiernych w gminie kościelnej. Prawa czynnika świeckiego w kościele autor *Apokrisis*'u opiera na przykładach Pisma Św. starego i nowego testamentu. W starym zakonie „свѣцкій человекъ Моисей не только розсудокъ чинилъ о набоженствѣ, але порядокъ увесь набоженства становилъ... Для чого Господь Богъ не Аронови иереови, але свѣцкому человекowi зъ стороны становенья набоженства даль порученье, если то правда,... ижъ до судовъ о вѣрѣ только иереи належали“. Przytacza i inne przykłady ze starego testamentu, mające świadczyć o tem, że i „свѣцкіе люди до справъ церковныхъ а релѣи належачихъ належали“. Tem bardziej prawo to przysługuje członkom kościoła nowego testamentu, gdyż różnica „велика есть межи часы старого и нового завѣта, велика межи жиды подъ закономъ а тѣнемъ а межи христіаны, подъ ласкою и правдою мѣшкающими. Тамъ одно поколѣнье Левитское ку послужѣ иерейской было обрано; тутъ всѣ поколѣнья люде вѣрою вцеплены въ Христа Господа, отъ Его умилваны, отъ грѣховъ кровію Его омыты, царями и ереями Богу Отцу учинены суть... Зачимъ же, всѣ правдивые, хотя свѣтского заволянъя, христіане „народомъ выбраннымъ, освященнымъ, иереями Божиими“ въ писемѣ святомъ называни бывають? А затымъ, якъ... отъ чиненья розсудку о вѣрѣ и науцѣ отлучани быти мають?“

Zdaniem autora *Apokrisis*'u posłuszeństwo wiernych wobec hierarchów zależy nietylko od czysto formalnego momentu ich mianowania, lecz i od przyczyn natury wewnętrznej, rzeczowej, od prawdziwości ich nauki, od jej zgodności z dogmatami i tradycjami kościoła. „Тому, што блудити и потоплень быти не хочеть, треба не завсегда духовныхъ предложеньхъ слухати, але въ тотъ часъ, кгда правды Божей учать, треба не на голые титулы смотрѣти, але на щирую и правовѣрную науку; треба не ледакою вѣри ихъ, але правдивой толко наслѣдовати. А ижъ то безъ розсудку быти не можетъ, потожъ богобойный о вѣрѣ розсудокъ и свѣцкимъ людемъ належитъ“. Katolicka nauka o bezwzględnem posłuszeństwie hierarchji kościelnej zostaje poddana w *Apokrisis* bardzo ostrej krytyce, zawierającej dowcipne dowody anapud tego twierdzenia. „Бо если свѣцкіе розсудку чинити о своихъ пастырехъ и науцѣ ихъ не могутъ, але ихъ вѣрѣ наслѣдовати и оныхъ слухати повинни, толко тымъ взглядомъ, же суть пастырни, пастыровъ Богъ слухати розказаль, — тогда не грѣшили они и будутъ передъ Господомъ Богомъ вымвлени, которые въ нѣмцѣхъ въ парафѣи Колоніенской лютеріанами zostawali, кгда ихъ арцибискупъ Кгеардусъ недавного часу лютерскую вѣру былъ приняль... И кгда бы ся Луцкій владыка

потурчилъ (якожь смотрячи на его нецноту и нестатечность не суть то неподобные речи), тогда бы овци его были вымолвлены предъ Господомъ Богомъ, кгда бы его прикладомъ до Махомета пристали“.

Stąd naturalny wniosek praktycznej treści: biskupi unicy przez naruszenie na soborze brzeskim prawosławnej nauki i tradycji zwolnili wiernych prawosławnych od obowiązku posłuszeństwa. „Понеже митрополить и съ пятью владыкъ, безъ (а што большая — противъ зданью!) двоухъ владыкъ и иншихъ духовныхъ и свѣтскихъ релѣи греческой особъ, справы въ Берестю отпраовалъ и якіесь унѣи строилъ, — протожъ то синодомъ зватися не можетъ, але все то есть фрашкою, баламутнею, блазненствомъ, и у бачныхъ ваги жадной слушне мѣти не маеть“.

Identyczne co do swej treści myśli znajdujemy w *Palinodji*, która często w wywodach swych powołuje się na *Apokrysis*. Autor *Palinodji* również jest zdania, że bez udziału wszystkich duchownych i świeckich stanów biskupi unicy nie mogli utworzyć soboru prawomocnego do rozstrzygania spraw unji. „Вшеляко згола неважность унїи, межи иными и неканонными поступками, узнавается и зносится и оттоль, ижъ безъ вѣдомости и призволенья всѣхъ становъ такъ духовныхъ (то есть: епископовъ, архимандритовъ, игуменовъ, монаховъ, пресвитеровъ, іеромонаховъ, іеродіаконовъ, и всего клиру церковного), якъ тежъ безъ свѣцкихъ (княжатъ, дигнитаровъ, урядниковъ, пановъ, шляхты, рыцертва), а при томъ и безъ христілюбивыхъ и великихъ ревнителѣи, а душею и тѣломъ и имѣнми своими за вѣру преважныхъ мѣщанъ, въ коронѣи и вел. кн. литовскомъ народу російского вѣрѣи церкви восточней будучихъ... есть починана, практикована унея тая, або рачей дискордія, шаленство и незгода... жаднымъ способомъ безъ предреченыхъ чиновъ и становъ не могли вчинати и творити унеи“.

Udział wszystkich tych czynników jest niezbędny zarówno przy rozstrzygnięciu kwestyj wiary (strony dogmatycznej i obrzędowej) jak i przy obiorze kandydatów na godności kościelne; myśl tę udowadnia autor cytataми z Pisma św. i ojców kościoła oraz faktami z dziejów kościoła i wyprowadza z tego, narówni z innymi prawosławnymi polemistami, wniosek, zaprzeczający prawomocności soboru w Brześciu.

Jak widzimy, w historii kościoła narówni z okresami bujnego rozwoju idei soborowości zdarzały się okresy upadku, połączonego niekiedy z pogwałceniem zasad, z idei tej wypływających. Tendencje, wrogie soborowości, pochodziły zarówno od władzy pań-

stwowej jak i zwierzchności duchownej, a w mniejszym wprawdzie stopniu i od gminy kościelnej. Odbijały się one ujemnie na życiu kościoła, wywoływały walki i zaburzenia, nie mogąc mimo to służyć za rzeczowy argument przeciwko samej idei soborowości. Pomijając nawet znaczenie historyczne soborowości dla rozwoju życia kościelnego, stwierdzić należy, że stała się ona główną podstawą ustroju kościoła prawosławnego, w szczególności zaś podstawą istnienia kościołów autokefalicznych. Soborowość jest nierozwalna z istnieniem prawosławia. Stosownie do symbolu wiary, nakazującym wiarę w kościół apostołski, ten sam, który położył podwaliny soborowości, kościół chrześcijański w nieprzerwanym procesie dziejowym, biorącym początek od Chrystusa i apostołów, zachowuje związek i z kościołem apostołskim i z jego tradycjami. Z pośród tradycji tych jedną z najistotniejszych jest właśnie zasada soborowości

PRZESŁANKI EWOLUCJI USTROJU KOŚCIELNEGO.

NIEZMIENNOŚĆ PRAWOSŁAWNEJ NAUKI DOGMATYCZNEJ.

Normy prawodawstwa kościelnego dotyczą bądź zakresu wiary i etyki, bądź też spraw, związanych z organizacją życia kościelnego, a więc ustroju, nabożeństwa i dyscypliny. Pierwszą grupę postanowień stanowią *dogmaty*, drugą — *kanony*. Dogmaty mają znaczenie powszechnie obowiązujące — dla wszystkich chrześcijan na całym świecie. Obowiązkowość postanowień dogmatycznych dla wszystkich wiernych wypływa z jedności wiary, której podstawą jest znowuż jedność Bóstwa („Jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich“ — Efez., IV, 5—6). Zasada jedności wymaga, by wszyscy członkowie kościoła wyznawali jedną prawdę, która, jako że w istocie swej nieomylna, nie może być zmienną. Nauka dogmatyczna, raz ustalona i uznana za nieomylną, nie podlega więc zmianom. Jest to zasada, wspólna wszystkim chrześcijańskim kościołom. Jednakże, zgodnie uznając niezmienność soborowych postanowień dogmatycznych, poszczególne wyznania rozmaicie się zapatrują na pytanie, czy prawodawstwo dogmatyczne należy uważać za ostatecznie wyczerpane i nie podlegające uzupełnieniom.

I.

Najdalej posunął się w kierunku uznania ciągłego rozwoju nauki dogmatycznej kościół protestancki, zgodnie ze swą zasadniczą teorią postępu w rozumieniu Pisma Św. Twórczość dogmatyczna trwa bez przerwy i w kościele rzymsko-katolickim. Katolicyzm nie tylko w teorii uznaje za dopuszczalne formułowanie nowych dogmatów wiary, lecz i czyni to w praktyce, ustanawiając np. dogmaty o kościele, o niepokalanem poczęciu Najświętszej Marii Panny, o nieomylności biskupa rzymskiego.

Skoro proces twórczości dogmatycznej w wymienionych kościołach nie został zamknięty, lecz trwa nadal, to i zagadnienie władzy

centralnej w kościołach tych nabiera szczególnego znaczenia. Do kogo należy inicjatywa ustanowienia dogmatu? Jaka zwierzchność kościelna może zatwierdzić nową naukę kościoła tak, by się ona stała prawem, niezmiennie obowiązującym wszystkich wiernych wszystkich czasów? Kościół rzymsko-katolicki konsekwentnie odpowiada na te pytania, uznając biskupa rzymskiego za źródło władzy najwyższej i nieomyłnej, o ile chodzi o postanowienia, powzięte *ex cathedra*. Do jego wyłącznej kompetencji należy też rozwój nauki dogmatycznej.

Niezbędnym warunkiem obowiązkowości tego rodzaju postanowień jest administracyjna jedność kościoła, bez której postanowienia te nie mogą obowiązywać całego kościoła i wszystkich jego części składowych. Z chwilą zaś, gdy administracyjna jedność zostaje rozbita, gdy ta lub inna jego część odrywa się od kościoła, pociąga to za sobą konsekwencje nietylko natury administracyjnej w postaci nieuznawania nieograniczoności danej władzy centralnej, lecz i o wiele dalej sięgające. Wówczas odpada autorytet wprowadzonego przez zwierzchność centralną dogmatu. To też wyodrębnienie tego lub innego kościoła w katolicyzmie nie jest prostą zmianą administracyjną, lecz jest równoznaczne z utworzeniem nowego *wyznania*, kierującego się innymi kryterjami prawnymi w stosunku do nauki dogmatycznej. Tak się rzecz miała swego czasu zarówno w kościele katolickim, gdy się z niego wyodrębniły kościół i wyznanie protestanckie, jak i w samym protestantyzmie, gdy z niego powstawały nowe wyznania lub kierunki, w większym lub mniejszym stopniu zmieniające naukę dogmatyczną.¹⁾ Dlatego tak w katolicyzmie, jak i w protestantyzmie brak podstaw prawnych do administracyjnego wyodrębnienia poszczególnych kościołów z pod centralistycznej władzy kościelnej, brak podstaw do wytworzenia się instytucji prawa kanonicznego, znanej w kościele prawosławnym pod nazwą autokefalji.

2.

Pogląd kościoła prawosławnego na rozwój nauki dogmatycznej nie jest zupełnie skryształizowany. W literaturze rosyjskiej spotykamy nawet tezę, że i w prawosławnym kościele — podobnie jak w katolickim — odbywa się proces rozwoju dogmatów (W. Sołowjow). Tę samą myśl, aczkolwiek nie tak wyraźnie wypowiedzianą, znajdujemy w twierdzeniu, że pewne definicje natury dogmatycznej zostały w kościele prawosławnym przyjęte jeżeli nie formalnie, na soborach powszechnych, to faktycznie, drogą porozumienia na sobo-

¹⁾ П. Миллюновъ. Очерки по истории русской культуры, II.

rach krajowych.¹⁾ Jednakże poglądy te nie odpowiadają ogólnie przyjętej, choć nie dość wyraźnie sformułowanej opinii, że rozwój prawosławnej nauki dogmatycznej jest zakończony, że system dogmatyczny kościoła prawosławnego został zupełnie i wyczerpująco ustalony na siedmiu soborach powszechnych. Dalsze uzupełnienia prawosławnej nauki dogmatycznej są niemożliwe. Treść jej jest nietykalna nietylko jakościowo (nie można jej zmieniać), ale i ilościowo (nie można nic do niej dodawać). Chrystus nie odkrył prawdy, jak odkrywają geniusze ludzcy: nauka prawosławna (i wogóle chrześcijańska) wyznaje, iż On *dał* ludzkości prawdę. Nauka Zbawiciela zawiera całą pełnię prawdy, będąc niejako wyczerpującym zbiorem praw Królestwa Bożego na ziemi, nie ujętych wprawdzie w gotowe i zakończone kształty, lecz w prostsze zarysy nakazów natury ogólnej. Dlatego kościół nie może dać żadnych nowych prawd poza temi, które już posiada, a, co za tem idzie, i ogłaszać nowych dogmatów. Treść raz na zawsze przez siedem soborów powszechnych ustalonej nauki dogmatycznej ma dla prawosławnych znaczenie powszechne, jako obowiązująca wszystkich prawosławnych chrześcijan na całym świecie²⁾.

Będąc w posiadaniu całej, niezbędnej dla zbawienia swych członków, nauki dogmatycznej, kościół prawosławny tem samem nie ma potrzeby odkrywania nowych dogmatów, jego zadanie bowiem jest ograniczać się w zakresie wiary do ochrony i autentycznej interpretacji dogmatów na ośnowach, już istniejących. Rozpiętość między różnemi sposobami interpretacji dogmatów może

¹⁾ „Въ православної церкви возможность установления новыхъ догматовъ хотя теоретически не всеми признается, но неопровержимо доказывается фактами исторіи. Та часть догматическаго православнаго ученія, которая содержитъ въ себѣ ученія о церкви, іерархіи и таинствахъ, формулирована и установлена послѣ семи древнихъ вселенскихъ соборовъ, около половины XVII в., въ „Православномъ исповѣданіи“ Петра Могилы, которое было, впрочемъ, утверждено не на вселенскомъ соборѣ, а на нѣсколькихъ мѣстныхъ соборахъ... За бесспорный же историческій фактъ нужно принять то обстоятельство, что нравственное христіанское ученіе, въ смыслѣ общихъ моральныхъ положеній или принципиальныхъ аксіомъ, на востокѣ никогда не было предметомъ соборнаго разсужденія и догматизированія“ (Н. Суворовъ. Учебникъ церковнаго права).

²⁾ „Церковь во всякое время своего существованія, гдѣ бы она ни находилась, исповѣдывала истину; т. е., если бы въ каждое время собрать всю церковь, всѣхъ вѣрующихъ въ это время, то оказалось бы, что церковь эту истину содержитъ и исповѣдуетъ; пусть иные и не сознаютъ ее, но зато сознаютъ и сознательно хранятъ другіе. Церковь нигдѣ и никогда не учила и не мыслила иначе, а вездѣ и всегда мыслила и учила по данному вопросу именно такъ, какъ мыслить и учить наша современная церковь; ибо церковь есть одна и та же, столпъ и утвержденіе истины отъ начала и до нынѣ. Какъ иначе можемъ мы теперь убѣдиться въ истинѣ какого-нибудь исповѣдуемаго нами догмата, какъ не повѣривъ его ученіемъ церкви всѣхъ предыдущихъ вѣковъ? Если ученіе наше касательно этого догмата несогласно съ ученіемъ церкви предшествующихъ вѣковъ, — ясно, что мы заблуждаемся. Если оно находится и въ церкви предыдущихъ вѣковъ, мы смѣло принимаемъ его, какъ богооткровенное, принятое отъ апостоловъ; если оно не находится тамъ, то, значить, оно — новое и, какъ таковое, должно быть отброшено; ибо на какомъ основаніи мы приняли бы его? Мы никого изъ среды насъ самихъ, ни пастырей нашихъ, ни даже всѣхъ насъ взятыхъ вмѣстѣ, не считаемъ облеченными небеснымъ посланничествомъ, органами для новыхъ Богооткровеній“ (Е. Л. Развивается ли въ догматическомъ смыслѣ церковь? „Странникъ“, 1889, т. II).

być bardzo znaczne: od teorii prof. Suworowa, który w sformułowaniach teologicznych *Wyznania wiary* Piotra Mohyły dopatruje się nowych definicij dogmatycznych, do ograniczenia zadań interpretacji zwykłym objaśnieniem zasad wiary. Prawosławni dogmatyści i kanoniści, z nielicznymi wyjątkami, trzymają się tego ostatniego poglądu. Biskup Jan Smoleński (*Богословскія академическія чтенія*, zeszyt I) na pytanie o niezmienności i rozwoju dogmatów odpowiada, jak następuje: „jedno nie wyklucza drugiego; rozwój nie jest zmianą, lecz konsekwentną egzegezą i wyjaśnieniem dogmatów wiary“. I dalej: „rozwoju dogmatów nie należy rozumieć, jako prowadzącego do rzeczowych zmian w dogmatach: polega on na konsekwentnej egzegezie i udostępnieniu go dla umysłu“ (*Изъ чтеній по догматическому богословію*). W podobny sposób wypowiada się twórca najkapitałniejszego dzieła z zakresu dogmatyki, metropolita Makarjusz (Bułgakow), który twierdzi, że rozwój, czyli egzegeza dogmatów nie oznacza bynajmniej „powiększenia ilości dogmatów: dogmatów w kościele prawosławnym pozostaje tyle, ile Bóg od początku objawił ludzkości“¹⁾.

Metropolita Filaret, autor księgi *Православный Христианскій Катихизисъ*, uważanej w prawosławnym kościele za symboliczną, wypowiada się w sposób bardzo kategoriyczny przeciwko możliwości ustanawiania nowych dogmatów w prawosławiu²⁾. Myśl tę podziela i teolog-kanonista biskup Nikodem Miłas³⁾.

¹⁾ W dalszym ciągu metr. Makarjusz pisze: „въ то же время она (kościół prawosławny) никогда не переставала, во всемъ слѣдуя семи вселенскимъ соборамъ и древнимъ святымъ отцамъ, подробнѣе и обстоятельнѣе раскрывать, по случаю вновь возникшихъ ересей и заблуждений, свои неизмѣнные догматы, въ руководство православнымъ“ (Правосл. догм. богословіе, I, 19). Autor nie mówi jednakże jasno, czy od czasu soborów powszechnych tylko faktycznie nie zostały ujawnione żadne nowe dogmaty, czy też w zasadzie takie ujawnianie jest niemożliwe, w przeciwieństwie do doktryny katolickiej. Jednakże, jeśli się zważy, że kościół prawosławny i po soborach powszechnych nie ustawał w interpretacji swych niezmiennych dogmatów, a mimo to nowych dogmatów nie ustanowił, to i komentarz powyższy rozumieć należy w sensie t. zw. interpretacji (paskrytie), która ilości dogmatów nie powiększa, a jedynie rozwija je lub formuluje bądź na zasadzie już uznanych dogmatów, bądź na podstawie Pisma Św. i podania kościelnego. Chociaż np. w „Wyznaniu Wiary“ metropolity Piotra Mohyły nauka o kościele, hierarchji i sakramentach została sformułowana już po siedmiu soborach powszechnych, należy to rozumieć w ten sposób, że sformułowanie to nie daje nic nowego, a tylko interpretuje naukę chrześcijańską o powyższych przedmiotach na zasadzie uznanych dogmatów, Pisma Św. i dzieł ojców kościoła.

²⁾ W swej ocenie djagnomy patriarchy konstantynopolitańskiego, wydanej w związku z proklamowaniem autokefalji kościoła rumuńskiego, metropolita Filaret pisze: „Диагноме говорить, что Сынъ Божій и Духъ Святой глаголетъ „черезъ божественные соборы къ нравственному и догматическому преспянію и усовершенствованію всего тѣла церкви“. Опять неточность. Что значить продолжающееся черезъ соборы догматическое преспяніе и усовершенствованіе всего тѣла церкви? Это можетъ имѣть смыслъ папскаго мнѣнія, что и послѣ 1860 лѣтъ существованія христіанской церкви можно усовершенствовать ее составленіемъ новыхъ догматовъ.“

³⁾ „Rozstrzygając kwestje religijne i postanawiając, w co należy wierzyć, kościół nie wydaje nowych dogmatów, a tylko świadczy o objawionej prawdzie i niezmiennym podaniu głównych kościołów krajowych oraz w określonej formie, odpowiadającej wymaganiom czasu, daje wyraz prawdzie, co do której powstał spór i którą zaczęto już błędnie rozumieć i błędnie głosić“.

Możliwe jest i psychologiczne podejście do terminów „rozwoju“ i „egzegezy“ dogmatów. E. L. (biskup Leonidas), teolog o wielkim autorytecie, którego pracę cytowałem powyżej, tłumaczy rozwój dogmatów w prawosławnym pojmowaniu, jako proces subiektywny, jako powolne, konsekwentne przyswajanie prawd wiary przez członków kościoła ¹⁾.

3.

Niezmiennosc i doskonałosc prawosławnej nauki dogmatycznej znacznie upraszcza zagadnienie ustroju, w szczególności zaś zagadnienie władzy w kościele prawosławnym. Zagadnienia te stały się drugorzędnymi z chwilą, gdy został ostatecznie ustalony system dogmatów prawosławia. Zwierzchnosc kościelna w prawosławiu, chociażby jak najidealniej zorganizowana, nie może wnieść nic nowego do treści dogmatycznej nauki kościoła, ustalonej na siedmiu soborach powszechnych, ani też odjąć od niej czegokolwiek. Mniej lub więcej dodatnia czy też ujemna ocena zwierzchności kościelnej i jej zgodności z podstawami dogmatycznymi lub kanonicznymi zależy w ramach naszego zagadnienia od odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu nadaje się ona do pełnienia swej misji — ochrony treści nauki kościoła. Takie zadania i funkcje władzy kościelnej z natury rzeczy nie stawiają, jako koniecznego warunku, jej centralizacji. Funkcje ochronne w stosunku do dogmatu pełnić może i lokalna, niescentralizowana władza kościelna. Problem organizacji tej władzy jest tylko problemem celowości, t. z. przystosowania do miejscowych potrzeb i warunków, jak również zdolności do ochrania nauki wiary. Ten obowiązek może być powierzony i lokalnej organizacji krajowego, narodowego kościoła, o ile się ona do tego celu nadaje.

¹⁾ „Прогрессъ въ церкви субъективный, а не историческій: одни только начинают, другіе стоятъ высоко, третьимъ приходится начинать сызнова, а у всѣхъ цѣль одна — усвоить себѣ хранящуюся въ церкви истину. Субъективный прогрессъ — когда истина постепенно уясняется для отдѣльнаго ума или сознания по внутреннимъ законамъ его развитія; объективнымъ прогрессъ будетъ тогда, когда истина будетъ раскрываться сама по себѣ, помимо тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ умовъ, являясь для послѣднихъ каждый разъ новымъ вѣншимъ закономъ, которому они должны покоряться. Въ душѣ каждаго отдѣльнаго вѣрующаго необходимо совершается процессъ развитія; объ этомъ говорить намъ исторія и психологія: и апостоловъ Христосъ постепенно приготавливалъ къ воспріятію принесенной имъ истины, сошествіемъ же Св. Духа это развитіе ихъ закрѣпилось и усовершилось. Тоже такъ или иначе происходитъ въ душѣ каждаго вѣрующаго: каждый вѣрующій членъ церкви восходитъ отъ „свѣта къ свѣту“: не развивается тутъ умъ или сознание отдѣльной личности, а не умъ церкви. Умъ церкви, какъ тѣла Христова, есть умъ Главы ея — Христа, пребывающей неизмѣннымъ, а умъ церкви земной есть величина собирательная, нѣкоторый средній уровень обще-церковнаго сознания въ данное время. Для этого церковнаго сознания истина объективно раскрыта Господомъ и апостолами въ необходимой полнотѣ, новыхъ откровеній мы не ожидаемъ, и всѣ наши усилія должны направляться къ тому, чтобы усваивать данное и не утратить ничего. Такимъ образомъ, въ субъективномъ смыслѣ церковь является прогрессивнымъ учрежденіемъ въ безусловно истинномъ значеніи этого слова, но объективнаго прогресса истины въ ней нѣтъ“.

Jeżeli w zakresie ochrony dogmatu kościelnego ustroj i organizacja władzy kościoła prawosławnego kierują się względami celowości, to i prawosławna nauka dogmatyczna nie zna przeszkód, istniejących w innych wyznaniach chrześcijańskich, przeciwko dostosowanej do miejscowych warunków organizacji kościołów narodowych. Taka, na lokalnej administracji oparta, decentralizacja ustroju kościelnego leży nawet w interesie zarówno ochrony czystości wiary jak i kościoła wogóle¹⁾, a to dlatego, że lokalna organizacja władzy ułatwia pociągnięcie do czynnej współpracy nad zadaniami kościoła samych członków kościoła, gminę kościelną, owe „ciało kościoła“, stróżem wiary przez patriarchów prawosławnych trafnie nazywane. Do jakiego stopnia przyczynia się czynny współudział gminy kościelnej do osiągnięcia celów kościoła, wskazuje przykład tych stuleci w dziejach kościoła ukraińskiego, w których społeczeństwo narówni z hierarchją stanęło w jego obronie.

Gdyby zaś zaszła potrzeba interpretacji dogmatu kościelnego, wykraczającej poza kompetencję miejscowej władzy kościelnej, wystarczy wzajemne porozumienie przedstawicieli kościołów autokefalicznych, jak to miało miejsce przy wszechkościelnem uznaniu za księgę symboliczną *Wyznania Wiary* metropolity Piotra Mohyły. Poza tem, dla rozstrzygnięcia najważniejszych spraw kościelnych, a w pierwszym rzędzie zagadnień dogmatycznych, kościół prawosławny zawsze ma możność zwołania wszechświatowego organu władzy kościelnej, jakim jest sobór powszechny.

Jak widzimy, w świetle doktryny prawosławnej niezmiennosc, doskonałość i nietykalność nauki dogmatycznej nietylko nie wykluczają, lecz przeciwnie sprzyjają autokefalicznej organizacji soborowego kościoła, jako jego najbardziej celowej formie ustrojowej.

4.

Podstawy dla takiego wniosku znajdujemy już w Piśmie Św., zawierającym całkiem pozytywne wskazówki co do systemu kościołów lokalnych, krajowych. Na danych tych oparte są podstawy ustroju soborowego, którego częścią składową staje się krajowa, autokefaliczna organizacja kościołów narodowych.

¹⁾ „Национализация церковнаго устройства, — пишет Р. Милуков в цитованной выше гласу, — „филетизм“, хотя и осужденный одно время константинопольским патриархом, какъ ересь, — есть совершенно естественное послѣдствие охранительнаго характера восточной церкви. Изъ ея отрицательнаго отношенія къ развитію догмы самъ собой вытекаетъ чисто исполнительный характеръ ея учреждений; а ограничиваясь исполнительнымъ характеромъ и не претендуя на религіозно-законодательную роль, эти учреждения могутъ безъ всякаго ущерба для церкви войти въ рамки другихъ воспитательно-нравственныхъ учреждений даннаго государства“.

Podwaliny ustroju autokefaliczno-soborowego położył sam Założyciel kościoła. Zastrzegając Sobie zwierzchnictwo nad kościołem (Jan, X, 14—16), Chrystus przekazał wszystkim apostołom równy stopień władzy i obiecał pozostawać z nimi po wszystkie dni (Mat., XVIII, 17—20; XXVIII, 19—20; Jan, XX, 21—22).¹⁾

Nauczając tedy, stosownie do nakazu Chrystusowego, wszystkie narody, apostołowie, do któregośkolwiek kraju przychodzili, zakładali tam miejscowe kościoły i ustanawiali pasterzy, pozostawiając im troskę ostatecznej organizacji ustroju kościelnego, przystosowanej do potrzeb lokalnych. Jeszcze za życia apostołów powstał szereg takich samodzielnie rządzonych kościołów; apostoł Paweł w listach swych wspomina kościoły achajski (2 Kor., XI, 10), azyjski (1 Kor., XVI, 19), macedoński (2 Kor., VIII, 1), a w jednym wypadku wymienia również ośrodek krajowego kościoła, położony w stolicy prowincji: witając kościół koryncki, zasyła pozdrowienia „kościółowi Bożemu, który jest w Koryncie, ze wszystkimi świętymi, którzy są we wszystkiej Achai“ (2 Kor., I, 1).

W zarządzie całością kościoła apostołowie przestrzegali zasady soborowości; jednakże w miejscowościach, w których powstawały nowe kościoły, działali oni samodzielnie (Rzym., XV, 20; Gal., II, 6—8) i niezależnie od siebie, poczuwając się tylko do wspólnoty duchowej. Tak samo, gdy apostołowie przekazywali swym następcom władzę nad temi kościołami, i ci przestrzegali tychże zasad rządzenia. Przykład apostołów dowodzi, że z jednej strony kościół powszechny powinien być rządzony przez sobór hierarchów całego kościoła, a z drugiej strony, każdy kościół krajowy uprawniony jest do posiadania własnej hierarchji i własnego ustroju administracyjnego, gdyż łaska Boża obiecana jest każdemu kanonicznie założonemu kościołowi (Mat., XVIII, 19—20).

Niezależność krajowych kościołów, składających w sumie powszechny kościół soborowy, znajduje więc uzasadnienie w Piśmie Św. i została już za apostołów praktycznie zrealizowana. Sobory powszechne drogą prawodawczą zatwierdziły prawa, zwyczaje i niezależność kościołom krajowym, nadając przez to moc kanonu stanowi rzeczy, uświęconemu przez kilkowiekowy zwyczaj, którego początki sięgają czasów apostołskich. Późniejsza praktyka kościelna zasady autokefaliczności kościołów narodowych wprowadziła w życie i rozwinęła faktycznie.

¹⁾ „Характер внутренняго церковнаго самоуправленія опредѣляется самымъ названіемъ, какое даетъ себѣ церковь въ своемъ символѣ вѣры: тамъ она называетъ себя соборною, изъ чего ясно, что соборность принадлежитъ самому существу церкви и есть неотъемлемое ея право... Соборное начало должно лежать въ основаніи церковнаго управленія, сообщая ему истинный характеръ этого самоуправленія“ (biskup permski Nikanor).

ZMIENNOŚĆ KANONÓW KOŚCIELNYCH.

I.

Prawosławie uważa za idealny ustrój kościelny, polegający na zespoleniu autonomicznych jednostek, od poszczególnych gmin do kościołów autokefalicznych. Poszczególne, mniejsze i większe jednostki kościelne, pełne wewnątrz sił własnych, samowystarczalnych, połączone pomiędzy sobą instytucjami o charakterze soborowym, poczynając od najskromniejszego typu parafjalnego zebrania, a kończąc na soborze powszechnym, oto idealna struktura organizacji kościelnej, której zarysy wyraźnie się zaznaczają już w zaraniu istnienia kościoła chrześcijańskiego, w epoce apostołskiej. Gdyby życie kościoła rozwijało się normalnym trybem, ustrój kościelny z natury rzeczy opierałby się zawsze na zasadach, których pierwiastki znajdujemy już w praktyce pierwotnych chrześcijan, a więc na autokefalizacji jednostek kościelnych z zachowaniem jedności soborowej.

Lecz nie zawsze normalnemi były warunki istnienia kościoła chrześcijańskiego, jako instytucji społecznej, i, co zatem idzie, drogami nie zawsze naturalnemi kroczył jego rozwój; zależnie od okoliczności praktyka kościelna nie zawsze odpowiadała podstawom ustroju kościoła apostołskiego, lecz w większym lub mniejszym stopniu od owych wytycznych się odchyłała. W dobie dość wczesnej widzimy więc przerost władzy wykonawczej z uszczerbkiem dla zasady soborowości. W okresie srogich represyj rządowych, w epoce męczenników, ustrój soborowy był niejako skrępowany: życie samo wymagało skupienia się wokół przełożonych, którzy siłą rzeczy brali na siebie rolę nie tylko przewodniczącą, lecz i kierowniczą. W tym samym kierunku, lecz z większą intensywnością, dokonywało się przekształcenie ustroju kościelnego w Bizancjum, gdzie władza państwowa wywierała przemożny wpływ na stronę zewnętrzną życia kościelnego. Kościół grecko-rzymski oparty był na systemie scentralizowanej administracji, której stopień najwyższy stanowiło pięć patriarchatów. Ów administracyjny podział kościoła, znajdującego się w owych czasach w granicach imperjum grecko-rzymskiego, pozostawał w zależności od podziału administracyjnego państwa. Podział ten był ściśle związany z życiem państwa; gdy imperjum podzielone zostało na pewną liczbę prowincyj (diecezji), wślad za tem nastąpił odpowiedni administracyjny podział kościoła, który miał znaczenie jedynie dla ówczesnego kościoła i pozbawiony jest wszelkiej aktualności dla innego kościoła z innej epoki, poza tem, że może odgrywać rolę zwykłego

przykładu. O ile zaś chodzi o patriarchaty, ustalił się z biegiem czasu pogląd, iż mają one obejmować administracyjnie kościoły całego świata (powszechny), a że były one przedmiotem uchwał soborów powszechnych, nasuwał się wniosek, iż patriarchaty są instytucją prawa Boskiego, ustanowioną wolą Bożą, przemawiającą przez sobory. W ten sposób utrwaliło się przekonanie, jakoby sobory powszechne ustanowiły pięć patriarchatów dla całego kościoła powszechnego, z tem, by wszystkie kościoły świata objęte były temi patriarchatami grecko-rzymskimi i uznawały ich władzę (prof. E. Gołubinskij). Hierarchja grecka szerzyła poglądy takie wszędzie, gdzie tylko sięgał jej wpływ praktyczny¹⁾, który okazał się szczególnie silny w państwie moskiewskim, które uważało siebie za spadkobiercę Bizancjum, za trzeci Rzym. Klasycznym

¹⁾ Z tego punktu widzenia bardzo charakterystyczną jest opinja, wypowiedziana przez patriarchę Sofronjusza w jego orędziu (*διαρρώμη*), wystosowanem w 1865 do kościoła rumuńskiego z powodu autokefalicznych aspiracyj tego ostatniego. Nie mając pod ręką oryginalnego tekstu tego orędzia, ogłoszonego w *Ἐκκλησιαστικῆ Μέρειν*, podaję poniżej odnośny ustęp w przekładzie rosyjskim prof. Kurganowa (Наброски и очерки из новейшей истории румынской церкви):

„Все безъ изъятія духовное и правительственное устройство Христовой церкви, коего основание — вѣра и учение св. пророковъ и апостоловъ, а краеугольный камень — Господь нашъ І. Христосъ, столпы же и свѣщники — іерархи и честный клиръ Господень, — сіе говоримъ, не человѣческое, а вышемірное, Богомъ учрежденное и духомъ уготованное устройство церкви, богомудро составленное и непоколебимо утвержденное богодухновенными и отъ Бога вѣщающими апостолами, и богоносными и богодвижимыми отцами, присутствовавшими чрезъ писанія (посредственно) или лично на святыхъ вселенскихъ соборахъ, распространенное божественною силою по всей вселенной, благочестиво и крѣпко для всякаго времени сплоченное и скрѣпленное, прославленное и возвеличенное многими знаменитыми патриархами, царями, князьями и народами высоко-мудрыми и немудрыми, да къ тому же несокрушимымъ образомъ огражденное законами, опредѣленіями и канонами, страшными клятвами и анаемами противъ всякаго, кто когда-либо дерзнетъ исказить или измѣнить законы отцевъ и вѣчныя опредѣленія вѣчнаго благочестія, — сіе устройство не можетъ быть измѣнено ни на единую іоту и единую черту, не только министрами и князьями, но ни даже пастырями и іерархами, хотя по мѣстамъ и въ стдѣльныхъ пунктахъ и существуютъ отступленія отъ отеческихъ преданій и каеолической церкви. Ибо, по великому поборнику благочестія, названному отъ божественного свѣта Фотіемъ, ни одно изъ соборныхъ постановленій, преданныхъ намъ божественными отцами, не нуждается ни въ какомъ отъятіи, ни въ какомъ прибавленіи, ни въ какой либо другой перемѣнѣ. Ибо отцы вообще предали церкви все, что они составили къ воспріятію догматовъ вѣры и къ исправленію нравовъ, слѣдую апостольскимъ ученіямъ и преданіямъ, потребнымъ къ спасенію для всѣхъ христіанъ во всякомъ мѣстѣ и во всякое время“.

Opinia ta została w kategoriycznej formie sprostowana przez metropolitę moskiewskiego Filareta (Drozdowa), któremu synod rosyjski polecił opracowanie odpowiedzi na orędzie patriarchy. Metropolita Filaret pisze: „Въ изреченіи діагнозе, что въ церкви „все неизмѣнно и вѣчно“, есть неточность, дающая поводъ противникамъ къ возраженію. При преобразованіи церкви изъ ветхозавѣтной въ новозавѣтную измѣнилось много. И въ новозавѣтной православной церкви по временамъ измѣняется несущественное. Напримѣръ, по правиламъ и постановленіямъ, прежде областные соборы были дважды въ году, потомъ однажды, а теперь у константинопольскаго патриарха непрерывный соборъ или синод“.

Omawiając zaś kwestję prawodawstwa kościelnego, dodaje: „Діагнозе поставляєть начало: власть свѣтская издаєть законы измѣняемые, а духовная — неизмѣняемые. Здѣсь есть истина; и есть доля произвольности. И свѣтская власть имѣєть законы неизмѣняемые, какъ, напр., законъ — быть вѣрнымъ и повиноваться верховной власти. И церковь имѣєть нѣкоторыя постановленія измѣняемая, какъ, напр., постановление о независимомъ синодѣ церкви греческаго королевства есть измѣненіе прежняго положенія сей части православной іерархіи“ (Мнѣнія и отзвы Митрополита Филарета, t. V. cz. 2, str. 696).

przykładem tendencyjności tych poglądów był następujący fakt: patriarcha konstantynopolitański Łukasz odmówił księciu suzdalskiemu Andrzejowi Bogolubskiemu zgody na ustanowienie odrębnej metropolji w jego dzielnicy, podając jako powód, iż kanony kościelne rzekomo zabraniają zmiany ustalonych granic metropolij i biskupstw. Odmowa ta stanęła na przeszkodzie normalnemu utworzeniu nowej metropolji dla przyszłego państwa moskiewskiego i była przyczyną brzemienych w skutki komplikacyj, które doprowadziły czasem do ciężkich walk kościelnych; z całą pewnością twierdzić można, że bez owych tendencyjnych wpływów stosunki kościelne na wschodzie Europy ułożyłyby się w sposób bardziej pokojowy i naturalny.

Widzieliśmy więc, że okoliczności czasu wymagały od miarodajnych czynników kościelnych powzięcia decyzji, odpowiadających ówczesnym warunkom, nawet gdy decyzje te stanowiły w większym lub mniejszym stopniu odchylenie od pierwotnych zasad ustroju kościelnego. Z czasem postanowienia, powzięte w związku z określonymi okolicznościami czasu i miejsca, utrwalały się jako rzekomo niezienne, obowiązujące cały kościół po wszystkie czasy. Tendencje takie, dążące do petryfikacji miejscowych i tymczasowych form ustroju kościelnego, wielce się przyczyniły do zaciemnienia pojęcia ustroju kanonicznego. Zmusza to mnie do szczegółowszego rozpatrzenia zagadnienia zmienności ustroju kościelnego pod kątem widzenia norm kościelnych, o które ów ustrój się opiera.

2.

Dawna praktyka kościelna z wielkim szacunkiem traktowała wszelkie przepisy, dotyczące kościoła, uważając za boskie nie tylko dogmaty i kanony soborowe, lecz i kościelne ustawodawstwo cesarzy. „Dawni chrześcijanie — pisze prof. Suworow — zapatrywali się na ustrój kościelny nie w duchu analizy naukowo-prawnej, lecz z wiarą w boskie natchnienie zwierzchności kościelnej, nie dostrzegając różnicy między prawem boskim a ludzkim, mimo że już apostołowie nie stawiali własnych słów narówni ze słowami Pana, a starożytne zwyczaje w chwili powstawania mogły być różnymi w różnych krajach i mogły popadać w zapomnienie, kanony zaś czasem ulegały skasowaniu lub były zastępowane przez inne“. Podobnie i w późniejszych okresach nie zawsze należycie pojmowano różnicę pomiędzy dogmatycznymi a kanonicznymi uchwałami soborowymi. Szczególnie w Moskwie, jak to widać z ksiąg „Kormczych“, kanony uważano za dogmaty równe Ewangelji: niejasność ta doprowadziła do tak ciężkich konsekwencji w życiu

kościola moskiewskiego, jak „raskoł“ w wieku XVII, będący właśnie wytworem pomieszania nauki dogmatycznej z kwestjami porządku kościelnego.

Sobory wyraźnie zaznaczają zasadniczą różnicę pomiędzy dogmatami a kanonami. I tak, VII sobór powszechny dzieli uchwały soborowe na „ewangeliczne“ i „kanoniczne“. Za powszechnie obowiązujące uważane są zarówno uchwały dogmatyczne, jak i postanowienia w zakresie porządku kościelnego, t. z. kanony kościelne. „Gdyby ktokolwiek postąpił wbrew niniejszej uchwale — powiada III sobór o jednym ze swych kanonów — święty i powszechny sobór uchwalił: niech to będzie nieważne“. Zachodzi jednakże różnica w charakterze trwałości i niezmienności pomiędzy dogmatami a kanonami. Kanony soborowe traktowano analogicznie do praw państwowych, i stawiano je w zakresie prawa kościelnego na tem samem miejscu, jakie zajmują ustawy w zakresie prawa państwowego. Takim było właśnie stanowisko ustawodawstwa państwowego: tak, jedna z nowel Justynjana (131) uznaje dogmaty soborowe za słowo Boże, kanony zaś traktuje jako ustawy. Wspomniana nowela doskonale interpretuje obowiązujący charakter kanonów w porównaniu z dogmatami. Uchwały dogmatyczne są niezienne i obowiązujące po wszystkie czasy istnienia kościoła: „niech się nie zmienia symbol wiary 318 ojców soboru nicejskiego, lecz niech pozostaje niezmienny“, — oznajmia II sobór powszechny. Uchwały, mające dla kościoła chrześcijańskiego znaczenie podstawowe — a więc dotyczące zagadnień wiary, św. sakramentów oraz zasad ustroju kościelnego, obowiązują bezwzględnie i na zawsze (III, 7; IV, 1; sob. trull., 1, 2; VII, 1). Uchwały zaś kanoniczne, będące przejawem administracyjno-prawodawczej władzy soborów, nie miały charakteru tak kategorycznego: były one obowiązującymi nie na wieczne czasy, lecz, analogicznie do ustaw świeckich, dopóki ich nie zaştąpią nowe kanony. Niezmiennosc i nietykalność, właściwa dogmatom, nie ma tu miejsca.¹⁾ Same sobory powszechne, mimo że potwierdzają obowiązkowość kanonów dla całego kościoła, zmieniają postanowienia kanoniczne soborów poprzednich. Więc I sobór powszechny (6 kanon) uchwalił, że mają być przestrzegane dawne zwyczaje

¹⁾ „Каноны, или правила Св. Писанія составляютъ право непремѣнное, или каноническое въ строжайшемъ смыслѣ. Опредѣленіе соборовъ и мнѣніе отцовъ церкви, если не суть непремѣнныя слѣдствія Св. Писанія, но токмо нѣкоторыя примѣненія оныхъ къ извѣстнымъ обстоятельствамъ, подобно симъ обстоятельствамъ не суть неизмѣняемыя и называются въ особенности правомъ церковнымъ, которое заимствуетъ свою силу не столько отъ Божественной власти Св. Писанія, сколько отъ церковнаго согласія и постановленія“ (Собраніе мнѣній и отзывовъ митрополита московскаго Филарета, I, No 45).

co do przywilejów kościołów, lecz już II sobór powszechny odstąpił od tej zasady, przyznając biskupowi konstantynopolikańskiemu pierwsze miejsce w kolejności zaszczytów po biskupie rzymskim, a IV sobór nadaje biskupowi konstantynopolikańskiemu władzę aż nad trzema diecezjami. Z powyższego nasuwa się wniosek, że sobory powszechne rozumieją obowiązujący charakter kanonów swych w tym sensie, iż żaden poszczególny członek kościoła zmienić ich nie może, — zmiana lub skasowanie kanonu należy bowiem jedynie do kompetentnej władzy kościelnej.

W późniejszych okresach poglądy na stopień obowiązkowości kanonów i ich niezmiennosc kształtowały się rozmaicie. Kościół katolicki uważa za niezienne niektóre instytucje ustroju kościelnego, jak np. hierarchję kościelną w przeciwstawieniu do czynnika świeckiego, organizację episkopatu, prymat apostoła Piotra i jego następców. Protestantyzm uznaje natomiast zasadę wolnej prawotwórczości kościelnej na podstawie Pisma świętego. Kościół prawosławny jako zasadę ogólną przyjmuje nietykalność samych tylko podstaw ustroju kościelnego, związanych z nauką dogmatyczną.¹⁾ Do jakiego stopnia zachowanie owych podstaw ustroju kościelnego jest niezbędne dla utrzymania prawosławnego charakteru organizacji kościelnej, — oto zagadnienie, do którego rozstrzygnięcia fakty dziejowe pozostawiają nam dość szerokie pole. Czystość zasad soborowych doby apostołskiej zostaje naruszona z chwilą uznania kościoła chrześcijańskiego przez państwo, gdy „βασιλεύς“ bizantyński uzyskał w stosunku do kościoła prawa, dające mu możność tłumienia swą osobą przejawów soborowości, a mimo to kościół, nie bacząc na naruszenie zasady soborowości, nie utracił charakteru prawosławnego. Jak daleko zachodzić mogą w kościele prawosławnym pogwałcenia ustroju soborowego, poucza przykład synodalnej reformy kościoła rosyjskiego, gdy cesarz rosyjski, a więc osoba świecka, ustawowo uznany został za głowę kościoła; lecz i tak bezprzykładne pogwałcenie zasad kanonicznych nie pozbawiło kościoła rosyjskiego charakteru prawosławnego. Tego rodzaju mniejsze lub większe wykroczenia przeciwko kanonom dostrzegamy w ustroju nowych kościołów narodowych, które powstawały przy znacznym współdziałaniu czynnika państwowego — a więc kościoła

¹⁾ Prof. I. Bierdnikow wyjaśnia, że podstawowe znaczenie dla ustroju kościoła mają np. zasady następujące: kościół jest związkiem, składającym się z hierarchji i czynnika świeckiego; będąc jedynym dla całego świata, kościół dzieli się na kościoły prowincjonalne, cieszące się niezależnością w sprawach wewnętrznych; wszystkie kościoły prowincjonalne, jako części jednego kościoła powszechnego, zachowują ścisły związek organiczny między sobą; najwyższym organem wspólnoty i władzy kościoła powszechnego jest sobór powszechny, w sprawach zaś kościołów prowincjonalnych — sobór prowincjonalny. Wszystkie te postulaty soborowości są niezienne i nie mogą być zmodyfikowane nawet przez sobór powszechny.

serbskiego, bułgarskiego, greckiego (ateńskiego), rumuńskiego; i mimo to zachowują one jedność i przynależność do wszechświatowej społeczności kościoła powszechnego.

Zjawiska te są wynikiem żelaznego prawa dziejowego, rządzącego życiem kościoła. Ponad tysiąc lat dzieli nas od epoki soborów powszechnych. Przez ten czas nie tylko niezmiernie się rozszerzył zasięg działalności kościoła powszechnego, lecz i jego życie znacznie się skomplikowało. Jedyny kościół chrześcijański rozpadł się na kilka wyznań, różniących się w pojmowaniu nauki Chrystusa w szeregu kwestyj zasadniczych. W łonie kościoła prawosławnego utworzyły się nawet kościoły krajowe, których życie w jego formach widzialnych, zewnętrznych, uległo indywidualizacji, co z kolei pociągnęło za sobą konieczność wytworzenia nowych norm kanonicznych, odpowiadających potrzebom życiowym. Wszystkie te komplikacje nie istniały w epoce soborów, i dlatego daremne byłoby szukać ich rozstrzygnięcia w uchwałach soborowych. Rozwiązanie tych nowych zagadnień życia kościelnego w duchu prawodawstwa kościołów powszechnych stało się zadaniem autokefalicznych kościołów narodowych, z których każdy tworzył swe odrębne prawo kanoniczne, będące wykładnią prawa powszechnego i służące jego rozwojowi.

W mniejszym lub większym stopniu przestrzegając norm prawnych ustroju kościelnego, każdy kościół krajowy w organizacji swego życia wewnętrznego idzie za wskazaniem, podyktowanymi mu przez okoliczności zewnętrzne. W zależności od warunków faktycznych ulegał modyfikacjom czynnik kanoniczny uchwał soborowych. Lecz zawsze pamiętać należy, że normy kanoniczne prawa kościelnego, regulujące życie kościoła, nie są niezienne, jak dogmaty, lecz z chwilą gdy zostały ustanowione, bezwzględnie obowiązują zarówno organy władzy kościelnej jak i cały kościół, dopóki nie zostały uchylone lub zmienione przez organy kompetentne. Nader kategorycznie wypowiada się w tym względzie 2 kanon soboru trullijskiego: „niech się nikt nie waży wyżej wspomniane kanony zmieniać lub uchylać, lub też, prócz wymienionych kanonów, przyjmować inne o fałszywych tytułach, ułożone przez ludzi, mających odwagę kupczyć prawdą“. Lecz kanon ten, jak twierdzą kanoniści (biskup smoleński Jan, prof. I. Bierdnikow), jest skierowany przeciwko samowoli osób prywatnych lub władz państwowych, zmieniających lub kasujących kanony kościelne, lecz bynajmniej nie wyklucza zgodnych z prawem czynności władzy kościelnej, mającej na celu udoskonalenie życia kościelnego i przystosowanie jego do okoliczności czasu i miejsca. To też, by nowe kanony nabrały mocy obo-

wiązującej, koniecznem jest ich autoryzowanie w świadomości całego kościoła — drogą uchwał soborów krajowych.¹⁾ I tenże sobór trullijski uchwałami swemi wprowadza nowe kanony, na miejsce postanowień poprzednich soborów, jak zresztą nie było wogóle ani jednego soboru, który nie wprowadzałby istotnych zmian do ustroju kościoła i nie uchylał przepisów, kasujących dotychczasowe. Obowiązkowość kanonów kościelnych nie jest czemś absolutnem: jak każda norma prawa zewnętrznego, kanon obowiązuje dopóty, dopóki nie zostanie skasowany. Kanony nie mogą być abstrahowane od czasu i miejsca. Uczestnicy soborów nie tracili zmysłu rzeczywistości, — idąc za duchem czasu, nie cofali się nawet przed uchylaniem kanonów apostołskich (VI, 12 kasujący wyraźny przepis 5 kan. ap. o małżeństwie biskupów). Ojcowie V powszechnego soboru najwyraźniej sformułowali tę zasadę w słowach: „wszystko, co się czyni ponad wiarą, bez przeszkody może być na nowo rozważane“, — „ponad wiarą“, t. zn. w sprawach, nie dotyczących wiary.

3.

W tymże stopniu, w jakim natura organiczna kanonów kościelnych, jako norm prawa zewnętrznego, daje się pogodzić z ich zmiennością, zmian tych wymagają potrzeby praktyczne życia kościelnego. W warunkach, w jakich istnieje na ziemi kościół — instytucja społeczna, życie jego nie stoi na miejscu i nie może się petryfikować w zastygłych kształtach zewnętrznych. Odpowiednio do form życia społecznego zmienia się i ustrój kościelny, bezpośrednio ze społeczeństwem związany. Zmiany takie, czyli reformy, są prawomocne, o ile nie stoją w sprzeczności z podstawą soborowości kościoła apostołskiego i istotnymi potrzebami danego kościoła narodowego. „Reforma, która istotnie odpowiada potrzebom danej chwili i faktycznie została usprawiedliwiona przez dodatnie wyniki, jest reformą istotnie kanoniczną, nawet gdyby nie miała ani jednego precedensu“, — powiada prof. W. Bołotow, autorytet w zagadnieniach historycznej praktyki kościelnej. Inny kanonista prawosławny, prof. W. Kiparisow, w monografji *О церковной*

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

дисциплина ze swej strony pisze: „w zagadnieniu warunków i granic zmienności dyscypliny kościelnej należy uznać za teoretycznie słuszną i historycznie usprawiedliwioną zasadę: zachować, co jest dobrego w starym, i dodać do tego, co jest dobrego w nowym, — oto prawo życia. Z tego samo przez się wypływa, że dla tego, co się nie da zastosować do obecnych okoliczności, albo jest niewykonalne, albo samo w sobie traktowane było nie jako zasada ogólna, lecz jako środek zaspokojenia chwilowej potrzeby, — nie znajdzie się miejsca w przyszłej dyscyplinie. Śmiemy twierdzić, że nie będzie to teorią antykościelną. Lecz dla teorii tej rozróżnić należy w historycznie nam przekazanym ustroju kanonicznym dwa składniki: ściśle dogmatyczny (teoria prawa, czyli prawo pozytywne) i tylko historyczny, w stosunku do którego uznana być winna konieczność krytyki historyczno-kanonicznej“. Z rozpiętości między kanonicznymi podstawami życia kościelnego a ich realizacją w historii wypływa właśnie zasada zmienności (ewolucji) kanonów.

Widzimy istotnie, że kanony ulegały zmianom, a nawet całkowicie były uchylane nie tylko na mocy uchwał soborowych, lecz i pod naciskiem praktyki życia kościelnego: kanon wypierany był przez fakt, który sam stawał się zwyczajem, a więc czasem i prawem. Cytowany powyżej autor przytacza szereg przykładów na dowód słuszności tej tezy. Są kanony, które, mimo że nigdy nie były uchylone, prosto przestały być wykonywane, jak np. I, 15, zakazujący przezbitym i diakonom przenoszenia się z jednego miasta do drugiego, lub I, 18, zakazujący diakonom „siedzieć pośród przezbitych“, lub wreszcie kanon 15 sob. neocezaryjskiego, głoszący, iż w jednym mieście nie może być więcej, niż siedmiu diakonów. Już Balsamones konstatuje wyjście z użytku niektórych kanonów. Z biegiem czasu życie poszło naprzód do tego stopnia, że wykonanie niektórych kanonów doprowadziłoby do nader poważnych konfliktów. VII sobór powszechny pod rygorem anatemy zakazał wszelkiego udziału władzy świeckiej w mianowaniu biskupów; gdyby kanon ten, który odegrał pewną rolę w ówczesnej sytuacji imperjum bizantyńskiego, uczynić obowiązującym we wszelkich okolicznościach czasu i miejsca, pociągnęłoby to za sobą uznanie za niekanoniczną i pozbawioną łaski Ducha Świętego hierarchii wszystkich niemal kościołów prawosławnych. Podobnie rygorystyczne przestrzeganie kanonu tegoż soboru o cenzusie oświatowym biskupów (znajomość psalterza, chęć uważnego czytania kanonów i Pisma świętego) stanęłoby na przeszkodzie wszelkiemu postępowi w wykształceniu episkopatu. Kanon 2 soboru sofijskiego (878 r.) zakazuje biskupom zachowywania swej godności arcybiskupowskiej po przyję-

ciu ślubów zakonnych, tymczasem praktyka kościoła rosyjskiego, wbrew wspomnianemu kanonowi, uważa stan zakonny za warunek przedwstępny uzyskania godności biskupiej; gdyby się więc chciało z całą ścisłością przestrzegać przepisu kanonicznego, trzeba byłoby uznać za niekanoniczne wyświęcenie wszystkich biskupów byłej Rosji. Fakty powyższe wskazują, iż pomiędzy kanonami nie-mało się spotyka materiału o znaczeniu tymczasowem lub lokalnem, który traktować należy, jako fakt historyczny, nie zaś jako normę prawną.

Fakty tego rodzaju wymagają krytyki historyczno-kanonicznej. Krytyka ta oddziela momenty czasowe i lokalne od trwałych norm kanonicznych, przystosowując je do potrzeb i okoliczności życiowych i przyczyniając się w ten sposób do rozwoju prawa kanonicznego. Kanoniczna prawotwórczość nie jest bynajmniej ograniczona do okresu soborów powszechnych. Tak głęboki znawca teologii prawosławnej, jak biskup Sylwester (Malewanski), świadczy, iż kościół uznaje rozwój swej nauki o dyscyplinie kościelnej, odrzucając tem samem myśl o nieruchomości prawa kościelnego i wiecznej niezmienności norm kanonicznych. Wspominany już kanonista rosyjski prof. W. Kiparisow wypowiada się w tym względzie z wielką stanowczością: „bez przesady rzecz można, iż niełatwą jest rzeczą nawet samo wyliczenie kanonów o tymczasowem znaczeniu, t. zn. mających na celu uporządkowanie pewnego zjawiska, stworzonego przez dane okoliczności historyczne lub poszczególne fakty, które, oczywiście, mogą się nie powtórzyć. Rzecz jasna, iż wszystkie kanony tego rodzaju siłą rzeczy zostały uchylone, jako niepotrzebne, podobnie jak zbędnym staje się most, skoro zabraknie wody“.¹⁾ A więc życie samo wymaga reformy kanonicznej i usprawiedliwia ją.

Zmienność kanonów i na kanonach zbudowanego ustroju kościelnego znajduje uzasadnienie i w okoliczności, że prawodawstwo kanoniczne soborów bynajmniej nie obejmowało całokształtu

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

owego ustroju, miało bowiem charakter raczej przypadkowy i dotyczyło kwestyj, których załatwienie w danej chwili było szczególnie pilne. W takim stanie rzeczy niezmiennosc uchwał kanonicznych tamowałyby nie tylko rozwój, lecz poprostu bieg życia kościelnego, gdyby praktyka kościelna nie dopuszczała korekt kanonicznych — zmian lub uzupełnień, podyktowanych przez samo życie. Gdyby normy kierownicze życia kościelnego zastygły w swym rozwoju, organizm kościoła uległby petryfikacji, co nie pozostałoby bez wpływu na kościoły miejscowe, których właściwością jest konieczność ciąglego przystosowywania ustroju do okoliczności zewnętrznych.¹⁾ Przeciwnie, zmienność dyscyplin kościelnych świadczy, iż kościół żyje całą pełnią, że ma w sobie dość mocy, by być organizmem wiecznie twórczym, nie wzorując się ślepo na przykładach przeszłości.

4.

Prawotwórczość kanoniczna nie zamyka się więc okresem soborów powszechnych. Któż jest podmiotem owej prawotwórczości? Formalnie nasuwa się wniosek, że do zmiany kanonów uprawniony jest wyłącznie sobór, jako instancja, która kanony w swoim czasie uchwałała. Lecz oto mija tysiąc lat, odkąd zwołany był ostatni sobór powszechny, i przez cały ten czas odczuwano nagłą potrzebę tego rodzaju zmian. To też praktyka życia kościelnego ustaliła, iż dostosowanie większości kanonów soborów powszechnych do sytuacji kościołów miejscowych należy do lokalnego prawodawstwa tych kościołów. Autokefaliczne kościoły prawosławne uważały siebie za podmiot nowej prawotwórczości kanonicznej i były nim w rzeczywistości.

Zasadą podstawową tej prawotwórczości było, że prawodawstwo kościoła krajowego nie powinno wykazywać sprzeczności z prawodawstwem kościoła powszechnego. W tym też kierunku iść musi prawotwórcza krytyka historyczno-kanoniczna. Podstawy dla krytyki tej znajdujemy w uchwałach soborów powszechnych, opartych na nauce Chrystusa i apostołów, na dziełach Ojców Kościoła i na tradycji kościelnej. Stojąc na gruncie Pisma Św. i podania

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

kościelnego, sobory powszechne, gdy uchwalały nowe kanony, nic innego nie czyniły, jak tylko dostosowywały gotowe zasady do nowych warunków, stworzonych przez nowe formy życia kościelnego. Takimi mniej więcej drogami kroczyło i późniejsze prawodawstwo kościołów krajowych. Kościoły nie tylko były powołane do wypełniania luk w dawnych kanonach, lecz i zmuszone do odchyżeń od przepisów kanonicznych — o ile tego rzeczywista potrzeba i dobro kościoła wymagały. Taka działalność prawotwórcza kościołów krajowych nie jest wcale sprzeczna z prawem. Merytorycznie uzasadniają ją potrzeby czasu i miejsca, formalnie — kanony soborów powszechnych, zezwalające kościołom krajowym na rządzenie się miejscowymi zwyczajami (II, 2; III, 8; IV, 28, 30; VI, 39). Pod zwyczajem należy rozumieć nie tylko normy, które weszły w życie drogą praktyki, lecz i ustawy formalnie uchwalone przez kościół krajowy.¹⁾

W tymże kierunku rozwijała się działalność prawotwórcza kościoła wschodniego i po zamknięciu okresu prawodawstwa kanonicznego, gdy kanony te były kontynuowane i dostosowywane do nowych warunków dziejowych. Z dziejów prawodawstwa kościelnego wnioskujemy, iż kościół prawosławny i w okresie po-soborowym uzupełniał prawo kanoniczne nowymi postanowieniami. Do trzonu kodeksu kanonicznego, który tworzą kanony siedmiu soborów powszechnych, dodano w zbiorach praw kościelnych również i inne normy kanoniczne, jak np. uchwały synodów, listy patriarchów, a w zbiorach praw kościołów miejscowych uwzględniono i inne źródła i normy prawa krajowego (np. w zbiorach ukraińskich hramoty metropolitów, uchwały soborów ukraińskich, hramoty książęce i inne). Uzupełnienia te formalnie nie należą do kodeksu kanonicznego, lecz stanowiły faktyczne źródło prawa danego kościoła miejscowego.

Nie są więc kanony tak niezmiennymi, jak uchwały soborów w kwestjach dogmatycznych. Niezmienną pozostaje sama tylko zasada soborowości, będąca zarazem podstawą ustroju autokefalicznego poszczególnych kościołów narodowych, członków kościoła powszechnego i soborowego. Wszelkie zaś modyfikacje tego ustroju wszelkie formy konkretne tej lub innej autokefalji lokalnej — należą do zakresu wolnej twórczości prawnej tego lub innego kościoła. Bywają chwile w życiu kościołów, gdy życie wysuwa jako zadanie

¹⁾ Biskup Nikodem Milasz. — „Перемѣны въ порядкахъ церковнаго управленія прежде всего должны быть обоснованы на канонахъ церкви, но при этомъ должны удовлетворять и потребностямъ мѣста и времени. Эти потребности и должны указать, въ какомъ періодѣ церковной исторіи должно нынѣ искать наиболее желательный типъ церковнаго устройства и управленія изъ числа различныхъ типовъ, опредѣляемыхъ церковными правилами“ (О тѣхъ вы, biskup samarski Konstantyn).

czołowe — częściową lub podstawową reformę ustroju danego kościoła. Uchylenie się od przeprowadzenia takiej reformy równałoby się zatamowaniu naturalnego postępu życia kościelnego.

Ta zmienność kanonów kościelnych, szczególnie zaś kanonów, dotyczących ustroju, jest jednym z zasadniczych warunków możliwości systemu autokefalicznego. Zmienność kanonów umożliwia dostosowanie norm ustroju kościelnego do realnych potrzeb poszczególnych konkretnych kościołów. Pod tym to warunkiem żadne zmiany, zaszły w ich ustroju, nie naruszają więzi, łączącej je zarówno z organizmem całego kościoła soborowego jak i z poszczególnymi kościołami autokefalicznymi — „siostrami w Chrystusie“; wręcz przeciwnie, ustrój, odpowiadający realnym potrzebom każdego kościoła w danym okresie dziejowym, wybitnie się przyczynia do zacieśnienia i pogłębienia owej więzi.

ZASADA NARODOWOŚCIOWA W ŻYCIU KOŚCIOŁA.

Przez całe dzieje kościoła chrześcijańskiego przewija się jak nić przewodnia, zjawisko, w istocie swojej do dziś dnia pozostające niezmiennem. Kościół wszechświatowy i jedyny, królestwo Boże na ziemi, do jedności Ducha dążące, w procesie swego rozwoju dziejowego dzieli się na odrębne kościoły. Niektóre z tych kościołów, jak np. prawosławny, katolicki, protestancki, różnią się między sobą nauką wyznaniową. Lecz i na gruncie jednego i tego samego wyznania istnieją kościoły, prawnie samodzielne i niezależne, jak np. kościoły autokefaliczne w prawosławiu i poszczególne kościoły protestanckie. Nawet w kościele katolickim — o ustroju centralistycznym — obserwujemy podział administracyjny, odpowiadający naogół granicom etnograficznym i politycznym. Każdy z tych kościołów wyznaje zasadę jedności kościoła, wyrażającej się bądź w organizacji zewnętrznej (w kościele katolickim), bądź też tylko w poczuciu wspólnoty wewnętrznej. To poczucie jedności nie przeszkadza jednakże tworzeniu się odrębnych kościołów, jednoczących w dziedzinie religijnej te lub inne narody i tworzących na terytorjach, przez narody te zamieszkałych, jednostki, czy to wchodzące w skład większej organizacji kościelnej, czy też zupełnie samodzielne. Są to kościoły n a r o d o w e. Odrębność tych kościołów w niektórych wypadkach daje się zaledwie odczuć, ograniczając się do dziedziny czysto administracyjnej, w innych zaś — mowa o kościołach protestanckich i autokefalicznych prawosławnych — dochodzi do całkowitej samodzielności. Lecz zawsze i wszędzie — w większym lub mniejszym stopniu — zasada narodowościowa stanowi czynnik,

nadający swoiste zabarwienie życiu religijnemu każdego narodu, sprzyjający rozwojowi ducha religijności i wzbogacający skarbiec religijnych zdobyczy ludzkości.

I.

Czynnik narodowościowy występuje od samego początku kształtowania się religijnej świadomości ludzkości. W dobie przedchrześcijańskiej związek religijny zwykle ściśle odpowiadał związkowi narodowemu, politycznemu. Każdy naród miał swoich bogów, swoje zwyczaje i tradycje, związane z kultem. Religia była po większej części uważana za wyłączną własność danego narodu i była główną cechą, różniącą go od innych narodów. Ile narodów, „języków“, tyle było i religij, a każda z nich była wyrazem światopoglądu, zależnego od właściwej danemu plemieniu struktury duchowej. Jest to zjawisko odwieczne, a więc w swem założeniu naturalne. ¹⁾ Religia i język były w starożytności głównymi cechami, decydującymi o odrębności narodu i jego budowie duchowej i społecznej. W pierwotnych teokracjach Wschodu wola bogów narodowych rządziła życiem narodów, ustanawiała przez usta kapłanów prawa, rozstrzygała wątpliwości prawne. W ten sposób czynniki religijne i narodowe całkowicie pokrywały się ze sobą.

W dalszym ciągu procesu rozwoju kulturalnego i politycznego narodów europejskich następuje zróżniczkowanie obydwu tych czynników — religijnego i państwowo-politycznego. Widzimy to na przykładzie państwa rzymskiego, które się zorganizowało na podstawach czysto prawnych z wyraźnym wyodrębnieniem dziedziny życia religijnego. Chrześcijaństwo od pierwszej chwili wejścia w kontakt z państwem znajduje się wobec ustroju, w którym bóg przestał już być bogiem narodowym. Z drugiej zaś strony i członkowie kościoła chrześcijańskiego nie są już ani Hellenami, ani Judejczykami, ani członkami innego jakiegokolwiek bądź narodu,

¹⁾ Stwierdzając istnienie zasadniczego związku między religijnymi a narodowymi przymiarami człowieka, pamiętać jednakże należy, że niekiedy związek ten przybierał formy nie-naturalne, skrajne, obłudne, a nawet chorobliwe. Niektóre narody uważały siebie za ludy wybrane, Boże, wyjątkowo szlachetne, których przeznaczeniem jest panować nad ludzkością. Przykładem takiej ekskluzywności religijno-narodowej jest naród judejski, który do siebie jednego stosował obietnice, dane mu przez jego Boga, Boga Abrahama, Izaaka i Jakóba. Przewrót w dawnych pogańsko-judejskich pojęciach ekskluzywności religijno-narodowych wywołało chrześcijaństwo, którego wyznawcy nie uważają siebie ani za Hellenów, ani za Judejczyków, lecz za braci w wierze. Przeżytki poglądów przedchrześcijańskich pokutują jednakże w dziejach kościoła, znajdując m. in. wyraz w pysze, z którą „Romejowie“ spoglądali na narody „barbarzyńskie“, przyjmujące chrześcijaństwo od Bizancjum. Obok tego religijnego nacjonalizmu istnieją w niektórych okresach i prądy uniwersalistyczne, dążące do całkowitego oderwania chrześcijaństwa od podłoża narodowego przez nadanie mu charakteru między-narodowego.

lecz dziećmi jednego, wspólnego wszystkim Ojca, który jest na niebiosach. Między starym a nowym światopoglądem powstaje konflikt, którego odbiciem jest ziemski żywot Zbawiciela świata — poza stroną sakramentalną Jego ofiary odkupienia. Założyciela chrześcijaństwa, Judejczyka z urodzenia, własni rodacy nie tylko nie uznali, lecz i skazali na haniebną śmierć — za pogwałcenie objawionego przez Boga kodeksu narodowego. W miarę tego, jak się szerzyła nowa religja, utrwala się i nowy światopogląd, tak że w chrześcijaństwie czynnik narodowy traci charakter wyłączności. Chrystus założył kościół, którego cechą istotną jest jedność, powszechność, wszechświatowość.

Zdawałoby się, że to zróżniczkowanie momentów religijnego i narodowego w chrześcijaństwie nasuwa wniosek, jakoby chrześcijaństwo, stawiając sobie zadania zasadnicze, sięgające w dziedziny absolutu, nie tylko nie jest związane formami narodowymi, lecz całkowicie je odrzuca. W wyniku tego rozumowania wysuwana jest często teza, że uniwersalizm religji chrześcijańskiej wyklucza moment narodowy, jako że formy narodowe rzekomo zwężałyby wszechludzkie naczenie chrześcijaństwa.

W zasadzie przyznać należy, że najwyższy ideał kościoła chrześcijańskiego jest kosmopolityczny. Ludzie, stawiający sobie za zadanie spełnienie najwyższego nakazu moralnego w jego czystej, obowiązującej postaci, pomijają wszystko, co nie obowiązuje pod kątem widzenia tego nakazu, mimo że jest słuszne i naturalne. Dlatego też poczucie się do przynależności narodowej jest tylko prawem, nie zaś obowiązkiem chrześcijanina, jako takiego. Tak się jednakże rzecz przedstawia w czysto teoretycznym, ascetycznym pojmowaniu doktryny chrześcijańskiej.

Ideał ascetyczny, polegający na wyrzeczeniu się samego siebie i wszystkich ziemskich obowiązków wobec rodziny i narodu, jest przecie zjawiskiem wyjątkowym. Nie może to być ideałem wszystkich ludzi, Chrystusa wyznających, lecz tylko niewielu wybrańców, obywateli świata. Normy postępowania przeciętnego chrześcijanina nie są bynajmniej ascetyczne, pozostawiają bowiem członkom kościoła możliwość korzystania z praw, wypływających z natury ludzkiej i nie będących w sprzeczności z nakazami etyki chrześcijańskiej. Skoro zaś nie wszyscy są ascetami, niema w doktrynie chrześcijańskiej nic takiego, co nie dałoby się pogodzić z poczuciem przynależności narodowej i miłości ojczyzny. Religja chrześcijańska nie wymaga ani wyzbycia się cech indywidualnych jednostki, ani wynarodowienia zbiorowości ludzkiej. Nawołując zarówno jednostki

jak i całe narody do doskonalenia się moralnego, nauka Chrystusowa nie odrzuca bynajmniej zewnętrznych form i warunków, otaczających życie człowieka i ludzkości na ziemi.

Każdy naród posiada pewne cechy właściwe, określające jego oblicze narodowe, i dąży do możliwie wszechstronnego uzewnętrznienia tych cech w swem życiu politycznym, społecznym, kulturalnym i religijnym. Możliwe jest — w poszczególnych wypadkach — oderwanie się jednostki od narodu. Zdarzają się ludzie, z żadnym narodem nie związani, „obywatele świata“, lecz są to wyjątki, odosobnione od życia społecznego. Normalny rozwój ducha ludzkiego może mieć miejsce tylko w otoczeniu sprzyjających warunków. Duch tchnie, gdzie i jak chce. Owa wolność ducha ludzkiego szczególnie się przejawia w dziedzinie życia religijnego, jako tej, która w najmniejszym stopniu jest dostępna wszelkiemu przymusowi zewnętrznemu. Przymusowe zaniedbywanie form, wpływających z wolnej działalności ducha ludzkiego, pociąga za sobą w konsekwencji sparaliżowanie jego możliwości rozwojowych. Średniowieczni uczeni, piszący w języku łacińskim, mieli w nim niezastąpione narzędzie dla wyrażania najsubtelniejszych odcieni wiedzy scholastycznej. Lecz w języku tym, odkąd on się stał martwym, nie mogła powstać literatura piękna, poruszająca najgłębsze struny uczucia. Do tajników duszy ludzkiej znajduje dostęp tylko to, co jest bliskie i własne — nietylko co do treści, lecz i co do formy, zabarwionej właściwymi dla każdego narodu cechami narodowymi.

Niema sprzeczności między ideą narodową a religią narodów świata, chrześcijaństwem. Jako instytucja Boża, kościół jest niezmienny i jedyny w podstawach swej przez Boga objawionej nauki; lecz w historycznych formach swego istnienia, będących wytworem geniusza ludzkiego, kościół wchłania w siebie i na swój sposób przerabia te cechy każdego narodu, które się najlepiej nadają do wcielenia w nie wszechludzkiej nauki Chrystusowej. Ideały ducha ludzkiego — prawda, dobro i piękno — mają znaczenie powszechne, lecz wcielają się w życiu każdego z narodów w coraz to inne kształty. Stopień zbliżenia się do ideałów tych zależy od tego, jak głęboko przeniknęły one charakter narodowy danej jednostki lub całego narodu. Podobnie i chrześcijaństwo, którego zadaniem jest objęcie całego świata, zdaje się nowych sił nabierać, gdy się przejawia w konkretnych formach życia narodu.

Nauka chrześcijańska nietylko nie zrywa z pojęciem narodowości, lecz widzi w niem najodpowiedniejszy środek szerzenia Ewangelji. „Idąc tedy“, — powiedział Chrystus do apostołów, — „nau-

czajcie wszystkie narody“ (Mat., XXVIII, 19), — naród zaś po grecku oznacza tyle, co „ЯЗЫКЪ“ w języku starocerkiewnosłowiańskim. Za jeden z głównych warunków skutecznego głoszenia Swej nauki uważa Zbawiciel jej zrozumiałość dla wszystkich narodów, które ją usłyszą. „Idąc na wszystkie świat, każcie Ewangelję wszystkiemu stworzeniu. Kto uwierzy a ochrzci się, zbawion będzie... A znamiona tych, co uwierzą, te naśladować będą... nowemi językami mówić będą“ (Mar., XVI, 15—17). Głosić zaś naukę „na wszystkie świat“, „wszystkim narodom“, „wszystkiemu stworzeniu“ można pod jednym tylko warunkiem, który Sam Chrystus uważa za istotny: by naród każdy był nauczany w swym własnym, żywym języku. W Dziejach Apostolskich czytamy, jak został spełniony ten właśnie warunek, gdy „napelnieni zostali wszyscy Duchem Świętym, a zaczęli mówić innemi językami, jako im Duch on dawał wymawiać“, czyli że w dniu narodzenia kościoła, w pierwsze Zielone Święto, miało miejsce uroczyste wskazanie na naturalność cech narodowych adeptów nowej religii, poczem każdy z apostołów ją nauczać ten naród, którego język w tak cudowny sposób stał mu się jakby ojczystym.

Chrześcijaństwo oczyściło nacjonalizm ludzki przez podniesienie godności człowieka i potępienie dawnej judejsko-pogańskiej ekskluzywności narodowej i zarazem utwierdziło zasadę, że wszyscy ludzie równi są przed Bogiem bez względu na stanowisko zewnętrzne (większym w królestwie Bożem może być każdy w miarę swych zasług), na zasługi przodków (z kamienia tworzy Bóg dzieci Abrahama), na pochodzenie narodowe (w chrześcijaństwie niema Greka i Judejczyka, obrzezania i nieobrzezania, barbarzyńcy i Scyty, niewolnego i wolnego, ale wszystko i we wszystkich Chrystus), a wartość ich wewnętrzną określa to, że są synami Bożymi („lecz którzykolwiek go przyjęli, dał im tę moc, aby się stali synami Bożymi, to jest tym, którzy wierzą w imię Jego“ (Jan, I, 12). Chrystus, który nie neguje ani związku rodzinnego (ustanawiając pewne normy stosunków rodzinnych i podkreślając trwałość związku małżeńskiego), ani państwowego („oddawajcie, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co jest Bożego, Bogu“, (Mat., XXII, 22), nie przeciwstawia się również i istnieniu narodowości, jako naturalnego związku bliskich pochodzeniem ludzi. Założyciel chrześcijaństwa, religii świata całego, „tych dwunastu posłał, rozkazując im i mówiąc: Na drogę pogan nie zachodźcie i do miasta Samarytańczyków nie wchodźcie; ale raczej idźcie do owiec, które zginęły z domu izraelskiego“ (Mat., X, 5). Uprzywilejowane stanowisko „owiec z domu izraelskiego“ tłumaczy się, rzecz oczywista, przedewszystkiem większym stopniem

ich przygotowania do przyjęcia nauki Chrystusowej; jednakże już sama stylizacja tego nakazu świadczy i o więzach uczuciowych, łączących Zbawiciela z Jego narodem ojczystym. Ten moment miłości ojczyzny jakże silny znajduje wyraz w apostrofie Chrystusa, karzącego pychę narodu judejskiego: „Jeruzalem, Jeruzalem! które zabijasz proroki i które kamionujesz te, którzy do ciebie byli posyłani: ilekroć chciałem zgromadzić dzieci twoje, tak jako zgromadza kokosz kurczęta swoje pod skrzydła, a nie chcieliście“ (Mat., XXIII, 37). Słowa zaś, skierowane do niewiasty chananejkiej („niech się pierwaj dzieci nasyca; boć nie jest dobra, brać chleb dzieciom i miotać szczyńtom“ (Mar., VII, 27), żadnych nie pozostawiają wątpliwości co do Jego narodowych sympatyj. Uznając za naturalne uczucia narodowe człowieka i sam będąc dostępny tym uczuciom, Chrystus nie zwalcza wcale instynktu narodowego, lecz oczyszcza go od zoologicznego nacjonalizmu, dążącego do panowania jednego narodu nad drugim. „Jakoż Ty, będąc Judejczykiem — pyta Chrystusa niewiasta samarytańska — żądasz ode mnie napoju, od niewiasty Samarytanki? Gdyż Judejczycy nie obcuja z Samarytany... Ojcowie nasi na tej górze chwalili Boga, a wy powiadacie, że w Jeruzalemie jest miejsce, kędy przyzwoita chwalić. Rzekł jej Jezus: Niewiasto! wierz mi, iż idzie czas, gdy ani na tej górze, ani w Jeruzalemie nie będziecie chwalić Ojca... Prawdziwi chwalcy będą chwalić Ojca w duchu i prawdzie“ (Jan, IV, 9, 20—21, 23). Nie potępiając więc naturalnych związków narodowych i nie odrzucając zwyczaju odprawiania nabożeństw w świątyniach, Chrystus karci jedynie ekskluzywny nacjonalizm i przesiąkniętą pychą obrzędowość swoich czasów, która ideę związku człowieka z Bogiem zamykała w wąskich ramach jednego miejsca i jednego narodu.

Jednakże najwznieślijsze zasady zostają spaczone w zetknięciu z życiem. To też w dziejach niektórych kościołów spotykamy okresy, w których zasada narodowościowa ulegała zniekształceniu, przeistaczając się w niezdrowy nacjonalizm, połączony z duchem nietolerancji. Po soborach powszechnych kościół bizantyński coraz to bardziej zamyka się w nacjonalistycznej ideologii, utożsamiającej kościół powszechny z narodem romejsko-bizantyńskim, a hellenizm i prawosławie traktującej jako synonimy. Na drogę ekskluzywizmu narodowego stanęły wślad za konstantynopolińskim i inne wschodnie kościoły, chorujące na te same wady, które zarzucały innym wyznaniom. Na soborze konstantynopolińskim 1874 r. patryjarchowie wschodni posunęli się do potępienia samej zasady podziału kościołów według narodów, powołując się na słowa apostoła, że w kościele Chrystusowym niema ani Hellena, ani

Scyty.¹⁾ Wystarczy przypomnieć ciężkie walki, stoczone w obronie niezależności kościołów bułgarskiego, serbskiego, ukraińskiego, rumuńskiego. Także uznanie autokefalji kościoła prawosławnego w Polsce napotkało na pewne trudności i protesty.

Przyczyny wszystkich tych zjawisk szukać należy w motywach ziemskiej natury, mających niewiele wspólnego z tradycjami i kanonami kościoła. Mimo wszystkie te odchylenia i pogwałcenia, zasada poszanowania dla praw kościoła narodowego pozostaje niewzruszona. Okoliczności dziejowe przejściowo przytłumiły, lecz nie zahamowały na zawsze rozwoju dążeń narodowych w chrześcijaństwie, przejawiających się po raz pierwszy na wschodzie, z zachowaniem zasady powszechności i jedności kościoła. Zmysł wolności i niezależności nie został zabity, gdyż wypływa on z prawd podstawowych wschodniej, prawosławnej nauki. Aczkolwiek powstawanie poszczególnych kościołów narodowych nie obeszło się w swoim czasie bez naprężenia stosunków z kościołami macierzystymi, jednakże te autokefaliczne kościoły zachowują do dziś dnia całkowitą jedność dogmatyczną tak ze swymi dawnymi metropoljami, jak i między sobą, niezależność zaś administracyjną uzyskały po większej części w związku z momentami natury narodowej i państwowej. Cztery

¹⁾ Te same tendencje występują w kościele konstantynopolikańskim i później z okazji tarć grecko-arabskich oraz grecko-bułgarskich. Znajdują one wyraz w piśmie patriarchy ekumenicznego do synodu rosyjskiego z dnia 12 maja 1904 r. Oto jak brzmi odnośny ustęp tego pisma w przekładzie rosyjskim, ogłoszonym w urzędowym organie synodu (Церковныя Вѣдомости, 1906, No 1):

„Цѣли и стремленія, запечатлѣнныя болѣе мірскимъ и племеннымъ характеромъ, противныя священнымъ апостольскимъ и соборнымъ канонамъ и вообще чуждыя святымъ Божиимъ Церквямъ и пастырямъ, боголюбезно правящимъ ими, проводятся подъ видомъ ревностнаго попеченія и защиты пользы православія и чадъ его, обуреваемыхъ напоромъ пропагандистскихъ обществъ. Совершается все это къ явному отверженію и поправію издревле присвоенныхъ отдѣльнымъ Церквямъ и утвержденныхъ за ними вселенскими канонами правъ, къ возбужденію недоразумѣній и подозрѣній между Церквами-сестрами, къ замѣшательству и неисчислимому вреду христіанскаго народа, къ раздѣленію и раздробленію единой и вселенской Христовой Церкви на части по племеннымъ свойствамъ и особенностямъ языка, обыкновенно забывающія о родствѣ по вѣрѣ и, ради мірскихъ благъ, взаимно препирающіяся и другъ другу завидующія. Ибо развѣ не ясно для внимательно присматривающихся къ явленіямъ нашего времени, что духъ этотъ, зачатый внѣ оградъ вселенской Церкви, чуждый, заразительный, губительно дѣйствующій на невѣждъ и на воспитанныхъ только въ мірской мудрости, пользующійся всякимъ поводомъ и употребляющій всякіе способы и средства, служить мірскимъ цѣлямъ и въ оградѣ Церкви Божіей, посѣваетъ зачатки проявленія свѣтскихъ началъ въ отношеніи предметовъ и дѣлъ церковныхъ, не шадя даже почитаемыхъ мѣстъ обитанія Господня и того, что составляло предметъ священнаго благоговѣнія отцовъ нашихъ, и Церковь Христову старается обратить на службу и сдѣлать орудіемъ мірскихъ цѣлей и политическихъ программъ!“

W odpowiedzi na taką ocenę roli czynnika narodowego w życiu religijnem synod rosyjski wystąpił z deklaracją, prostującą opinię patriarchy konstantynopolikańskiego w duchu zasad kościoła wschodniego:

„Отъ пастырской освѣдомленности и проникательности Вашего маститаго Святышества, — рѣше супод — не укрылось, что прошедшее столѣтіе ознаменовано было пробужденіемъ во всемъ мірѣ духа національнаго. Это новое тогда вѣяніе разрушило не мало древнихъ учреждений и произвело немало существенныхъ перемѣнъ въ устройствѣ и взаимныхъ отношеніяхъ различныхъ государствъ и народовъ. То же пробужденіе къ самостоятельной національной жизни замѣтно господствуетъ теперь и въ народахъ восточныхъ, изъ которыхъ

patrjarchy wschodnie — konstantynopoliński, antjochijski, aleksandryjski i jerozolimski — samodzielne i od siebie niezależne, utrzymują między sobą bratnie obcowanie, jako członkowie wspólnego kościoła powszechnego. W podobny sposób zachowuje się jedność i między tymi członkami wschodniego kościoła, którzy prowadzą między sobą długotrwałą, a czasem bezwzględną walkę o kościelną niezależność. Zacięta walka kościelna między światem greckim a Słowiańszczyzną zamyka się utworzeniem mniej lub więcej niezależnych kościołów — serbskiego, bułgarskiego, moskiewskiego, ukraińskiego; przywrócenie autokefalji kościoła bułgarskiego prowadzi do zerwania między nim a kościołem konstantynopolińskim, który przez 50 zgorą lat nie uznaje tego wyodrębnienia, co jednak nie narusza jednoty dogmatycznej. Niemniej intensywna walka kościelno-narodowa prowadzona jest i wewnątrz świata słowiańskiego, między kościołami ukraińskim a moskiewskim, lecz precedense dziejowe wskazują na to, że i ten spór zostanie kiedyś załatwiony.

2.

Treścią historii kościoła chrześcijańskiego jest dostosowywanie zewnętrznych, widzialnych form chrześcijaństwa do potrzeb i warunków istnienia narodów, które przyjęły chrześcijaństwo.

многіе, казалось, давно уже уснули въ своемъ историческомъ бытіи и покорно примирились со своимъ подчиненіемъ водительство и господству другихъ націй. Передовые люди и духовные вожди этихъ просыпающихся народовъ знаютъ, какое несравненное значеніе въ дѣлѣ сохраненія народности и развитія ея имѣетъ вѣра и ея носительница церковь, и потому, желая самостоятельности и процвѣтанія своей народности, они не могутъ не желать, чтобы и церковь не только не относилась отрицательно къ этому народному дѣлу, но и, въ предѣлахъ возможнаго и позволительнаго для нея, содѣйствовала ему. Желаніе это, само по себѣ мірское и не считающееся всегда съ нуждами и даже канонами церкви, иногда заводитъ народы весьма далеко и угрожаетъ ихъ церковному бытію, равно какъ и неприкосновенности и цѣлости Вселенской Церкви. Но просвѣщенные Духомъ Святымъ и стоящіе „на стражѣ дому Господня“ пастыри и предстоятели Церкви знаютъ, какъ глубоко естественно желаніе это для обыденнаго житейскаго настроенія и какъ врагу нашего спасенія легко воспользоваться этой немощью человѣческой природы и довести сильныхъ до превозношенія, а слабыхъ до самозабвенія и до отторженія отъ спасительной церковной лозы, и посему сумѣютъ найти въ себѣ силы стоять выше племенныхъ пристрастій и въ отношеніи къ недугующимъ сими послѣдними потчаться исполнять заповѣданное Апостоломъ, чтобы сильные носили немощи слабыхъ (Римл. XV, 1), и такое, вполне приличное подражателѣмъ Агнца Божія, вземлющаго грѣхъ міра, поведеніе и отношеніе пастырей христіанскихъ, по нашему скромному мнѣнію, есть единственный правильный и согласный съ духомъ нашего спасительнаго ученія путь, который можетъ вывести Церковь православную изъ переживаемаго ею въ наши туманные дни смятенія... Особое пробужденіе національнаго духа, замѣчаемое въ наши дни, какъ и все въ мірѣ, есть явленіе временное и преходящее, не разъ уже бывшее въ исторіи и также неоднократно сходившее съ мировой арены. Воскресіе для своей національной жизни и развившіеся въ ней народы потомъ тѣмъ живѣе почувствуютъ потребность въ общечеловѣческомъ и общецерковномъ, и тѣмъ сильнѣе возжаждутъ болѣе полнаго и совершеннаго единенія со всѣми во Христвъ братьями... Блаженны будутъ и пастыри Церкви, которымъ ниспосланъ будетъ счастливый жребій уберечь въ церковной оградѣ христіанскіе народы для этого свѣтлаго и славнаго будущаго! Совѣстная работа въ этомъ духѣ и направленіе всѣхъ помѣстныхъ автокефальныхъ православныхъ Цервей, подъ богопросвѣщеннымъ руководствомъ вашего всѣхъ превожделѣннаго и почитаемаго святѣйшества, могла бы многое сдѣлать для выясненія условій и средствъ къ уврачеванію церковныхъ недуговъ настоящаго и къ достиженію желаннаго всему христіанскому міру будущаго“.

Związek między życiem religijnym ludów chrześcijańskich a ich charakterem narodowym pozostawia głęboki ślad w dziejach wszystkich okresów rozwoju kościoła, a jego sztuczne przerwanie zawsze i wszędzie prowadziło do komplikacji natury wręcz katastrofalnej. Już w najdawniejszym okresie zaznacza się istnienie na Wschodzie narodowych organizmów kościelnych — w Persji, Syrii, Armenii, Egipcie. Aczkolwiek powodem formalnym tego procesu dyferencjacji były spory teoretyczne i walki o dogmaty, nie ulega wątpliwości, że przyczyną istotną, realną wyodrębnienia wymienionych kościołów były różnice plemienne między narodami, wchodzącymi w skład pierwotnego kościoła chrześcijańskiego. Na tejże podstawie odbywa się dalszy proces emancypacji narodowo-kościelnych organizmów w łonie duchowo zjednoczonej gromady chrześcijańskiej. Podział kościoła chrześcijańskiego na dwie główne części, odpowiadające narodowemu podziałowi ówczesnej kultury na hellenizowany Wschód i łańcki Zachód, są z tego punktu widzenia faktem największej wagi. Głęboki wewnętrzny antagonizm między Helladą a Rzymem trwa w dalszym ciągu i na gruncie chrześcijańskim. Powstają dwa cesarstwa, współubiegające się o prawo do tytułu „rzymskiego“, i dwa kościoły, z których każdy nazywa siebie apostołskim i powszechnym. Fakt ten, zgodnie z duchem czasu, usprawiedliwiano motywami religijnymi, a zwłaszcza kościelnymi; istotna jego przyczyna tkwi jednak niewątpliwie w różnicy narodowej psychologii i narodowego światopoglądu tych dwóch światów, składających ówczesną ludzkość. Do sfery wpływów kościoła wschodniego weszli neofici-Słowianie, podczas gdy kościół zachodni szerzył chrześcijaństwo wśród narodów romańsko-germańskich. W tej strukturze narodowościowej kościoła chrześcijańskiego szukać należy przyczyny jego podziału na jednostki narodowe. W miarę tego, jak rosła świadomość i odbywała się kryształizacja światopoglądu poszczególnych narodów, należących do wspomnianych wyżej szczepów, dojrzywała stopniowo i ich emancypacja w dziedzinie kościelnej. Narody germańskie odchodzą z czasem od Rzymu i obrządku łańckiego. Zachwiana zostaje nawet ich wspólnota dogmatyczna z Rzymem, — z łona kościoła katolickiego wyrasta niemiecki protestantyzm. Narodowe podstawy reformacji nie ulegają również żadnej wątpliwości: w kościele łańckim znajduje odbicie praktyczny, organizatorski duch Rzymu, podczas gdy protestantyzm jest wyrazem indywidualistycznego i filozoficznego geniuszu narodu niemieckiego. Analogiczne przyczyny doprowadziły do wyodrębnienia się kościoła anglikańskiego na gruncie narodowości angielskiej. Czynnikiem narodowy był też głównym bodź-

cem przy powstawaniu szeregu współczesnych kościołów narodowych, jak np. czeskosłowackiego, chorwackiego, polskiego (głównie w Ameryce). Nie znajdując w łonie kościoła katolickiego warunków rozwoju, idea narodowa stwarzała w poszczególnych narodach takie dążenia odśrodkowe, pociągające za sobą w konsekwencji nawet rozbitcie jedności dogmatycznej; w wyniku tych procesów w każdym z nowopowstałych wyznań utworzyła się własna, oparta na odrębnej interpretacji dogmatów, nauka o kościele.

Czynnik narodowy występuje w rozmaitych postaciach i w łonie kościoła katolickiego, przestrzegającego naogół zasadę uniwersalizmu. Nurtowały i nurtują w nim prądy, zmierzające do nadania kościołowi danego narodu pewnych cech swoistych i dochodzące w tym dążeniu do odchyżeń natury nie tylko organizacyjnej, ale i dogmatycznej. We Francji t. zw. deklaracja gallikańska 1682 r. zainicjowała ruch, którego celem było nadanie kościołowi francuskiemu autonomii narodowej. Ruch ten osłabł dopiero w wyniku rewolucji i republikańskiej polityki antykościelnej, zagrażającej najistotniejszym interesom katolicyzmu. Również i w niemieckim katolicyzmie powtarzają się — już po reformacji — próby zreformowania kościoła w duchu narodowym, w rodzaju zamierzeń teologa Hermera lub działalności generalnego wikariusza w Konstancy Wessenberga i wikariusza Czerskiego, których plan polegał na utworzeniu narodowego kościoła niemieckiego. Licznych zwolenników miała również teoria biskupa Johanna Gottheima, sprowadzająca się właściwie do przeniesienia idei gallikańskich na grunt niemiecki. Już po wojnie światowej byliśmy świadkami wydzielenia się w Czechach dosyć licznego narodowego kościoła czeskosłowackiego. Poza tem należy pamiętać, że w każdym kraju (Francja, Włochy, Hiszpanja, Niemcy) kościół katolicki przybiera do pewnego stopnia inne oblicze. Te cechy narodowe ze szczególną wyrazistością występują w katolicyzmie narodów słowiańskich — Czechów i Polaków. Katolicyzm czeski pozostaje pod pewnym wpływem tradycji narodowych: wspomnień o św. św. Cyrylu i Metodym, o husytyzmie, o braciach morawskich. Naród polski natomiast w kościele katolickim znalazł niewyczerpaną skarbnicę żywej wiary w lepszą przyszłość, dającej mu siły do przetrwania do chwili zwycięstwa słusznej sprawy. Temu, że głębie duszy polskiej — jej sumienie religijne — pozostały niedostępne dla wszelkich wpływów rozkładowych, zawdzięcza Polska w znacznej mierze odzyskanie niepodległości.

Reasumując, stwierdzić należy, że czynnik narodowy nie pozostaje bez wpływu nawet na te wyznania, których doktryna najbardziej jest zbliżona do zasad kosmopolityzmu.

3.

Jak widzimy, sprawy religijne w nie mniejszym stopniu, niż inne dziedziny życia ludzkiego, doznają wpływu czynnika narodowego. Czynniki ten żywiołowo — poza rozumowaniami teoretycznymi — oddziaływa na masy w dwu kierunkach: pozytywnym — przez swoiste kształtowanie ekspresji religijnej i twórczości duchowej narodów; negatywnym — przez krzewienie egoizmu narodowego, sprzecznego z wzniosłą chrześcijańską ideą szacunku dla jednostki czy też zbiorowości ludzkiej. Ze względu na żywiołowy charakter tych sił nie można ich traktować pod kątem widzenia elementarnie prostej zasady: jeśli cię tedy oko twoje gorszy, wyłup je. Czynniki narodowy tak się zróśli z duchową istotą człowieka, że wszelkie próby jego wytepienia okazały się, jak uczy doświadczenie dziejowe, bezsilne. Historyczny proces rozwoju stosunków ludzkich prowadzi do niezaprzecznego wniosku, że, poza walką o istnienie, kształtują się one w pierwszym rzędzie w płaszczyźnie narodowościowej. Świadome lub nawet podświadome poczucie narodowości budziło do życia nowe siły, które zmieniały kierunek historycznego rozwoju narodów — w dziedzinie nie tylko politycznej, ale i duchowej. W te same płaszczyźnie kształtowały się stosunki między kościołami chrześcijańskimi. Wystarczy przypomnieć, jaką rolę odegrał kościół w planach polityczno-państwowych Bizancjum i Moskwy, a później Rosji.

Narodowość, jako forma życia duchowego, może być narzędziem zarówno negatywnym, gdy zostaje spaczona jej przeznaczenie, jak i pozytywnym, gdy się w niej przejawiają naturalne dążenia ducha ludzkiego. Potężny ten czynnik zostaje wówczas skierowany przez świadomość i wolę ludzką ku porozumieniu międzynarodowemu, nie tylko politycznemu i społecznemu, lecz i religijno-kościelnemu.¹⁾ W porozumieniu tem powinna idea chrześcijańska znaleźć — i w istocie znajdowała i znajduje — jedyne wyznawców Chrystusa godne rozwiązanie. Nieliczenie się z naturalnymi właściwościami narodów doprowadziło, co prawda, do tego, że dążenia narodowe rozbiły pierwotną jedność chrześcijańskiego świata; nie było to jednak

1) Przy omawianiu roli czynnika narodowego w życiu religijno-kościelnym należy podkreślić, że o ile kościół dla spełnienia swych zadań religijnych wykorzystuje momenty narodowo-społeczne, kościół narodowy stanowi dodatni czynnik w życiu narodu i państwa, i, odwrotnie, kościół obcy narodowo wiernym może być groźnym narzędziem wynarodowienia. W rozstrzygających chwilach życia narodu zagadnienia kościelno-narodowe nabierają szczególnego znaczenia, wokół nich toczy się zawzięta walka, a kościół staje się organem lub nawet bodźcem twórczości narodowej. Znaczenie praktyczne czynnika religijnego na tem właśnie polega, że on przenika do najgłębszych tajników duszy narodu, oddziaływa w równej mierze na ludzi dorosłych jak i na dzieci, a wpływ jego sięga wszędzie, nie wyłączając najbardziej zapadłych zakątków kraju. Godnym jest podkreślenia, że w odrodzeniu większości prawosławnych narodów czynną rolę odegrał właśnie kościół.

równoznaczne ze zniszczeniem kościoła, jako organizmu wszechświatowego albo wszechludzkiego. Odkąd zasada narodowościowa znalazła — w słusznych granicach — należyte uwzględnienie w życiu kościelnem, część ludzkości, wyznająca Chrystusa, zaczyna w idei chrześcijańskiej właśnie szukać drogi do zjednoczenia. Jest to zjednoczenie zgoła innej kategorii, aniżeli to, które sobie wyobrażano przez 19 wieków dziejów chrześcijaństwa, zjednoczenie nie przez wyrzeczenie się własnej indywidualności, lecz przez wzajemne porozumienie i pogodzenie praw i interesów w tak szerokiej dziedzinie, jaką jest religijne życie człowieka.

Żaden kościół, obejmujący ten lub inny naród, nie może zrezygnować z odziedziczonych po minionych stuleciach swej historii i z duchowem życiem narodu ściśle związanych właściwości, dotyczących ustroju, obrzędowości, prawa formalnego i zwyczajowego, ani nie może na obcą modłę przekształcić swego naturalnego oblicza. Pod tym właśnie kątem widzenia szczególnie jest cenną i charakterystyczną cechą kościoła prawosławnego, polegająca na tem, że każdy kościół miejscowy, działający na terytorjum danego narodu, dostosowuje się do miejscowych warunków i w mniejszym lub większym stopniu staje się odbiciem charakteru tego narodu.¹⁾ Pod wpływem tego czynnika następuje podział powszechnego kościoła na części, odpowiadające faktycznemu rozgraniczeniu wchodzących w jego skład organizmów narodowych. Przy czynnym udziale tegoż czynnika narodowego tworzy się także światopogląd religijno-kościelny każdej z tych części, i pod jego wpływem kształtują się nie tylko ustrój i system wewnętrznej i zewnętrznej organizacji kościoła lecz i wszystkie strony życia kościelnego, wkraczające w dziedzinę pojęć prawnych.

¹⁾ „Podział jednego powszechnego kościoła Chrystusowego na kilka kościołów miejscowych jest wynikiem różnicy między narodami, tworzącymi jego ciało i różniącymi się od siebie językiem, charakterem narodowym i budową społeczną. Już w chwili narodzenia kościoła, w pierwsze Zielone Świątki, z góry wskazana została konieczność podziału Chrystusowego królestwa ducha na kilka części, związanych ze sobą organicznie. Uzyskawszy cudowny dar przemawiania różnymi językami, każdy z apostołów poniósł wieść o Ewangelji do narodu, którego mowa stała mu się bliską. Utworzenie kościołów miejscowych, czyli narodowych, stało się faktem dokonanym w końcu okresu apostołskiego, t. j. w końcu I stulecia ery chrześcijańskiej. Każdy z tych kościołów otrzymał od swego założyciela-apostoła własną hierarchję narodową w osobie biskupów, którzy mieli wspólnie sprawować rządy nad kościołem. Zrozumiałe, że w tym celu potrzebnem było utworzenie jednego najwyższego organu administracyjnego, któremu mieliby podlegać oddzielni biskupi w sprawach, dotyczących zarządu nad całym kościołem krajowym“ (А. Павловъ Курсъ церковнаго права).

PODSTAWY AUTOKEFALICZNOŚCI.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF TORONTO

KANONICZNE PODSTAWY AUTOKEFALICZNOŚCI.

I.

Jak już powiedzieliśmy, podstawy autokefalji kryją się w pierwotnym ustroju kościoła. W zaraniu chrześcijaństwa każda gmina kościelna ze świątynią i klerem, z biskupem na czele, tworzyła minjaturową demokrację; była to już prawomocna jednostka kościelna¹⁾ w gronie od siebie niezależnych kościołów, należących do wielkiej społeczności kościoła powszechnego i pod wspólną wszystkim zwierzchnością — władzą soborową — przebywających. W organizacji kościoła, jak ją apostołowie pojmowali, wszechświatowy związek takich kościołów-parafij był właśnie ideałem organizacji kościoła powszechnego, — organizacji, łączącej w sobie zasadę jedności z zasadą niezależności. Pogodzenie tych dwóch sprzecznych napozór zasad społeczności i niezawisłości jest najbardziej charakterystyczną cechą ustroju autokefalicznego w dziejach kościoła wschodniego.

Uzasadnienie formalne autokefalji znajdujemy już w prawodawstwie apostołskim. W zarysach ogólnych normy stosunków kościelno-hierarchicznych określone zostały w zasadniczym pod tym względem 34 kanonie apostołskim: „Biskupom każdego narodu znać należy pierwszego pomiędzy sobą i za głowę go uważać i niczego, coby ich władzę przekraczało, nie czynić bez jego namysłu; czynić zaś wolno każdemu to jedynie, co się tyczy jego diecezji i miejscowości, do niej należących. Lecz i pierwszy (biskup) niech nic nie czyni bez namysłu wszystkich, by zachować jednomyślność“. A więc kanon ten reguluje związek hierarchiczny i stosunki wzajemne pomiędzy biskupami w ten sposób, że w kościołach miejscowych każdego narodu, gdzie jest kilku biskupów, w sprawach swej diecezji niezależnych, winni oni jednego ze swego grona poczytywać za

¹⁾ Początkowo najmniejsza nawet gmina kościelna — o ile tylko posiadała własnego biskupa — była kościołem zupełnie samodzielny i od nikogo niezależny, była bowiem w całej pełni odrębnym kościołem. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie było parafij w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, czyli gmin kościelnych ze świątynią i obecnym składem obsługującego ją duchowieństwa niższych stopni; w owych czasach każda poszczególna gmina, chociażby obejmowała jedną tylko wieś, albo i jej część, posiadała własnego biskupa z większym lub mniejszym soborem prezbiterów, czyli kapłanów i tworzyła zupełnie samodzielny kościół (E. Голубинский История Русской Церкви, т. I, часть I, str. 285).

głowę i porozumiewać się z nim w sprawach, sięgających poza granice lokalnej kompetencji diecezjalnej, — „by zachować jednomyślność“ — czyli jedność norm kościelnych i systemu administracyjnego na obszarze danego narodu (*ἐκάστου ἔθνους*). Widzimy, że, po pierwsze, administracyjny związek hierarchiczny obejmuje całokształt jednostek diecezjalnych na obszarze danego narodu; po drugie, poszczególne episkopje łączą się administracyjnie w jednym ośrodku, wokół osoby pierwszego, czyli głównego biskupa owego obszaru; po trzecie, związek taki tworzy etnograficzno-terytorjalną jednostkę administracyjną, której kompetencja wystarcza dla rozstrzygnięcia całego kompleksu spraw, w jej obrębie wynikających. Z powyższego wypływa ogólna definicja autokefalicznego ustroju kościelnego: na czele kościoła miejscowego stoi pierwszy biskup, który, pozostając w pewnym stosunku do reszty biskupów, kieruje wszystkimi sprawami kościoła narodowo-terytorjalnego, jako całości. Cechą charakterystyczną organizacji kościoła autokefalicznego jest czynna współpraca poszczególnych biskupów z głównym biskupem diecezji centralnej — na zasadach wzajemności, — ani biskupi nie czynią niczego, co wykraczałoby poza granice kompetencji diecezjalnej, ani starszy z biskupów nie podobnego nie czyni bez ich wiedzy i rady.

34 kanon apostołski, ustalający związek pomiędzy administracyjnym podziałem kościoła a obszarem „każdego narodu“, świadczy, iż w osnowie podziału terytorjalnego leżą czynniki zarówno kościelne jak i narodowe. Krajowy charakter organizacji kościołów wypływał z natury rzeczy, gdyż rozmaite plemiona i narody, wcielone do cesarstwa rzymskiego, tworzyły prowincje rzymskie — po większej części z zachowaniem granic etnograficznych, — i dlatego podział kościelny odpowiadał granicom nie tylko administracyjnym, lecz i etnograficznym danego terytorjum. Na tej zasadzie powstają kościoły miejscowe, zachowujące nazwy prowincyj i ciężące ku ich stolicom, jako ośrodkom życia tego lub innego narodu¹⁾. 34 kanon apostołski porządek ten uważa za

¹⁾ Zdaniem prof. M. Suworowa, kanon 34 ma na względzie zasadę narodową. Wątpliwem jest tylko, czy należy w danym wypadku identyfikować naród z prowincją rzymską czy też rozumieć pod tem określeniem jednostkę etniczną, których w prowincji mogło być kilka: np. w prowincji Azji (*Asia proconsularis*) było aż pięć grup etnograficznych, z których każda posiadała „jako głowę“, pierwszego biskupa, a każdy z tych pierwszych biskupów rządził obszarem mniejszym od prowincji (*Труды Предсоборнаго Присутствія*, I, str. 132). Prof. N. Głubokowski, opierając się prawdopodobnie na późniejszym znaczeniu terminu *ἔθνος*, twierdzi, iż wyraz ten „oznaczał naród, lecz w użyciu technicznym termin ów nabrał cech specjalnych i był równoznaczny z łacińskimi wyrazami *ordo*, *classis*, w języku zaś okresu późniejszego używany był w zastosowaniu do prowincyj cesarstwa rzymskiego“. Vide: Н. Глубоковский. Смысль 34 апостольскаго правила. — Н. Заозерскій. Топографическій смысл 34 ап. правила (Богословскій Вѣстникъ, 1907, II).

normę powszechną ustroju każdego kościoła narodowo-terytorjalnego.

37 kanon apostołski stanowi uzupełnienie techniczne owego ustroju, i reguluje zasady wspólnego zarządu wewnątrz niezależnego kościoła miejscowego. W myśl tego kanonu instancją, rozstrzygającą sprawy, wykraczające poza kompetencję poszczególnych biskupów, jest sobór biskupów: biskupi dwa razy do roku zjeżdżają się na sobór dla naradzenia się nad wspólnymi sprawami danego kościoła.

2.

Opisane powyżej stosunki hierarchiczne stały się prototypem ogólnego ustroju kościoła. Konstytucja apostołska w sposób, nie wzbudzający wątpliwości, określa zasady tego ustroju: związek soborowy niezależnych episkopij z natury rzeczy prowadzi do soborowego związku niezależnych kościołów autokefalicznych. Samo życie wymagało dokładniejszego określenia granic terytorjalnych pomiędzy kościołami autokefalicznymi, miało to bowiem doniosłe znaczenie praktyczne dla rozwoju stosunków hierarchicznych. Kanony apostołskie nie posunęły się poza ogólne określenie granic kościoła autokefalicznego w słowach „biskupi każdego narodu“, — i podział taki był wystarczający w czasach, gdy kościół nie był związany z państwem, a administracja kościelna od jego ustroju terytorjalnego nie zależała. Zczasem, zwłaszcza po uznaniu kościoła przez państwo, aktualnym staje się problem stałego oznaczenia granic poszczególnych kościołów. Przed następcami apostołów powstaje zadanie celowego skorygowania podziału terytorjalnego kościołów autokefalicznych. W dotychczasowej zaś płynności granic międzykościelnych kryły się szerokie możliwości wszelakich kombinacji terytorjalnych w zależności od okoliczności dziejowych.

Tak też się stało w okresie najbujniejszego rozwoju ustawotwórczości kościelnej — w IV i V stuleciach. Na okres ten przypada najobfitszy plon pomników prawodawstwa kościelnego, i to nie tylko pod względem ilości, lecz i doniosłości wewnętrznej. Ewolucję prawodawstwa kanonicznego tej doby cechują pewne właściwości charakterystyczne. Bez zmiany pozostają podstawy ustawotwórczości kanonicznej, związane z dogmatami oraz z ustanowionymi przez apostołów zasadami ustroju kościelnego; lecz w miarę tego, jak kościół w swym życiu wewnętrznym podlegał naturalnym prawom rozwoju, i prawodawstwo kanoniczne, którego przedmiotem są zewnętrzne przejawy wiary ludzkiej, ulega wpływom czynników

zewnątrznych — społecznych, politycznych i innych, i tem się zasadniczo różni od pozostających niezmiennemi dogmatów.

To też w dalszym swym rozwoju ustrój administracyjny kościoła pozostaje w zgodzie z duchem kanonów apostoelskich, ulegając jednakże coraz bardziej wpływowi czynników historycznych, w szczególności zaś politycznego podziału imperjum, który nie miał miejsca przez pierwsze trzy wieki naszej ery i nastąpił dopiero po uznaniu chrześcijaństwa za religję panującą. Owa zasada liczenia się z okolicznościami historycznymi wyraźnie wypływa z kanonów soborowych, regulujących system i wzajemne stosunki niezależnych kościołów miejscowych. Granice międzykościelne kanony soborowe oznaczały w związku z konkretnymi zadaniami ówczesnego życia kościelnego, i dopiero z biegiem czasu uchwały różnych soborów doprowadziły do ukształtowania się pewnego systemu. Opierając się na apostoelskiej zasadzie pierwszeństwa jednego z biskupów każdego narodu, 9 kanon soboru antjochijskiego (341 r.) komentuje zasadę tę w zastosowaniu do ówczesnej terminologii administracyjnej: „W każdej prowincji biskupi winni znać biskupa, mającego pierwszeństwo w metropolji“, czyli że metropolitę danego okręgu metropolitalnego mają uznawać za pierwszego, czyli starszego. Niejasne z punktu widzenia administracyjnego określenie — „prowincja każdego narodu“ zostaje zastąpione przez bardziej wyraźny termin — „metropolji“. Okrąg metropolitalny stanowił samodzielny kościół miejscowy, jak to potwierdza Balsamones, który w swym komentarzu do 2 kanonu II soboru powszechnego powiada, iż za dawnych czasów metropolici byli autokefaliczni (*τό παλαιόν πάντες οἱ τῶν ἐπαρχιῶν μητροπολίται αυτοκέφαλοι ἦσαν*), i przez własne sobory miejscowe (*ὑπὸ τῶν οἰκείων συνόδων*) mianowani¹⁾; w ten sposób granice terytorjalne kościołów autokefalicznych pokrywały się z granicami administracyjnymi metropolji. Nowa terminologia kanonu antjochijskiego wskazuje na nowy etap w podziale kościoła powszechnego na kościoły miejscowe: aczkolwiek państwowo-administracyjny podział na prowincje odpowiadał zazwyczaj granicom etnograficznym, jednakże kanon ten za podstawę formalną podziału kościelnego przyjmuje cechy już nie etniczne, lecz państwowo-administracyjne. Określając granice metropolji, jako kościołów autokefalicznych, 9 kanon soboru antjochijskiego opiera się na administracyjnym znaczeniu miast, jako ośrodków prowincji: „Biskupa, mającego pierwszeństwo w metropolji i dbającego o cały okrąg, znać powinni (biskupi okręgu), gdyż do metropolji zewsząd się schodzą wszyscy, którzy mają tam sprawy“. Niema tu sprzecz-

¹⁾ Biskup Nikodem Miłasz. Правила Православне Церкви, II.

ności z praktyką doby apostołskiej, — podobnie i w listach apostołskich kościoły noszą nazwy jednostek politycznych, co wówczas odpowiadało cechom narodowym: największe okręgi kościelne noszą nazwy całych obszarów, jak np. kościół Azji (2 Kor., XVI, 19), mniejsze okręgi nazywane są podług prowincji, jak np. kościół macedoński (2 Kor., VIII, 1; IX, 2), a wreszcie najmniejsze noszą nazwy głównych miast prowincjonalnych, jak np. kościół tessalonicki (Tessal., I, 1), efezyjski (Apokalipsa, II, 1). Nowe przepisy, regulujące podział kościołów, podkreślają jedynie w sposób bardziej wyraźny i kategoriyczny jego stronę polityczno-administracyjną.

3.

Zarówno przepisy soboru antjochijskiego jak i późniejsze dostosowują granice obszarów kościelnych do nowego podziału politycznego imperjum, dokonanego przez Konstantyna Wielkiego, który prowincje zastąpił diecezjami, skupiającymi w sobie po kilka dawnych prowincyj. Wślad za tą reformą i kościelne obszary autokefaliczne łączą się w większe grupy terytorjalne, w diecezje kościelne, które przybrały nazwę patriarchatów. Rozgraniczenie diecezji kościelnych rzymskiej, aleksandryjskiej i antjochijskiej faktycznie nastąpiło przed soborami powszechnymi, tak że pierwszy sobór powszechny w szóstym swym kanonie jedynie udzielił sankcji formalnej istniejącemu stanowi faktycznemu: „Niech będą przestrzegane dawne zwyczaje, ustanowione w Egipcie, w Libji i Pentapolisie, by biskup aleksandryjski miał władzę nad nimi wszystkimi. Albowiem i biskupowi rzymskiemu jest to właściwe. Podobnie i w Antjochji i innych okręgach niech będzie zachowane pierwszeństwo kościołów“. To rozgraniczenie kościołów pokrywało się z podziałem politycznym na diecezje, i dlatego właśnie drugi sobór powszechny zakazuje administratorom kościoła sprawować władzę poza granicami swej diecezji, tak samo jak było zakazane podobne przekraczanie kompetencji terytorjalnej i urzędnikom administracji państwowej: „Stosownie do kanonów, biskup aleksandryjski niech rządzi tylko kościołami egipskimi (diecezja albo prowincja Egiptu); biskupi wschodni niech sprawują władzę tylko na Wschodzie (diecezja Wschodu), z zachowaniem uznanej przez kanony przewagi kościoła antjochijskiego; tak samo biskupi okręgu azyjskiego (diecezja Azji) niech tylko w Azji władzę sprawują; biskupi pontyjscy niech mają w swym zarządzie tylko sprawy okręgu pontyjskiego (diecezja Pontusu), tracyjscy zaś — samej tylko Tracji (diecezja Tracji)“.

Stosunki administracyjne między biskupami oparte były na zwyczaju przystosowywania podziału kościelnego do podziału

świecko-administracyjnego. W razie konfliktu między tradycją kościelną a nowym politycznym podziałem terytorjum miał pierwszeństwo moment polityczny. Norma ta znajduje swój wyraz w 28 kan. IV soboru powszechnego, dotyczącym podniesienia stopnia hierarchicznego biskupa nowej stolicy, Konstantynopola: „Stolicy Starego Rzymu ojcowie słusznie oddali przewagę, gdyż było to miasto stołeczne. Z tychże pobudek i 150 Boga miłujących biskupów oddało równą przewagę stolicy Nowego Rzymu (3 kan. II soboru powszechnego), słusznie zważywszy, iż miasto, które dostąpiło zaszczytu być miastem cesarza i rady i posiada prawa równe staremu cesarskiemu Rzymowi, i w sprawach kościelnych powinno być wzniesione podobnie do niego i być drugim po niem“. Najjaskrawszym przykładem przewagi czynnika politycznego nad tradycją kościelną jest określenie stopnia hierarchicznego biskupa jerozolimskiego. Katedra ta jest z punktu widzenia tradycji kościelnej bezsprzecznie najstarszą i najważniejszą; a mimo to 7 kan. I soboru powszechnego przyznaje jej zaledwie piąte miejsce, po Rzymie, Konstantynopolu, Aleksandrji i Antjochji — ze względu na podrzędne, w porównaniu z temi miastami, znaczenie administracyjne Jerozolimy. Widzimy na tym przykładzie, że granice kościołów jednakże nie konieczne się pokrywały z podziałem terytorjalnym państwa, lecz się do niego w miarę możliwości przystosowywały.

Z czasów apostoelskich datuje się przepis, by rozgraniczenie poszczególnych kościołów dostosowywało się do podziału narodowo-terytorjalnego i polityczno-administracyjnego państwa, — podział zaś administracyjny cesarstwa rzymskiego w mniejszym lub większym stopniu pokrywał się z granicami narodowo-etnograficznymi. Norma ta niejednokrotnie uzyskała sankcję soborów miejscowych (3 kan. soboru antjochijskiego) oraz powszechnych (I, 6; II, 3; IV, 28). O ile wymienione kanony kościelne uchwalone były po większej części *ad hoc*, w związku z temi lub innymi wypadkami historycznymi, to przepis ogólny, mający obowiązywać na przyszłość, mieści w sobie IV, 17: „Gdy zaś władza cesarska założyła lub założy miasto, to podział parafij kościelnych iść musi śladem porządku politycznego i publicznego“. Kanon ten ostatecznie przyznaje pierwszeństwo biskupom, mającym rezydencję w miastach o większym znaczeniu politycznym. Tem samym przyznane zostało prawo autokefalji kościołom, na których czele stali biskupi miast centralnych o samodzielnym znaczeniu administracyjnym.

Kanony te regulowały podział terytorjalny kościołów i w późniejszej dobie dziejowej, gdy uległy zmianie warunki polityczne, i zarówno na terytorjum cesarstwa bizantyńskiego jak i poza jego daw-

nemi granicami zaczęły powstawać nowotwory polityczne i kościelne. W tych nowych warunkach historycznych dotychczasowe formy podziału kościelno-terytorjalnego, które w chwili swego powstania dostosowane były do ówczesnych okoliczności, stały się anachronizmem i musiały ustąpić miejsca nowym konkretnym formom, odpowiadającym nowym warunkom życia realnego. Lecz i nadal, we wszelkich warunkach historycznych, kościół niezmiennie przestrzega tych samych w istocie swej zasad kanonicznych, najwyraźniej sformułowanych w 17 kan. IV sob. pow.: „podział parafij kościelnych musi iść śladem za porządkiem politycznym i publicznym“. Z tego oto pnia kanonicznego wyrosną w przyszłości liczne nowotwory kościelno-administracyjne w postaci nowych kościołów autokefalicznych, których większość nawet w zarodku nie istniała w okresie soborów powszechnych.

Kanoniczna legalność tego procesu dziejowego nie może być podana w wątpliwość i znajduje swe uzasadnienie w rozróżnieniu strony wewnętrznej i zewnętrznej organizacji kościoła. Ustrój wewnętrzny, o ile nie dotyczy stosunku do czynników zewnętrznych — do społeczności świeckiej, do państwa — jest sprawą, należąca do wyłącznej kompetencji samego kościoła. Nawet będąc związkiem przez państwo zakazanym, kościół, jak nas pouczają przykłady historyczne i współczesne, potrafi ochronić nie tylko swą naukę, swój byt, lecz i swój ustrój oraz dyscyplinę, i w najcięższych okolicznościach, nie szczędząc wysiłków, przewycięża przeszkody i pełni swe funkcje, gdzie zachodzi potrzeba. Lecz w dziedzinach, związanych z życiem zewnętrznym, kościół wchodzi w jego tory, uznaje za konieczne utrzymywanie stosunków z czynnikami, życie ludzkie regulującami, i stosuje się do wymagań, z tych stosunków wypływających¹⁾. W szczególności sprawy podziału kościelno-terytorjalnego, a w dalszej konsekwencji i sprawy autokefalji należą do zewnętrznego ustroju kościoła, a więc do kategorii kwestyj, składających się na zwyczajne prawo ludzkie, bynajmniej

¹⁾ Kościół, jak już poczęści wspominałem, jest nie tylko instytucją boską, lecz i związkiem ludzkim, jego wpływ na człowieka sięga wszystkich stron życia, a więc i tych, które należą do kompetencji państwa. Z punktu widzenia źródła, z którego wypływa, władza kościelna jest władzą i boską, i ludzką równocześnie. Władza boska ma swe źródło w sakramencie kapłaństwa i pozostaje poza sferą wpływów zewnętrznych; władza zaś kościelna, jako ludzka, sprawowana jest z upoważnienia władzy państwowej i podlega wpływowi zarówno państwa jak i całokształtu życia danego narodu. Na skutek tych to wpływów kościoły narodowe różnią się między sobą ustrojem, mimo niezmienności samych zasad tego ustroju; każdy kościół prawosławny niezmiennie posiada trzy stopnie ustanowionej przez Boga hierarchji i zachowuje związek soborowy z kościołem powszechnym, lecz administracja zewnętrzna, formy instytucji, rozmaicie się kształtują pod wpływem zwyczajów i charakteru danego narodu. Dlatego też zmiany ustroju kościelnego, o ile nie stoją w sprzeczności z podstawowymi zasadami ustroju kościoła powszechnego — ustanowionej przez Boga hierarchji i soborowości kościoła, uważać należy za prawomocne z punktu widzenia zarówno dogmatyki jak i prawa kościelnego.

zaś nie boskie i dlatego nie mogą być uważane za nietykalne. Dlatego też praktyka kościelna liczy się faktycznie ze zmianami, które miały znaczenie prawne, a kanony soborowe zmienność tę w zasadzie uznają. Możliwość zmian w ustanowionym na powszechnych soborach systemie niezależnych kościołów najwyraźniej, jak dopiero co wspomnieliśmy, przewiduje 17 kan. IV sob. pow., i to w zależności od zmian, zaszytych w administracyjnym podziale okręgów, w związku z losem historycznym danego terytorjum i danego narodu.

4.

Oznaczenie granic, a co zatem idzie i ustanowienie nowych stosunków kościelnych jest w zasadzie rzeczą samego kościoła, — sam kościół o tem decyduje i sam granice określa. Utworzenie okręgu kościelnego, podniesienie okręgu do wyższego stopnia, jak również i podział okręgów lub połączenie dwóch okręgów w jeden — są to wszystko kwestje, należące w pierwszej linii do kompetencji władzy kościelnej (I, 6, 7; II, 2, 3; IV, 28; 36 kan. soboru trullijskiego; 98 kan. sob. kartagińskiego). Dopuszczając w określonych wypadkach udział decyzji władzy świeckiej, kościół i tutaj stwarza prezumpcję jeśli nie uprzedniej w każdym konkretnym wypadku uchwały samego kościoła, to w każdym razie zupełnej zgodności postępowania władzy kościelnej. Należy bowiem uprzytomnić sobie, że autokefaliczność pewnego organizmu kościelnego należy do dziedziny życia nie tylko państwowego, lecz i kościelnego, i to w zakresie zarówno stosunków wewnętrznych danego kościoła jak i międzykościelnych, w strukturze kościoła powszechnego jako całości. Z drugiej zaś strony, jak już widzieliśmy, czynnik administracji politycznej jest organiczną częścią składową administracji kościelnej, gdyż jest podstawą podziału kościelnego i konsekwentnie pociąga go za sobą. Już wspomniany 17 kan. IV sob. pow. ustanawia bezpośredni, automatyczny poniekąd związek pomiędzy podziałem politycznym państwa — a terytorjalnym podziałem kościołów, i, w myśl tej zasady, żaden kościół miejscowy nie ma prawa odmówić niezależności innemu kościołowi, skoro tego wymagają okoliczności historyczne i w zależności od tychże dokonany nowy podział terytorjalny. Prawodawca kościelny zastrzega się przeciwko nadużyciom w tej dziedzinie, i dlatego 12 kan. IV sob. pow. uznaje za bezprawne jednostronne akty władzy świeckiej, zakazując jednocześnie biskupom — „wbrew przepisom kościelnym, udając się do władz, jeden okrąg na dwie części rozcinać, tak by w jednym okręgu było dwóch metropolitów“. Pomijając jednakże tego rodzaju wypadki osobistych zabiegów

wobec władzy świeckiej, stwierdzić musimy, że kompetencja tej ostatniej w zakresie terytorjalnego podziału diecezji na zasadzie 17 kan. tegoż soboru nie ulega żadnej wątpliwości, i skoro tylko podział polityczny nastąpił faktycznie i został zalegalizowany, *eo ipso* następuje odpowiedni podział terytorjum kościelnego. Oto przykład, doskonale ilustrujący zastosowanie tej zasady w praktyce: cesarz Justynjan Wielki, chcąc uczcić miejsce swego urodzenia, utworzył (535 r.) odrębną prefekturę Nowej Justynjany i nadał biskupowi tego miasta prawa niezależnego arcybiskupa, poddając jego jurysdykcji prowincje, należące do sąsiednich diecezji (Nowele II i 131). Taki jest proces powstawania nowotworów kościelno-terytorjalnych—kościółów autokefalicznych. Jakaż droga prowadzi od ich powstania do legalizacji?

5.

Gdy kościół autokefaliczny powstał w opisanych powyżej okolicznościach, automatycznie następują konsekwencje prawne dokonanego faktu, i uznanie nowego organizmu w stosunkach międzykościelnych odbywa się w tejże płaszczyźnie i w tychże warunkach, co i uznanie nowotworu politycznego (państwowego). Z punktu widzenia prawa międzynarodowego każde nowopowstałe państwo, posiadające stałą władzę państwową i nie zagrażające pokojowemu współistnieniu innych państw, samo w sobie staje się podmiotem prawa międzynarodowego — nawet bez jakichkolwiek bądź warunków uzupełniających, np. bez oficjalnego lub nieoficjalnego uznania przez inne państwa, — a więc istnieje i ma prawo do uszanowania swego bytu. Tak samo i z punktu widzenia prawa kościelnego, które pozostawia szerokie pole stosunkom międzykościelnym pod warunkiem zachowania jedności zasad kanonicznych, każdy kościół autokefaliczny, powstający w okolicznościach, przewidzianych przez kanony kościelne (34 i 37 kan. ap.; I, 9.), ma prawo istnieć i wymagać uszanowania dla swego bytu, nawet gdy nie uzyskał formalnego uznania (przykład — autokefaliczny kościół bułgarski, który istnieje od stu prawie lat, nie będąc uznanym ani przez swój dawny kościół macierzysty, patriarchat konstantynopolitański, ani przez niektóre inne kościoły prawosławne). Prawo poszczególnych kościołów do samodzielnego organizowania swego ustroju administracyjnego prof. E. Gołubinskij stawia narówni z analogicznym zjawiskiem prawa państwowego: i kościoły, i państwa w równej mierze uprawnione są do organizowania swej administracji podług własnego uznania. To też odmowa prawa do autokefalji, nabytego we wspomnianych okolicznościach, nie znajduje

usprawiedliwienia ani z punktu widzenia prawa kanonicznego, ani też naturalnego.

Tymczasem to właśnie niewątpliwe prawo do autokefalicznego samostanowienia o sobie każdego kościoła nader często było w praktyce łamane czy to wskutek niewłaściwej interpretacji norm prawnych¹⁾, czy to — i to najczęściej — z pobudek zachłanności ludzkiej, od których nie jest wolny kościół na ziemi. Zasadniczo jest rzeczą normalną, by w tworzeniu autokefalji danego kościoła brała faktyczny udział władza kościoła macierzystego, z której łona nowy kościół wychodzi; niestety jest to tylko *pium desiderium*, odgłos idealnego związku miłości wzajemnej pierwszych wieków chrześcijaństwa, nie znajdujących oddźwięku w późniejszych dziejach kościoła. Na dobrowolne uznanie przez jakikolwiek kościół innego kościoła, od niego się oddzielającego, nie bardziej można liczyć, niż na uznanie państwa nowopowstałego ze strony mocarstwa, do którego nowotwór ten dotychczas należał. W obydwu wypadkach uznanie następuje nie z motywów prawnych, a tem mniej altruistycznych, lecz jest wynikiem konieczności, narzuconej po dłuższej lub krótszej i mniej lub więcej zaciętej walce. Wszelkie idealne dezyderaty rozbijają się o wymowne fakty historyczne, które tego rodzaju apriorystycznym założeniom kłam zadadzą. Po soborach powszechnych ani jeden znany nam z dziejów kościoła autokefaliczny nie powstał za dobrowolną zgodą kościoła macierzystego²⁾.

Historja walk o autokefalię współczesnych nam niezależnych kościołów aż nadto obfituje w ilustracje słuszności naszej tezy. W walce przeciwko ruchowi autokefalicznemu przeciwnicy autokefalji nie tylko stawiali opór faktyczny, lecz i wysuwali argumenty natury zasadniczej. I tak patriarchowie wschodni na soborze 1872 r. w Konstantynopolu potępiłi samą zasadę autokefalji kościołów narodowych — na narodowo-politycznych zasadach powstałych³⁾;

¹⁾ Przytoczyłem już, jako przykład błędnej interpretacji norm kościelno-prawnych w dziedzinie autokefalji fakt nieudzielenia przez patriarchę konstantynopolitańskiego Łukasza Chryzowiercha (1168 r.) zgody na utworzenie odrębnej metropolji w dzielnicy księcia suzdalskiego Andrzeja Bogolubskiego: przepisy kościelne dotyczące diecezji greckich zostały tu zastosowane do terytorjum innego państwa i innej sytuacji politycznej — wbrew postanowieniom IV, 17.

²⁾ „Патриархи никогда не были склонны признавать съ охотой самостоятельность отдѣлявшейся отъ нихъ церкви и признавали такую лишь тогда, когда историческія обстоятельства дѣлали невозможнымъ непризнание, а съ другой стороны они воздерживались отъ признания, пока этой возможности еще не наступало“ (prof. M. Suworow).

³⁾ Oto uchwała tego soboru: „1. Odrzucamy i potępiamy podział plemienny, t. j. różnicie plemienne, spory narodowe, walki i niezgody narodowe w kościele Chrystusowym, jako sprzeczne z nauką ewangeliczną i św. kanonami błogosławionych ojców naszych; 2. tych, którzy przyjmują taki podział podług plemion i na tej podstawie odważają się tworzyć niebywałe dotąd zbiorowiska plemienne, ogłaszamy, w zgodzie z św. kanonami, za obcych Jedynemu Świętemu Powszechnemu Kościołowi Apostolskiemu i za rzeczywistych schizmatyków“. Pomijając zasadniczą wadliwość tej uchwały, zaznaczyć należy, że sobór ten, jako krajowy, i z punktu widzenia formalnego nie może być miarodajnym dla całego kościoła.

dopiero do długotrwałej walce, gdy widoczną się stała beznadziejność dalszego oporu, uznano autokefalię kościołów serbskiego, rumuńskiego, królestwa greckiego, oparta zaś na tychże zasadach niezależność kościoła bułgarskiego i do dziś dnia uznana nie została. Tak samo brak uznania ze strony dawnego kościoła macierzystego dla autokefalji zarówno kościoła ukraińskiego jak i kościoła prawosławnego w Polsce. Przeszkody w urzeczywistnieniu prawa autokefalicznego wysuwane są zawsze, gdy tylko nadarza się sposobność utrzymania innego kościoła w bodaj fikcyjnej zależności. Świadczy to o rzeczywistym charakterze egoistycznych i mniej lub więcej utylitarnych motywów odmowy prawa do autokefalji. Raczej, jak rzecze Chrystus, wielbłąd przejdzie przez ucho igielne, niż zwierzchność kościoła macierzystego zgodzi się z nieprzymuszonej woli na poniesienie realnych strat, związanych z uznaniem autokefalji.

6.

Wszystkie wypadki kwestjonowania prawa do autokefalji bynajmniej nie wypływają z zasad prawa kościelnego, lecz, wręcz przeciwnie, z naruszenia owych zasad. Jak widzieliśmy, prawodawstwo kościelne kryje w sobie szerokie możliwości uniezależnienia poszczególnych kościołów, zgodnie z przyjętą przez kościół wschodni zasadą soborowości. Przytem kościół w swych zasadniczych orzeczeniach niejednokrotnie w sposób stanowczy występował w obronie prawa do autokefalji i potępiał zakusy na władzę ze strony potężniejszych biskupów, skierowane przeciwko niedostatecznie zawarowanym prawom słabszych jednostek kościelnych. Znamienne jest, iż raz uznane prawo danego kościoła nie może być ani naruszone, ani też zmienione bez zgody kościoła zainteresowanego, nawet gdy konjunktura zewnętrzna zmieni się na niekorzyść dla jego autokefalji. Klasyczny przykład zasadniczego wystąpienia w obronie naruszonego prawa do autokefalji stanowi 8 kan. III sob. pow., uchwalony naskutek skargi trzech biskupów kościoła cypryjskiego (Regina, Zenona i Ewagrjusza) na postępowanie biskupa antjochijskiego, dążącego do poddania kościoła cypryjskiego pod swą jurysdykcję. Aczkolwiek metropolita cypryjski posiadał prawo autokefalji, biskupi antjochijscy czynili starania celem pozbawienia kościoła cypryjskiego niezależności, powołując się na argument, iż pod względem politycznym Cypr podlegał prefektowi Antjochji, i szukając poparcia u władzy świeckiej. Trzeci sobór powszechny po rozpoznaniu skargi biskupów cypryjskich potwierdził prawa do autokefalji kościoła cypryjskiego, a w mo-

tywach swej uchwały podkreślił wagę, jaką przywiązuje do nienaruszalności autokefalji kościołów, które niezależność już uprzednio osiągnęły. Próby aneksji w stosunku do tych kościołów uważa sobór za „wznawianie sprawy wbrew uchwałom kościelnym i kanonom apostołskim, będące zamachem na wolność wszystkich“. Dlatego też sobór, nie ograniczając się do specjalnej uchwały w sprawie kościoła cypryjskiego, wydał przy tej okazji orzeczenie natury ogólnej: „Niech nikt z miłujących Boga biskupów nie rozszerza swej władzy na inną diecezję, która dawniej i z początku nie była pod władzą jego lub jego poprzedników; lecz jeśli ktokolwiek władzę rozszerzył lub gwałtem poddał sobie jakąkolwiek diecezję, niech ją odda, by nie zostały naruszone kanony ojców, by pod pozorem służby kapłańskiej nie zakradła się pycha władzy świeckiej, byśmy powoli, niepostrzeżenie nie utracili owej wolności, którą ofiarował nam przez krew Swoją Pan nasz Jezus Chrystus, Zbawiciel wszystkich ludzi. Dlatego Święty i Powszechny Sobór uchwała, by diecezja każda zachowała w czystości i bez przeszkód prawa, uzyskane od początku na podstawie oddawna ustalonego zwyczaju“. Idea nienaruszalności autokefalji opierała się o tak mocne zasady kanoniczne, że w związku z 37 kan. VI sob. pow., gwarantującym wszystkie prawa członkom kleru, którzy z niezależnych przyczyn opuścili swe diecezje, 39 kanon tegoż soboru specjalnie zastrzegł prawo do autokefalji i dla biskupa cypryjskiego Jana, zmuszonego przez napad Saracenów do opuszczenia wyspy Cypru. W ten sposób, raz uznane prawo do autokefalji danego kościoła uważa się za nienaruszalne, niezależnie od okoliczności.

Cytowany przykład wskazuje, że argumentem na korzyść anulowania prawa do autokefalji danego kościoła jest często jego pochodzenie od innego starszego kościoła, który występuje w charakterze kościoła macierzystego. Ten ostatni uzasadnia swe aspiracje prawem zwyczajowym, a więc przedawnieniem. Zwyczaj ma oczywiście wielkie znaczenie, co też formułuje kanon soborowy w słowach: „niech nie będą naruszane zwyczaje“. Jednakże pochodzenie przyczynia się jedynie do wzajemnego zbliżenia, zaufania i szacunku, lecz samo przez się nie jest jeszcze dostateczną podstawą kanoniczną do wytworzenia stosunku zależności. To też w praktyce oparte na zwyczaju stosunki kościelne ulegały zczasem formalnemu za-twierdzeniu, — i dopiero formalne uchwały soborów ustanawiały wzajemne granice i uprawnienia niezależnych kościołów. Dla stwierdzenia zaś stosunku zależności pomiędzy dwoma kościołami koniecznym jest powołanie się bądź na umowę, bądź też na uchwałę soborową, — w przeciwnym bowiem razie mogą występować zgola

nieuzasadnione tendencje zaborcze, jak to miało miejsce np. w sprawie kościoła cypryjskiego.

W okresie posoborowym aspiracje do uzależniania kościołów i kasowania ich praw do autokefalji wystąpiły z tem większą siłą, że zabrakło instancji kontrolującej w postaci najbardziej miarodajnego organu władzy kościelnej, jakim był dotąd sobór powszechny. Źródłem owych aspiracji było najczęściej Bizancjum, które w stosunkach swych z ościennemi narodami szło na daleko idące ustępstwa polityczne, a nawet terytorjalne, lecz wszelkiemi siłami broniło się przeciwko uznaniu autokefalji kościołów narodowych. Kanońscy greccy XII stulecia, Zonaras i Balsamones, odzwierciedlając współczesne tendencje, stworzyli teorię, uzasadniającą kanonicznie te dążenia zaborcze. Podstawą do uzależnienia od Konstantynopola kościołów słowiańskich był, ich zdaniem, 28 kan. soboru chalcedońskiego, nadający patriarsze konstantynopolitańskiemu prawo mianowania biskupów dla krajów barbarzyńskich. Duch powyższego kanonu całkowicie wyklucza podobną wykładnię, a mimo to tendencje, oparte na jego błędnej interpretacji, doprowadziły do tysiącletniej niemal walki, w której jedna strona dążyła do zniszczenia prawa do autokefalji, a druga rozpaczliwie go broniła.

Walka ta nasuwa spostrzeżenia nad szeregiem smutnych zjawisk w życiu kościoła ziemskiego. Mają one miejsce dlatego właśnie, że w okresie, gdy nie są przez dłuższy czas zwoływane sobory powszechne, brak międzykościelnej władzy wykonawczej, która mogłaby przeciwdziałać tym ujemnym zjawiskom. Lecz narówni z tem obserwujemy w tej dziedzinie życia kościelnego i inne, otuchą nas napełniające, zjawisko, iż zasady prawa kościelnego, aczkolwiek chwilowo łamane, wkońcu wychodzą zwycięsko z próby życiowej, zdobywając faktyczne uznanie. Prawo jest normą, obowiązującą wszystkich, niezależnie od tego, czy wygodne jest jego wykonanie dla którejkolwiek ze stron. I tak, przepis 17 kan. IV sob. pow. obowiązuje nie tylko kościół, uzyskujący niezależność, lecz i kościół, z którego łona powstaje kościół nowoutworzony. Kościół macierzysty obowiązany jest do liczenia się z okolicznościami — historycznymi, politycznymi, narodowymi, a w pierwszym rzędzie kościelno-prawnymi, kanonicznymi, stwarzającymi podstawy autokefalicznego bytu danego kościoła. Gdyby było inaczej, z uporem powtarzany sprzeciw przeciwko zastosowaniu prawa autokefalji wystarczyłby za podstawę do niewykonania przepisów prawnych, mimo istnienia wszystkich danych, koniecznych dla ich zastosowania. Lecz ani z punktu widzenia formalno-prawnego, ani ze względów

praktycznych życie się z takim stanem rzeczy nie godzi i szuka dróg wyjścia, które nie zawsze odpowiadają wymogom kanonicznym.

Zjawiska tej kategorii uznać wypada za nielegalne, o ile wpływają z ignorowania prawa przez kościół macierzysty, i za destrukcyjne, o ile miało miejsce wyłamanie się z legalności przy korzystaniu z przepisów prawa. W stosunku do owych nienormalnych i chorobliwych zjawisk, wypływających z czysto ziemskich pobudek zwierzchników poszczególnych kościołów, rolę korektywu, jakby kojącego balsamu, odgrywała zawsze i odegrywa zasada soborowości, będąc zarówno źródłem prawa autokefalicznego w kościele prawosławnym jak i jego obroną w codzienności życia kościelnego. Owo poczucie międzykościelnej solidarności i obowiązku wspólnej obrony prawa kościelnego, którego przykład widzimy w dziejach kościoła cypryjskiego i które w życiodajnej zasadzie soborowości ma swój początek, pobudza do czynnej współpracy w rozstrzygnięciu spornej kwestji innych autokefalicznych członków kościoła powszechnego i prowadzi w ostatecznym wyniku do formalnego uznania autokefalji kościołów, których prawa w tym względzie uległy pierwotnie zakwestjonowaniu. Nielegalne zaś sposoby — a więc zarówno pogwałcenie jak i rewolucyjne uzurpowanie praw do autokefalji — mogą mieć miejsce w tych lub w innych warunkach historycznych, lecz nigdy w świadomości prawnej kościoła nie były uważane za zjawisko normalne. Niech mi wolno będzie i tutaj przytoczyć przykład z zakresu prawa międzynarodowego: faktyczne naruszenie norm prawa międzynarodowego bynajmniej nie podkopuje ich zasadniczego znaczenia. Podobnie i wypadki złamania prawa kościelnego — ściślej się wyrażając — międzykościelnego, które obserwujemy w przeszłości dziejowej, jak i w otaczającej nas rzeczywistości, nie są w stanie zachwiać zasadą autokefaliczności w kościele prawosławnym. Zasada ta niedwuznacznie wpływa z kanonów kościelnych, i kościół zawsze dążył do jej urzeczywistnienia i zazwyczaj cel osiągał drogą porozumienia międzykościelnego — w duchu miłości chrześcijańskiej i soborowości. Istoty procesu tego w niczem nie zmienia fakt, że zdarzały się i ubolewania godne wypadki gwałtu na drodze do autokefalji, drodze jakże ciernistej i gęsto przeszkodami zasianej.

PAŃSTWOWO-PRAWNE PODSTAWY AUTOKEFALICZNOŚCI.

I.

Autokefalia jest najdawniejszą formą ustroju kościelnego. Gmina kościelna ze świątynią i klerem, z biskupem na czele, stanowi odrębną prawomocną jednostkę kościelną w wielkiej wspólnocie duchowej kościoła powszechnego. W ustroju kościelnym, którego autorami byli apostołowie, wszechświatowy związek takich kościołów-parafij był właśnie idealną organizacją kościoła powszechnego, organizacją, wykluczającą konflikty między zasadami jedności a niezależności. Lecz rzeczywistość życiowa, naginająca zazwyczaj formy idealne do warunków faktycznych, uczyniła koniecznym wcielenie w inne, bardziej życiu odpowiadające, formy związku miłości, jako pierwotnego kształtu jedności kościelnej. Podstawa jedności kościelnej — związek miłości, oraz zasada wzajemnego stosunku poszczególnych jednostek kościelnych — samodzielność współdziałania, jako wynik prawomocności każdej jednostki, — pozostały w kościele prawosławnym nietknięte; lecz formy tego związku uległy zmianie: w miarę wzrostu życia kościelnego rozwijały się i komplikowały, a poczęści ulegały wypaczeniu pod wpływem nowych okoliczności zewnętrznych. Okazało się niuniknionem wprowadzenie normalnego ustroju administracyjnego, opartego na zasadach subordynacji i centralizacji, — ustroju, którego nie było dawniej, a który narzucały obecnie nowe warunki życia kościoła¹⁾; pojawiają się ustroje metropolitalny, patryjarszy, synodalny, z większym lub mniejszym udziałem świeckiej władzy państwowej.

Lecz jakkolwiek głębokie były zmiany w formach zewnętrznych życia kościelnego, nie dotyczyły one ustanowionej przez Boga strony ustroju kościelnego, lecz jedynie całokształtu stosunków tak kościelnych, jak i międzykościelnych, należących do zakresu prawa ludzkiego i nie będących instytucją Bożą. Prawosławni historycy kanoniści, jak prof. E. Gołubinskij i prof.

¹⁾ E. Голубинский. История русской церкви, т. I, cz. I, str. 257 sqq.

W. Bołotow, wyrażają słuszną opinię, iż wogóle reformy kościelno-administracyjne, dotyczące nie ustanowionej przez Boga strony ustroju kościelnego, lecz wyłącznie stosunków administracyjno-kościelnych oraz międzykościelnych, należeć mogą do kompetencji władzy zewnętrznej, państwowej. Ustrój kościelny z dwóch się składa czynników: ustanowionego przez Boga i zwykłego, ludzkiego. Skoro w ustroju kościelnym zachowane zostały czynniki przez Boga ustanowione — soborowość i hierarchja, — to wszystko inne należy prosto do zakresu administracji i ulega zmianom narówni z wszelkim innym ustrojem administracyjnym. Tymże zwykłym normom prawnym podlega zewnętrzna organizacja kościoła, jako gromady ludzkiej, a więc przede wszystkim administracja i, co zatem idzie, administracyjna centralizacja ustroju kościelnego. Czynniki ten tak w kościele, jak i w zwykłej gromadzie ludzkiej ma znaczenie pomocnicze i rządzi się takimiż prawami: powstaje i znika, gdy tego życie wymaga. W zakresie więc, nieobejmującym ustanowionej przez Boga strony ustroju kościelnego, podstawy prawa ludzkiego pokrywają się z zasadami prawa kościelnego.

2.

Badając prawodawstwo kościelne w zakresie ustroju, przychodzimy do wniosku, że kanony soborowe o administracji kościelnej, o prawach tych lub innych biskupów, bynajmniej nie mają zasadniczego znaczenia kanonicznego, lecz są zwykłymi postanowieniami administracyjnymi, ściśle związanymi z ustrojem państwowym. Są to akty polityczne, a nie instytucje pochodzenia Boskiego. Wszelkie tego rodzaju uchwały są zmienne, jak prawa ludzkie, i w innych okresach dziejowych zachowują wartość o tyle tylko, o ile odpowiadają nowym okolicznościom czasu i miejsca i warunkom życia jak kościelnego, tak i narodowo-państwowego. Gdy np. sobory tworzyły instytucję patriarchy, miały one na myśli ustanowienie nie nowego, wyższego stopnia kapłaństwa (patriarcha, jako biskup, równy jest każdemu innemu biskupowi), lecz tylko nowego urzędu; dla tego też uchwały, dotyczące patriarchy, nie należą do części dogmatycznej kanonów i były zatwierdzone przez władzę państwową. Względy polityczne decydowały o powstawaniu metropolii i patriarchy, — wzrost znaczenia politycznego danego miasta pociągał za sobą także konsekwencje dla biskupa, w niem rezydującego, a odnośne uchwały soborów były jedynie potwierdzeniem istniejącego stanu rzeczy. Gdy np. 28 kan. IV sob. pow. stwierdza, iż „stolicy starego Rzymu ojcowie (pierwszego soboru powszechnego) słusznie oddali pierwszeństwo, jako że był to gród stołeczny“,

i gdy w zgodzie z powyższą zasadą, ojcowie drugiego soboru powszechnego przyznali równe prawa „najświętszej stolicy nowego Rzymu, słusznie rozważywszy, iż gród, który dostąpił zaszczytu być miastem cesarza i rady... powinien być wywyższony w sprawach kościelnych“, — wszystkie te rozważania nie mają w sobie nic z postanowień Boskiej natury, lecz są zwykłymi ludzkimi, ściśle politycznymi rozumowaniami. I brak absolutnie wszelkich obiektywnych, poważnych podstaw do twierdzenia, jakoby uchwały takie niezmiennie i po wszystkie czasy obowiązywać miały wszystkie narody prawosławne, które później wystąpiły na arenę życia historycznego. Gdy Bizancjum utraciło byt państwowy, a na jego dawnym terytorjum, jak również i poza jego granicami, zaczęły się tworzyć nowe ciała państwowe, dawne uchwały kościelne, mające rację bytu za cesarstwa, stały się anachronizmem politycznym i kościelnym i powinny ustąpić miejsca nowym przepisom, przystosowanym do nowowytworzonej realnej sytuacji. Gdy jakiegokolwiek miasto stanie się, stosownie do terminologii kanonów soborowych, „grodem cesarza i rady“, t. zn. stolicą państwa, to tem samem i przy wszelkich okolicznościach nadaje odpowiednie prawa czołowemu przedstawicielowi swego kościoła narodowego, który z natury rzeczy w takich warunkach staje się niepodległym.

3.

Przechodząc do rozpatrzenia stosunku prawodawstwa kościelnego wobec kwestji udziału władzy państwowej w rozstrzyganiu spraw kościelno-administracyjnych, przyjdziemy rychło do wniosku, iż uprawnienia tej ostatniej są dość szerokie. Pomny na słowa Chrystusa: „Oddajcie cesarzowi, co jest cesarza, a Bogu, co jest Boga“ (Mat., XXII, 21), oraz na słowa apostołskie: „niemasz zwierzchności, tylko od Boga“ (Rzym., XIII, 1), kościół chrześcijański już w zaraniu swego istnienia, w dobie prześladowań, przyjął za zasadę lojalny stosunek do państwa. Każdy chrześcijanin, czy to była osoba duchowna czy też świecka, uważał siebie i był uważany za obywatela danego państwa o pewnych prawach i obowiązkach, wpływających z faktu owej przynależności państwowej. Gdy za Konstantyna Wielkiego kościół zawarł związek z państwem, stosunek kościoła do państwa zasadniczo nie uległ zmianie, — zmienił się jedynie stosunek państwa do kościoła. Osnowę zaś tego stosunku stanowiły zasady, odziedziczone po Rzymie pogańskim. Cesarz rzymski, jako głowa państwa, był zarazem duchowną głową narodu — *pontifex maximus*. Wszyscy obywatele podlegali władzy cesarza-arcykapłana. To pogańskie pojęcie pontyfikatu rzymskiego

tak głębokie zapuściło korzenie w psychologii władzy cesarskiej, iż nie zanika i po przyjęciu chrześcijaństwa. Cesarze chrześcijańscy czas pewien nawet formalnie zachowywali tytuł *pontifex maximus*. Coprawda, cesarz Gracjan wyrzekł się owego tytułu, lecz i on, i jego następcy faktycznie sprawowali władzę nadal, z tytułem tym związaną, — i na faktycznej tej podstawie niemniej od swych poprzedników wtrącali się do spraw kościoła. Po zawarciu związku między kościołem a państwem prawodawstwo kościelne uznało szerokie prawa cesarza bizantyńskiego we wszystkich dziedzinach życia kościelnego: administracyjnej, sądowej i prawodawczej. W zakresie administracji najważniejszym jest — pod kątem widzenia niniejszej rozprawy — zagadnienie podziału terytorjów kościelnych.

Terytorjalny podział kościoła w cesarstwie grecko-rzymskiem szedł śladem za podziałem administracyjnym państwa, i to właśnie było podstawą autokefalji tych lub innych jednostek kościelno-terytorjalnych; patriarchyaty np. były diecezjami, wzorowanymi na diecezjach świeckich, na które się dzieliło ówczesne cesarstwo. Zasada terytorjalnego podziału kościoła stała się zwyczajem, sankcjonowanym od wypadku do wypadku przez uchwały soborowe, aż 17 kan. IV sob. pow. ustala powszechnie obowiązującą formułę prawną: „gdy władza cesarska założyła lub założy miasto, podział parafij kościelnych iść musi śladem form politycznych i publicznych“. Kanon ten bezpośrednio uzależnia podział terytorjalny kościoła — będący właśnie podstawą prawa do autokefalji — od podziału polityczno-administracyjnego. Wynika z tego, iż władza państwowa, suwerenna w zakresie podziału administracyjnego swego terytorjum, staje się tem samem źródłem prawa do autokefalji nowych kościołów, tworzących się w państwach nowopowstałych.

4.

W ten sposób modyfikacje ustroju kościelnego w zakresie administracji należą do kompetencji państwowej, świeckiej władzy administracyjnej, — oczywiście pożądane jest przytem porozumienie z władzą kościelną¹⁾. Usankcjonowany przez kanony udział władzy państwowej w aktach, dotyczących strony administracyjnej ustroju kościelnego, siłą faktów stał się prawem. Jako tradycja historyczna, jest on podstawą prawotwórczości w czasach późniejszych. Przykładem kompetencji władzy państwowej do ustanawiania nowej

¹⁾ 12 kan. IV sob. pow. potępia biskupów, którzy uzyskują nadania władz świeckich, by się wyłamać z zależności od swego metropolity i samym metropolitami zostać.

autokefalicznej jednostki kościelnej jest historia utworzenia i ogłoszenia przez cesarza Justynjana autokefalji Nowej Justynjany. Pragnąc uczcić miejsce swego urodzenia, cesarz wznosił na niem nowe miasto, nadał mu nazwę Nowej Justynjany, założył w niem arcybiskupstwo, poddał pod jego jurysdykcję siedem diecezji, wydzielonych z sąsiednich terytoriów kościelnych, i wkońcu ogłosił jego autokefalję. Nie był przytem uchwalony żaden kanon, ograniczono się jedynie do wydania Nowel 11 i 131, a więc aktów nie kościelnej, lecz czysto państwowej natury. Władza państwowa cesarzy bizantyńskich, jako źródło prawa kościelnego, staje się wzorem, naśladowanym w innych państwach, i konsekwentnie prowadzi do coraz to dalszych wniosków prawnych. Wniosek pierwszy i najważniejszy: niepodległość państwowa *eo ipso* prowadzi do niezależności kościelnej. Tak np. kościół bułgarski w XIII stuleciu staje się autokefalicznym naskutek politycznych kombinacyj carów bułgarskich z cesarzami bizantyńskimi, — początkowo bez zgody, a później za zgodą patriarchy konstantynopolitańskiego, który w tych kombinacjach brał udział. W XVI stuleciu z inicjatywy carów moskiewskich uzyskuje autokefalję kościół moskiewski¹⁾, a patriarcha carogrodzki, któremu nic innego nie pozostawało, jak pogodzić się z faktem dokonany, uznaje ją *post factum* pod pewnymi warunkami, które i tak dotrzymane nie zostały. Z inicjatywy wyłącznie władzy państwowej przeprowadzone zostały reformy w kościele rosyjskim: ustrój synodalny wprowadzono na mocy aktu państwowego, i dopiero później uzyskano od wschodnich patriarchów uznanie tego ustroju. Na początku XV stulecia uzyskał niepodległość kościół ukraiński, gdy wielki książę Witołd, zwoławszy sobór biskupów, przeprowadził na nim wybór własnego metropolity. W XVII stuleciu powstaje plan utworzenia patriarchy ukraińskiego: plan ten wyszedł ze sfer rządowych w związku z pewnymi posunięciami politycznymi, mającymi na celu zaszachowanie wpływów tureckich, rzekomo wywieranych na Ukrainę za pośrednictwem patriarchów wschodnich, i nie doczekał się urzeczywistnienia nie ze względów kanonicznych, lecz z przyczyn natury praktycznej. W XIX stuleciu, gdy narody prawosławne, w związku z powszech-

¹⁾ W roku 1548 książę moskiewski Wasyl Wasyljewicz zwołał sobór biskupów księstwa moskiewskiego i nakazał mu obrać metropolitą Jonasza, biskupa rizańskiego. Sobór po zbadaniu kanonów apostolskich i soborowych przyszedł do wniosku, iż kanony nie tylko nie zabraniają, lecz przeciwnie nakazują biskupom danej prowincji obior starszego arcypasterza czyli metropolity. Powołano się przytem, jako na precedense historyczne, na fakty obrania przez sobór własnych biskupów metropolity Ilarjona za panowania wielkiego księcia Jarosława i metropolity Klemensa przy księciu Iziasławie. W wyniku tych rozważań sobór zgodził się na wybór Jonasza.

nym ruchem wolnościowym w Europie, zaczęły odzyskiwać byt państwowy, naturalną konsekwencją niepodległości państwowej stawała się niepodległość kościelna — i z inicjatywy i pod naciskiem rządów odrodzonych państw narodowych, a wbrew woli patriarchów zaczęły powstawać samodzielne kościoły. Uznanie ze strony dawnego kościoła macierzystego następowało o wiele później, po kilkadziesiąt lat, i miało znaczenie bardziej dekoracyjne, niż prawne; warunków, postawionych przez patriarchów, kościoły autokefaliczne (helleński, serbski, rumuński, jak przed kilku wiekami moskiewski) nie dotrzymały. Nie bacząc na to, statuty kościołów tych są ważne, a więc stanowią legalną podstawę ustroju kościelnego, uznanego przez współczesne prawo tak państwowe, jak i kościelne.

Dodać tu należy, że źródłem ustroju autokefalicznego bywa władza państwowa nieprawosławna, a nawet niechrześcijańska. Statuty autokefalicznych kościołów prawosławnych: bukowińsko-dalmatyńskiego, karłowackiego, sibińskiego i innych weszły w życie na mocy dekretów monarchów-katolików. Na takich samych zasadach utworzony został autokefaliczny kościół prawosławny w Polsce współczesnej, akt zaś odnośny uznany został przez inne kościoły autokefaliczne. Niezależność kościoła bułgarskiego w XIX stuleciu ustanowił firman sułtana tureckiego, a więc władcy muzułmańskiego; protestom greckim Bułgarzy słusznie przeciwstawiają argument, że sułtan stanowił tak samo źródło prawa dla wszystkich patriarchów wschodnich, a kolejne reformy ustrojowe w tych patriarchatach były również przeprowadzone na mocy firmanów sułtańskich ¹⁾.

Z powyższego nasuwa się wniosek, że władza inowiercza, a nawet niechrześcijańska posiada tytuł prawny do ustanawiania ustroju autokefalicznego tego lub innego kościoła prawosławnego; tem mniej wątpliwości w tym zakresie wzbudza władza, stojąca na gruncie wiary prawosławnej.

5.

W idealnym stanie rzeczy ustrój danego kościoła powinien być wynikiem obopólnej dobrowolnej zgody państwa i kościoła, stającego się przedmiotem reformy administracyjnej. W praktyce reformy administracyjno-kościelne częstokroć skutecznie są bez zgody władzy i gromady kościelnej, a nawet nieraz wbrew ich woli. Najjaskrawszym tego przykładem jest reforma synodalna

¹⁾ Pierwszemu patriarche pod jarzmem tureckim Gennadjuszowi Scholariosowi nadał sułtan tytuł paszy pierwszego stopnia z potrójnym buńczukiem, powierzając mu sądownictwo duchowne i świeckie nad całą ludnością chrześcijańską cesarstwa ottomańskiego.

kościół rosyjskiego, przygotowana bez udziału i nawet bez wiedzy biskupów, z wyjątkiem autora *Duchownego Reglamentu* arcybiskupa Teofana Prokopowicza, i wprowadzona drogą przymusu administracyjnego¹⁾.

W przykłady przymusowego przeprowadzania reform kościelnych obfituje historia długiej i wytężonej walki rządu rumuńskiego z władzą kościelną o autokefalię, proklamowaną w połowie XIX wieku. Podobnie i w Polsce rząd natrafił na opór nie tylko części episkopatu, lecz nawet społeczeństwa, prasy i ukraińskiej reprezentacji parlamentarnej, a o stopniu napięcia walki świadczy fakt, iż ofiarą tragicznego nieporozumienia padł pierwszy zwierzchnik autokefalicznego kościoła prawosławnego w Polsce, metropolita Jerzy. Nie mniejszy opór ze strony rosyjskiego lub zruszczonego episkopatu miał do zwalczania rząd ukraiński przy realizacji autokefalji kościoła na Ukrainie²⁾.

We wszystkich wyżej opisanych wypadkach państwo szanowało nietykalność ustanowionej przez Boga strony ustroju kościelnego, kierując się przy rozstrzygnięciu zagadnienia autokefalji względami celowości. Względy te mogą mieć charakter nie tylko kościelny, lecz i polityczny. W rzeczywistości powstawanie nowych kościołów narodowych, wyodrębniających się od swych kościołów macierzystych, wiązało się zawsze z polityką.

6.

Niemniej i skasowanie autokefalji było zawsze zagadnieniem politycznej natury. Pomijam podporządkowanie kościoła jednej zwierzchności kościelnej na obszarach Jugosławji i Rumunji,

¹⁾ Reglamentu nie rozpatrywano systemem soborowym; zapoznali się z nim jedynie senat i biskupi, znajdujący się w stolicy. Podpisali go cesarz, senatorowie, biskupi i archimandryci stołeczni. Reglament rozesłany został biskupom diecezjalnym przez umyślnego („добраго офицера“) — „для подписания“. Nie dziwnego, że reforma, wprowadzona przy pomocy represyj, wywołała protesty. Już za panowania Piotra I podniósł w synodzie głos protestu arcybiskup Teodozjusz Janowski: „отнял милость свою Богъ отъ сея державы, понеже духовные пастыри весьма порабощены и пасомыя овцы власть надъ пастырями возымѣли“. Po śmierci Piotra Reglament nazywano przeklętą księgą. Pośród biskupów powstała partja opozycyjna z biskupem rostowskim Jerzym Daszkowym na czele. Za panowania Elżbiety Piotrówny dwaj członkowie synodu — metropolita rostowski Arsenjusz Macijewicz i arcybiskup nowogrodzki Ambrozjusz Juskiewicz — złożyli memoriał, wskazujący na konieczność, jeśli nie skasowania, to, co najmniej, zreformowania synodu; „дабы онъ, хотя по малой формѣ, священнослужению церкви соборной... былъ сообразенъ“; Macijewicz protestował ponadto przeciwko górze przysięgi członków synodu, nazywającej cesarza „крайнимъ судію духовныхъ коллегій“, proponując wzamian następującą redakcję przysięgi: „исповѣдую же съ клятвою крайняго Судію и Законоположителя духовнаго сего церковнаго правительства быти — Самого Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, полномощнаго Главу Церкви и великаго Архіерея и Царя“; gdy projekt ten nie został przyjęty, Macijewicz odmówił przysięgi podług dawnej roty i ustąpił z synodu.

²⁾ Autor niniejszej rozprawy, będąc w 1918 r. ukraińskim ministrem wyznań, widział się zmuszonym do udowadniania biskupom, członkom ukraińskiego soboru krajowego, konieczności autokefalji kościoła ukraińskiego przy pomocy następującej elementarnej argumentacji:

które było jednym z następstw politycznych wojny światowej. Podobne, czysto polityczne, motywy upadku niezależności kościołów i uzurpacji władzy nad nimi miały miejsce i w przeszłości, oddalonej od współczesnych nam wypadków. Patriarchat bułgarsko-tyrnowski uznany przez patriarchę i cesarza pod naciskiem koniunktury politycznej XIII wieku, z pobudek politycznych skasowany został w stuleciu XIV. Te same polityczne motywy były przyczyną skasowania patriarchatu serbskiego w XVIII wieku i autokefalji kościoła gruzińskiego na początku XIX stulecia — bezpośrednio po utracie przez Gruzję niepodległego bytu państwowego. Najjaskrawszego dowodu politycznej natury tego rodzaju aktów dostarcza historia podporządkowania kościoła ukraińskiego moskiewskiemu. Kościół ukraiński niezależność swą od Moskwy zachował przez trzydzieści zgórą lat po zawarciu unji politycznej między Ukrainą a Moskwą. Przez cały ten czas polityczne i kościelne czynniki moskiewskie konsekwentnie parły do kościelnego połączenia obu narodów, nie ukrywając bynajmniej, iż celem unji kościelnej było przedewszystkiem utrwalenie unji politycznej. Metropolita ukraiński był faktycznie niezależny od patriarchy konstantynopolańskiego, lecz formalnie samodzielność kościoła ukraińskiego proklamowaną nie była, gdyż powoływanie się na związek z patriarchatem carogrodzkim taktycznie wzmacniało pozycję prawosławnych Ukraińców w walce z katolicyzmem i unją. Dlatego też gdy Moskwa osiągnęła przyjęcie przez metropolitę kijowskiego nominacji z rąk patriarchy moskiewskiego, było to oczywiście bezprawiem z punktu widzenia kanonicznego. Zmierzając

„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 обов'язки, не може погодитись на те, щоб осередок церковної влади перебував в іншій державі. Ще менше можна допустити се в даному випадку — з огляду на кардинальну різницю між обома державами 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 митрополита та в канонічному зв'язку з іншими самостійними церквами...

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

„Таким чином, автокефалія української церкви — се не лише церковна, але й національно-державна наша необхідність. Се конечно 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“ (О. Лотоцький. Українські джерела церковного права“, str. 133—4).

do zalegalizowania chociażby *post factum* popełnionego przekroczenia kanonów, car, a za nim i patriarcha, dążą do uzyskania od patriarchy konstantynopolińskiego zgody na faktycznie już dokonane poddanie kościoła ukraińskiego pod władzę patriarchy moskiewskiego. Patriarchowie konstantynopoliński i jerozolimski (ten ostatni bawił właśnie w Konstantynopolu) jednomyślnie odmawiają zatwierdzenia czynu, sprzecznego z prawem. Wówczas poseł carski udaje się z prośbą o pomoc do rządu tureckiego, który, licząc na pomoc wojskową moskiewską w ówczesnej konjunkturze, nakazuje patriarche spełnienie życzenia Moskwy. Patriarcha konstantynopoliński rozkaz ten wykonuje, za co zostaje przez cara moskiewskiego wynagrodzony pieniędzmi. Pokwitowanie patriarchy z otrzymanej sumy zachowało się w archiwach i zostało ogłoszone drukiem. Mamy przed sobą niewątpliwy dowód politycznej natury aktu połączenia dwóch kościołów, w dodatku związanego z niewątpliwym złamaniem kanonów, którego się dopuściły czynniki jak polityczne, tak i kościelne. Obok uzurpacji, dokonanej przez czynnik polityczny, i to przy pomocy władzy muzułmańskiej, mamy tu do czynienia z niezaprzeczalnym faktem symonji. Mimo to wspomniany akt, aczkolwiek w założeniu swem będący bezprawiem, stał się rzeczywistością dziejową ze wszystkimi wynikającymi z niej skutkami prawnymi. Kościół ukraiński nie tylko podporządkowano moskiewskiemu, lecz czasem, wbrew warunkom, na których unja nastąpiła, skasowano formalnie, tworząc z obu kościołów jeden kościół rosyjski. Gdybyśmy konsekwentnie trwali przy bezwartościowości prawnej tego aktu ze wszystkimi wypływającymi z niego skutkami kanonicznymi, zmuszeni bylibyśmy uznać za bezprawny cały ustrój byłego rosyjskiego (t. j. moskiewsko-ukraińskiego) kościoła, a tem samem za niekanoniczną całą hierarchję rosyjską, a dokonywane przez nią sakramenta — za nieważne — i t. d. Lecz akt polityczny, nawet połączony z naruszeniem prawa kanonicznego, pozostaje faktem realnym, podobnie jak uzurpacja polityczna nie pozbawia ważności praw, przez władzę uzurpatorską wydanych.

7.

Uznając współdziałanie prawotwórczości państwowej w powstaniu autokefalijs kościelnych, zauważyć wypada, że nie jest niezbędnym warunkiem samodzielności kościelnej, by ludność nowo utworzonego kościoła autokefalicznego była politycznie niepodległą. W granicach dawnych Austro-Węgier ludność prawosławna podzielona była pomiędzy szereg kościołów autokefalicznych — bukowiński, karlowacki, hermansztadzki — i wierni tych

kościół — Ukraińcy, Serbowie i Rumuni — nie byli niepodlegli. Współcześni prawosławni Grecy należą do siedmiu niezależnych od siebie kościołów, a i cztery patriarchaty wschodnie nie są samodzielne politycznie. Oznacza to, iż niepodległość polityczna nie jest koniecznym warunkiem niepodległości kościelnej, natomiast niepodległość polityczna pociąga za sobą zazwyczaj kościelną autokefalię.

Warunki polityczne, stanowiące fundament niezależności kościołów prawosławnych, nie są zbyt skomplikowane: są to pewne formy trwałej organizacji społecznej, gwarantujące trwałą organizację kościelną. „Gdziekolwiek ludność z przyczyn politycznych, narodowych lub dziejowych wykazuje zdolność do samorządu społecznego, ma ona prawo do utworzenia samodzielnego kościoła autokefalicznego“ (prof. M. Gorczakow). Bliskim nam chronologicznie dowodem słuszności tej tezy są znowuż kościoły prawosławne w granicach byłych Austro-Węgier.

HISTORYCZNE PODSTAWY AUTOKEFALICZNOŚCI.

Jak z treści poprzednich rozdziałów z całą oczywistością wynika, podział kościoła powszechnego na odrębne krajowe kościoły jest niewątpliwym faktem dziejowym.

Pierwszym wzorem kościoła autokefalicznego była pierwotna gmina kościelna. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa każda odrębna gmina miała własnego biskupa z mniejszym lub większym soborem prezbiterów. Biskupi wiejscy, t. zw. *χωρηπίσκοποι*, posiadali pełnię praw biskupich narówni z biskupami miejskimi. Każda taka gmina kościelna ze świątynią i biskupem stanowiła zupełnie samodzielny kościół. W ten sposób, jak mówi prof. E. Gohubinskij, przez Boga ustanowiony porządek organizacji kościelnej zakłada istnienie większych lub mniejszych gmin kościelnych z biskupem na czele, zjednoczenie zaś tych niezależnych kościołów, oparte na samej tylko miłości braterskiej, tworzy w zasadzie jeden powszechny kościół Chrystusowy.

Już apostołowie, jak wspomniano, działali w zakresie zarządu nad poszczególnymi kościołami zupełnie samodzielnie, tak samo postępowali i ich następcy. Podział tych kościołów, jak z listów apostoelskich wnioskować możemy, stosował się do ówczesnego administracyjno-terytorjalnego podziału państwa na prowincje. Apostoł Paweł wymienia kościoły achajskie, azyjskie, macedońskie. Za naturalne ośrodki skupień tych kościołów uważano stolice prowincyj: witając kościół koryncki, apostoł pozdrawia „kościół Boży, który jest w Koryncie, ze wszystkimi świętymi, którzy są we wszystkiej Achai“ (2 Kor., I, 1). W miarę tego, jak szerzyło się chrześcijaństwo, rosła i liczba krajowych kościołów. Każdy z tych kościołów posiadał własną administrację, ześrodkowaną w stolicy danej prowincji. Opuszczając kościoły Azji Mniejszej, apostoł zwraca się do pasterzy Efezu i prosi ich o sprawowanie rządów nad całą prowincją, której stolicą był Efez (Dzieje Ap., XX, 17—35). „Tak praktyka apostoelska pozostawiła ślady i w pierwszych kanonach, wydanych przez kościół, i w kanonach tych o prawach hierarchicz-

nych zawsze mówi się w związku z narodowem i politycznym położeniem miast, w których się pewne kościoły znajdowały, — kanony ap. 14, 15, 34 i 35“ (biskup Nikodem Miłasz).

Już więc za czasów apostołskich ukształtował się system prowincjonalnej organizacji kościelnej. Odpowiadał on w tem większym stopniu naturalnym potrzebom, że ziemie różnych plemion i narodów, wcielane do imperjum rzymskiego, stawały się prowincjami z zachowaniem — po większej części — granic etnograficznych. Dlatego już w drugim stuleciu spotykamy kościoły miejscowe, noszące nazwy prowincyj i skupiające się wokoło stolic prowincjonalnych, jako ośrodka życia danego narodu. W przytaczanym już liście św. Cyprjana biskupa do kleru iberyjskiego pisze on: „należy przestrzegać podania Bożego i zwyczaju apostołskiego, przestrzeganego we wszystkich prawie prowincjach, by, gdy zajdzie potrzeba ustanowienia biskupa, zbierali się do kościoła, dla którego ów biskup ma być wyświęcony, najbliżsi biskupi danej prowincji i w obecności ludu wybierali biskupa“. Jak z kanonów apostołskich i soborowych wynika, taki porządek administracji kościelnej uważany jest za normę ogólną: 34 kanon apostołski mówi: „biskupi każdego narodu niech znają starszego pomiędzy sobą, uznając go za głowę“, a stosownie do 9 kanonu soboru antjochijskiego biskupi każdej prowincji powinni znać biskupa swej metropolji. Nowa terminologja kanonu antjochijskiego wskazuje na nastąpienie nowej fazy podziału kościoła powszechnego na kościoły krajowe: za podstawę tego podziału zostaje przyjęty państwowy podział na prowincje, odpowiadający zazwyczaj etnograficznemu rozgraniczeniu narodów. W ten sposób w połowie III wieku kościół Chrystusowy składa się z poważnej liczby kościołów krajowych, pokrywających się terytorjalnie z prowincjami rzymskimi i jednoczących etnicznie narody cesarstwa rzymskiego. Wszystkie te miejscowe kościoły w równym stopniu korzystały z autokefaliczności, czyli prawa do pewnej niezależności w sprawach kościelnych — w granicach danego kościoła (J. Bierdnikow).

Te kanoniczne podstawy ustroju kościelnego zostały podważone w IV wieku, kiedy powstaje w kościele nowa instancja administracyjna, łącząca kilka okręgów metropolitalnych. Za podstawę podziału kościoła na te okręgi przyjęty był nowy podział administracyjny imperjum, wprowadzony przez Konstantyna Wielkiego, a polegający na utworzeniu diecezj (świeckich), obejmujących po kilka dawnych prowincyj. Śladem za tą reformą poszedł podział administracyjny kościoła. Utworzono pięć patriarchatów (rzymski, konstantynopolitański, aleksandryjski, antjochijski i je-

rozolimski), posiadających prawa autokefaliczności. Prócz tego, trzeci sobór powszechny uznał za autokefaliczny kościół wyspy Cypru.

Jak widzimy, pierwotny kanoniczny ustroj epoki apostołskiej uległ zniekształceniu z chwilą utworzenia patrijarchatów. Kościoły, tworzące niegdyś metropolje, weszły w większe jednostki administracyjne, w których zatracił się dawny, wypływający z zasad czystej soborowości charakter poszczególnych kościołów. Metropolje traciły swą niezależność i, aczkolwiek zachowały swe dawne granice i odrębność we wzajemnych ze sobą stosunkach, zostały podporządkowane jurysdykcji soboru okręgu patrijarszego, jako najwyższej instancji administracyjnej i sądowej. W takim samym stosunku do patrijarchatów pozostawały kościoły narodów, które przyjęły chrzest od tego czy innego patrijarchy.

Takie pogwałcenie soborowości i autokefaliczności wywołało niebawem wewnątrz kościoła reakcję, działającą w kierunku przywrócenia zaniechanych zasad ustrojowych. Ze składu patrijarchatów wyodrębniają się autokefaliczne kościoły narodów „inoplemionych“, nie-greckich. W XI stuleciu uzyskuje na mocy uchwały soborowej prawo do autokefalji kościół gruziński. W 1234 r. patrijarcha konstantynopolitański uznaje autokefalję patrijarchatu bułgarskiego, który przetrwał do XIV wieku. Autokefalicznymi były poza tem: arcybiskupstwo serbsko-bułgarskie, które utraciło swą niezależność w drugiej połowie XVIII stulecia, i serbski patrijarchat Peczu, skasowany w 1766 w. przez patrijarchę konstantynopolitańskiego Samuela. W końcu XVI stulecia uzyskuje autokefalję kościół moskiewski, w tym samym czasie staje się *de facto* niezależnym i kościół ukraiński, zachowujący zaledwie niektóre formalne cechy swej dawnej zależności od patrijarchy konstantynopolitańskiego. W XVIII stuleciu powstają autokefaliczne metropolje sibińska i karłowacka.

Ruch autokefaliczny nabiera rozmachu w XIX stuleciu. W miarę tego, jak narody cesarstwa Osmanów powstawały do niepodległego bytu politycznego, zaczęły się one uniezależniać i w życiu kościelnym od patrijarchy konstantynopolitańskiego i tworzyć kościoły autokefaliczne, a mianowicie: metropolję cetynijską, kościół królestwa Rumunji, kościół królestwa Grecji, kościół królestwa Serbji, kościół carstwa Bułgarji. Po wielkiej wojnie kościoły serbski i rumuński ogłosiły się patrijarchatami. 1 stycznia 1919 r. została ogłoszona autokefalja kościoła ukraińskiego.

SCHEMAT USTROJU AUTOKEFALICZNEGO.

THE GREAT EASTERN DISCOVERY

MIĘDZYKOŚCIELNA KONSTRUKCJA AUTOKEFALJI.

Różnice ustrojowe w kościołach różnych wyznań.

Władzę nad kościołem przekazał Chrystus swym apostołom, stanowiącym hierarchję założonego przez Niego kościoła. Po apostołach przejęli ją ich następcy-biskupi, jako najwyższy stopień kościelnej hierarchji doby poapostolskiej. To też w uznaniu przodującego stanowiska hierarchji w kościele, i to w zakresie nietylko sakralnym, lecz i administracyjnym, zgadzają się wszystkie wyznania chrześcijańskie. Natomiast doktryny poszczególnych wyznań wykazują daleko idące rozbieżności w określeniu charakteru i stopnia władzy hierarchji, co pociąga za sobą i głębokie różnice ustrojowe.

Różnica zasadnicza polega na określeniu stanowiska hierarchji wewnątrz kościoła, która bądź zostaje niejako wydzielona ze społeczności kościelnej i tworzy w niej osobny stan rządzący (*ordo ecclesiasticus*), bądź też, zachowując w swem ręku ster władzy administracyjnej, dopuszcza w pewnym stopniu do sprawowania rządów i resztę członków kościoła.

Pierwsza ewentualność stała się zasadą kościoła rzymskokatolickiego. Jak już wspominaliśmy, doktryna katolicka oddaje całą pełnię władzy nad kościołem w ręce stanu hierarchicznego, którego głową, biskupem biskupów, namiestnikiem Chrystusa i wiźdialnym zwierzchnikiem kościoła jest biskup rzymski. Do niego jednego należy absolutna władza nad kościołem, wszystkie inne organy władzy w kościele katolickim działają z jego upoważnienia. Gdy papież przemawia *ex cathedra*, władza jego jest wyższą od kompetencji soboru, i to nietylko prowincjonalnego, lecz i powszechnego, który ma charakter organu doradczego przy nieograniczonym władcy kościoła, namiestniku Chrystusowym.

Kościół protestancki przyznaje zwierzchności kościelnej prawo nauczania i odprawiania sakramentów, rządzenie zaś kościołem pozostawia w teorji czynnikowi świeckiemu. W praktyce natomiast

naczelne organy hierarchji protestanckiej zdobyły, jak już o tem wspomniałem, silną i scentralizowaną w każdym kraju władzę administracyjną.

Zasadą kościoła prawosławnego jest, że apostołowie otrzymali pełnomocnictwo od Chrystusa nie każdy z osobna, lecz wszyscy wspólnie i w równej mierze; dlatego i pełnia władzy nad kościołem należy do całego episkopatu, który ją dopiero przelewa na swych poszczególnych członków. W ten sposób wszyscy biskupi są w równej mierze upoważnieni do sprawowania rządów nad całym kościołem i pod tym właśnie kątem widzenia tworzą najwyższy stopień wszechświatowej hierarchji kościelnej, ponad którym stoi tylko niewidzialna Głowa kościoła — Chrystus (A. Pawłow). Biskupi w kościele prawosławnym są równi; metropolita, egzarcha, patriarcha czy inny zwierzchnik kościelny jest tylko *primus inter pares*.

Zakładając, że jedyną Głową kościoła jest Chrystus, kościół prawosławny nie uznaje potrzeby centralizacji władzy nad kościołem powszechnym w jednym ośrodku administracyjnym; nie uznaje więc i panującej nad całym światem jednoosobowej zwierzchności kościelnej. Władza wszechkościelna należy w kościele prawosławnym do instytucji, będącej reprezentacją całej społeczności kościelnej, do której składu należy nie tylko cały episkopat, lecz, w pewnych granicach, i kler z czynnikiem świeckim. Instytucją tą w skali wszechkościelnej jest sobór powszechny, a w skali poszczególnych ustrojów autokefalicznych — sobór krajowy.

Współpraca wszystkich członków kościoła, „według miary“ każdego (Efez., IV, 7), jest główną cechą, odróżniającą prawosławie od innych wyznań, których ustrój zbudowany jest na zupełnie innych podstawach. Prawosławna myśl teologiczna wysuwa na pierwszy plan soborowość w administracji kościelnej, w przeciwieństwie do monarchicznych zasad kościoła katolickiego i sekularystycznych dążeń protestantyzmu.

Konstrukcja ustroju soborowego w kościele prawosławnym.

Uczestnicząc w równej mierze w soborowej władzy nad kościołem, episkopat całego świata przez swych poszczególnych przedstawicieli sprawuje rządy nad częściami składowymi kościoła powszechnego — kościołami krajowymi. Konieczność istnienia odrębnych, samodzielnych, autokefalicznych kościołów, jak udowodniłem powyżej, znajduje swe uzasadnienie zarówno w prawodawstwie kościoła prawosławnego jak i w jego praktyce. Z prawosławnego punktu widzenia, kościół, obejmujący świat cały, dzieli się na

kościół krajowe. Związek równorzędnych autokefalicznych kościołów może być określony, jako wszechkościelna federacja, będąca przeciwstawieniem centralistycznego ustroju innych wyznań chrześcijańskich.

Każdy kościół krajowy, stanowiąc część składową kościoła powszechnego i pozostając w związku z pozostałymi krajowymi kościołami, jest zarazem autokefaliczną i od jakiegokolwiek bądź innego ciała kościelno-społecznego niezależną jednostką. Pod warunkiem przestrzegania zasad związku międzykościelnego, o czym wyżej (nietykalność dogmatów i podstaw ustroju, poszanowanie dla praw i zwyczajów innych kościołów), każdy kościół autokefaliczny, jako organizacja niezależna, nie podlega żadnej władzy zwierzchniej i jest najzupełniej samodzielny w zakresie swych wewnętrznych spraw. Jak każde państwo wedle własnego uznania organizuje się wewnętrznie, tak i każdy kościół krajowy samodzielnie urządza swe życie wewnętrzne, nie potrzebując się liczyć ani z precedensami, ani z życzeniami innych kościołów¹⁾. Skoro każda gmina chrześcijańska wraz ze swoją hierarchją jest w teorii i była w praktyce dziejowej samodzielnym kościołem, rządząc się niezależnie od innych kościołów i łącząc się z niemi jedynie w związku miłości, to w tem większym stopniu prawo samorządu przysługuje narodowemu związkowi takich kościołów-gmin, czyli kościołowi autokefalicznemu. Wychodząc z tego kanonicznego założenia, prawosławie nie dopuszcza do stanu rzeczy, w którym jedna osoba lub jakikolwiek jeden kościół rozstrzygałyby kwestje natury powszechnej i narzucały swe postanowienia wszystkim składowym, lecz autokefalicznym, częściom kościoła. Z tego wypływa naturalny wniosek, że najwyższa władza nad kościołem należy do zespołu autokefalicznych kościołów oraz że dla ważności decyzji w sprawach, obchodzących cały kościół powszechny, jest koniecznym udział w niej w s z y s t k i c h samodzielnym jedno-

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

stek kościelnych. Dlatego każdy historyczny fakt poddania jednego kościoła pod władzę drugiego winien być poczytywany za uzurpację, pozbawioną podstaw prawnych, podobnie jak za uzurpację uważamy podbój jednego państwa przez drugie (E. Gołubinskij).

W swem życiu wewnętrznym każdy kościół autokefaliczny, jako jednostka samodzielna, rozwija się w zależności od narodowo-politycznych warunków bytu. Jeżeli zważymy, że okoliczności te dla większości kościołów różnie się kształtują, to zrozumiałem się stanie, dlaczego każdy z nich z innych początków się wywodzi i w inny, sobie tylko właściwy sposób, dostosowuje swój ustroj do ustroju państwowego.

Z tego, że granice kościołów krajowych pokrywają się po większej części z granicami państwowymi, nie wynika bynajmniej konieczność podporządkowania kościoła państwu. Kościół, ściśle związany z życiem swych wiernych, szczególnie w zakresie zewnętrznych form społecznych i państwowych, zachowuje mimo to nietkniętymi nie tylko dogmaty wiary, lecz i zasady swego ustroju. Co się zaś tyczy wolności życia kościelnego, to „stopień wolności“ członków kościoła jest zależny od stopnia wolności w państwie wogóle: w miarę tego, jak rośnie wolność w państwie, rośnie i wolność członków kościoła, i odwrotnie (M. Gorczakow).

Treść i warunki autokefalji.

Pytania, związane z prawem poszczególnych kościołów do niezależności, stawały się niejednokrotnie przedmiotem prawodawstwa tak kościelnego, jak i państwowego. Dlatego też znajdujemy w prawodawstwie konkretne wskazówki, ułatwiające analizę treści pojęcia niezależności kościoła krajowego.

Pierwszym warunkiem niezawisłości kościoła krajowego jest niezależność jego hierarchji od innego kościoła. Wyraźnie na to wskazuje cytowany już 8 kanon III soboru powszechnego w sprawie autokefalji kościoła cypryjskiego: „niech nikt z miłujących Boga biskupów nie rozszerza swej władzy na inną diecezję, która dawniej i z początku nie była pod władzą jego lub jego poprzedników; lecz jeśli ktokolwiek (sc. władzę) rozszerzył lub gwałtem poddał sobie jakąkolwiek diecezję, niech ją odda, by nie zostały naruszone kanony ojców“.

Uprawnienia hierarchiczne, przysługujące specjalnie temu lub innemu kościołowi, stają się niewątpliwą cechą ich niezależności. W odniesieniu do kościoła jerozolimskiego uprawnienia te określa, I, 7, a w odniesieniu do kościoła konstantynopolitańskiego — IV, 28.

Ważną i istotną cechą niezawisłości kościelnej stanowi posiadanie własnego miejscowego prawodawstwa i sądownictwa naj-

wyższej instancji, jak to przewiduje 37 kan. ap. (o ustanowieniu i kompetencji soboru krajowego), rozwinięty następnie w II, 2.

Orędzie patriarchów wschodnich 1724 r., przytaczające postanowienia soboru jerozolimskiego 1672 r., podkreśla znaczenie miejscowych zwyczajów i kościelnych obrzędów dla kościołów krajowych.

Teorja pentarchji.

Nie można pominąć milczeniem uczynionej w kościele wschodnim próby skonstruowania jednej władzy centralnej w postaci ograniczonego co do liczby kolegum przedstawicieli poszczególnych kościołów. Mowa o t. zw. teorji pentarchji, czyli pięciu zmysłów, powstałej w Bizancjum w dobie największych postępów centralizacji władzy kościelnej.

Pod kątem widzenia dogmatycznym kościół stanowi związek równorzędnych jednostek-gmin, których liczba odpowiada liczbie urzędujących biskupów. W praktyce ten atomistyczny ustrój kościoła istniał jedynie w okresie apostołskim. W miarę tego, jak się kościół rozwijał, przyswajał on sobie historyczne formy państwowe i społeczne, w szczególności zaś wyrobiony w państwie rzymskim system centralizacji. Skupienie kościołów wokoło katedr patriarchalnych doprowadziło do utrwalenia się poglądu, jakoby patriarchowie reprezentowali swojemi osobami cały kościół. W świetle tej teorji najwyższa władza nad kościołem całego świata należy do zespołu pięciu patriarchów: rzymskiego, konstantynopolitańskiego, aleksandryjskiego, antjochijskiego i jerozolimskiego. Za uzasadnienie tej tezy miała służyć sztuczna analogja między liczbą pięciu patriarchów a pięciu zmysłów ciała ludzkiego: jak ciało jest rządzone przez pięć zmysłów, mających siedzibę w jednym organizmie, tak i kościół znajduje się pod wspólną władzą pięciu patriarchów. Najobszerniej uzasadnił tę teorję kanonista bizantyński Teodor Balsamones, który przy jej pomocy udowadniał kolegjalność i równość patriarchów ¹⁾.

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

Lecz już na samym początku jej istnienia teorię pentarchji spotkał dotkliwy cios ze strony kościoła rzymskiego, którego przedstawiciele wzbraniali się uznawać jakąkolwiek bądź władzę postronną. Z konieczności teoria pentarchji zamknęła się w granicach tetrarchji, pojmowanej, jako kolegjalne współzrządy czterech patriarchów Wschodu. Wbrew wypadkom dziejowym, które teorię tę *de facto* obaliły, patriarchowie konstantynopolitańscy nawet w okresie o wiele późniejszym nie przestają się na nią powoływać i występować w jej obronie. W 1693 r. konstantynopolitański synod patriarchy obradował nad odpowiedzią na skierowane do patriarchy Kallinikosa zapytanie, ile jest stolic patriarchalnych w kościele wschodnim i jakim arcybiskupom przysługuje tytuł patriarchy. Powzięto uchwałę, stwierdzającą, że kanony soborów powszechnych i prawa cesarskie ustanowiły cztery patriarchaty, do których dodano później patriarchat moskiewski; autonomiczni arcybiskupi Ochrydy, Cypru, Iberji (Gruzji) i Peczu zawdzięczają owe stanowisko łasce cesarskiej, nie posiadają zatem prawa do tytułu patriarchów i nie są wpisywani do „katalogów“ patriarchalnych; patriarcha zaś wraz ze swym synodem rzuci anatemę na każdego, kto waży się zatytułować patriarchą kogokolwiek bądź poza wymienionymi, kanonicznie ustanowionymi patriarchami. Idea pentarchji, pod której płaszczykiem kryły się absolutystyczne tendencje patriarchy konstantynopolitańskiego, wykorzystującego swą faktyczną supremację nad resztą patriarchów, doczekała się ponownego rozkwitu na gruncie moskiewskim, gdzie została dla analogicznych celów użyta. Arsenjusz Suchanow dowodził Grekom, że cztery patriarchaty zostały dla samego tylko państwa bizantyńskiego ustanowione, i to nie przez sobory powszechne, lecz „по царскому изволенію“. Z tego wysnuwali teologowie moskiewscy wniosek, że „благочестивый царь... аще и по власти можаше превысочайший престоль патриаршій устроить, яко царь и самодержець“. Gdy zaś uczony kijowski Symeon Połocki wystąpił z projektem utworzenia w państwie moskiewskim tytułu patriarchatów, ile ich było w cesarstwie grecko-rzymskim, plan ten był przedmiotem poważnej dyskusji. Niezrealizowana w Moskwie, teoria pentarchji żyje nadal w świadomości prawnej patriarchów konstantynopolitańskich, którzy z niej zrobią użytek w XIX stuleciu — gdy zaczną powstawać nowe kościoły autokefaliczne.

Teoria pentarchji ma swe źródło w pewnych tradycjach kościoła wschodniego, a celem praktycznym, które przyświecały jej twórcom, nie można odmówić słuszności. Była wyrazem przekonania, że wszechświatowa władza kościelna może się opierać wyłącznie na

zasadach federacyjnych, nie zaś absolutyzmu. W pierwotnej, nie zniekształconej postaci pentarchja mogła być nawet skutecznym środkiem obrony przeciwko zamachom na niezależność tego lub innego patriarchy. Lecz był to środek sztuczny, a w dodatku kryjący w sobie niebezpieczeństwo przyszłych zamachów samowładczych ze strony patriarchy konstantynopolitańskiego. Teoria pentarchji nie da się zresztą uzasadnić ani prawem formalnem, ileż kanony soborowe nie znają żadnych postanowień, określających liczbę patriarchów, ani faktami historycznymi. Przeciwnie, w miarę tego, jak powstawały nowe krajowe kościoły autokefaliczne, zdobywały one *de jure* lub co najmniej *de facto* niezawisłość od fikcyjnej władzy pentarchów.

Reasumując, należy stwierdzić, że teoria pentarchji, aczkolwiek oparta na słusznym założeniu soborowości i federacyjności wszechświatowej władzy kościelnej, w miarę wzrostu świadomości kościelno-społecznej i powstawania nowych kościołów autokefalicznych traciła pod sobą grunt i nie została właściwie nigdy zrealizowana. W praktyce prowadziła ona do utrwalenia samowładztwa, obcego skądinąd tradycjom prawnym kościoła wschodniego i pozostającego w jaskrawej sprzeczności z jego podstawową zasadą ustrojową, w myśl której zespół wszystkich bez wyjątku kościołów autokefalicznych jest najwyższym organem władzy nad kościołem¹⁾.

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

KONSTYTUCJA USTROJU AUTOKEFALICZNEGO.

UWAGI WSTĘPNE.

Ustrój kościelny, aczkolwiek związany z systemem nauki dogmatycznej, ma przedewszystkiem znaczenie praktyczne, dąży bowiem przez tworzenie zewnętrznych form konstrukcyjnych do najbardziej celowego zaspokojenia potrzeb kościoła ziemskiego, jako instytucji społecznej. Zarząd kościelny, działający w warunkach tego lub innego ustroju, ma na celu obronę ziemskich interesów kościoła i obejmuje te strony życia, w których kościół występuje jako widzialne stowarzyszenie ludzkie. Zarządzanie sprawami kościoła w tym zakresie pozbawione jest momentów czy to sakralnych, czy to dogmatycznych, posiada natomiast wszystkie cechy normalnego stowarzyszenia ludzkiego. To też, mówiąc o ustroju kościoła, mam na względzie jego strukturę i zadania natury społecznej, jako instytucji ludzkiej, opartej na związku wiary, hierarchji i sakramentów.

Zadania te podyktowały zorganizowanie ustroju kościelnego odpowiednio do warunków i wymogów życiowych — dla osiągnięcia maximum ziemskich celów kościoła. Ustrój ten kształtował się stopniowo w toku dziejów. Sobory powszechne — a w poprzedzającym, poapostolskim okresie i krajowe — ograniczały się przeważnie do usankcjonowania faktów dokonanych ustroju kościelnego, który powstał na gruncie praktyki i tradycji pierwszych nauczycieli nauki Chrystusowej — apostołów. Dlatego też kanony kościelne nie zawierają wielu przepisów, które obowiązywały, jako prawo zwyczajowe. Wzmianki o istniejącej praktyce spotykamy w kanonach po większej części wtedy, kiedy zachodzi potrzeba wprowadzenia tych lub innych zmian. Najmniej zaś znajdujemy w postanowieniach soborów wskazówek co do ustroju kościołów krajowych, zwłaszcza zaś ustroju diecezjalnego i parafjalnego. Dlatego przy badaniu organizacji kościołów krajowych nie można się ograniczać

do pozytywnych przepisów kanonicznych, a należy w znacznym stopniu opierać się na o g ó l n y c h zasadach ustrojowych, wpływających z Pisma Św., nauki ojców kościoła i kanonów kościelnych.

AUTOKEFALICZNY KOŚCIÓŁ KRAJOWY.

W wyniku dziejowego procesu rozwoju kościoła prawosławnego nastąpił jego podział na poszczególne kościoły krajowe, z których każdy inne przechodził losy.

Pierwsi wyznawcy wiary chrześcijańskiej założyli pierwszą gminę kościelną w Jerozolimie. W miarę rozpowszechniania się chrześcijaństwa i w innych miejscowościach powstawały takie gminy, które zachowywały związek między sobą, przestrzegając pewnego regulaminu w stosunkach wewnętrznych. Pierwoustroje te były parafjami. Skupienie kilku parafij tworzy okręgi analogiczne do dzisiejszych dziekanatów. Kilka okręgów składa diecezję, kilka diecezji — kościół krajowy, zespół zaś tych ostatnich stanowi kościół powszechny.

W tym systemie organizacji kościelnej kościół krajowy zajmuje szczebel pośredni między drobniejszymi jednostkami, które w sobie jednoczy, a organem władzy wszechkościelnej. Grupa diecezji wraz z przynależnymi do nich instytucjami i organizacjami, tworzących — zgodnie z kanonami kościoła powszechnego — historycznie lub narodowo powiązaną całość, pozostającą pod władzą wspólnej zwierzchności kościelno-administracyjnej, tworzy a u t o k e f a l i c z n y k o ś c i ó ł k r a j o w y, w wewnętrznym ustroju i wewnętrznej działalności niezależny od jakiegokolwiek bądź innego kościoła.

Historyczny proces rozwoju takich kościołów pozostawał w zgodzie z zasadami kościoła prawosławnego, który, uznając moment narodowościowy za naturalny współczynnik życia kościelnego, wyciąga z tego konsekwencje praktyczne, polegające na uznaniu prawa do istnienia niezależnych kościołów autokefalicznych, których granice odpowiadają naogół granicom etnograficznym między narodami.

Klucz narodowościowy był zdawierendawna naturalną podstawą podziału administracyjnego kościoła. Historia rozpowszechnienia chrześcijaństwa dowodzi, że apostołowie nieśli słowo Boże przede wszystkim do stolic prowincyj, — wychodząc z założenia, że wiara chrześcijańska z miast promieniować będzie na okolice. Podobnej taktyki trzymali się i następcy apostołów. Dlatego stolica danego narodu, będąca zarazem centrum administracyjnym odnośnej prowincji

rzymskiej, stawała się zarazem ośrodkiem duchowym okolicznych miast i wsi. Na dowód istnienia takiej praktyki wystarczy przytoczyć następujące słowa Tertuljana: „obejdz kościoły apostołskie, w których stoją dotąd katedry, z których są odczytywane ich autentyczne orędzia, wyjawiające ich głos oraz oblicze. Gdy niedaleko Achaja, masz obok i Korynt; gdy mieszkasz niedaleko Macedonji, masz Filipy, masz Tessaloniki; gdy możesz się udać do Azji, jest tam i Efez; gdy mieszkasz niedaleko Italji, masz Rzym“. Konsekwencją wpływu moralno-oświatowego głównych ośrodków rozpowszechnienia nauki chrześcijańskiej było prawne połączenie chrystjanizowanych narodów w kościołach krajowych.

Główną więc podstawą podziału jedyne go kościoła prawosławnego na kościoły krajowe był z natury rzeczy wypływający podział chrześcijan według narodowości i obszarów narodowościowych. Jak już wyżej wspomniano, zasada ta, za którą przemawiają i motywy czysto praktyczne, opiera się na starożytnej chrześcijańskiej tradycji poszanowania dla odrębności narodów, składających organizm kościoła, a różniących się między sobą językiem, charakterem narodowym i ustrojem społecznym.

Zasada ta znajduje praktyczne urzeczywistnienie we wszystkich okresach dziejów kościoła. Już 34 kanon apostołski nakazuje, by biskupi każdego narodu „znali“ pierwszego między sobą i poczytywali go za głowę. W praktyce oznaczało to, że zwierzchnik danego krajowego kościoła przebywał w administracyjnym ośrodku danego terytorjum. W konsekwencji uznania tej naturalnej zasady podziału kościoła emancypacja kościelno-narodowa poszczególnych kościołów odbywała się na Wschodzie bez wstrząsów, któreby prowadziły, jak to miało miejsce na Zachodzie, do rozłamów w dziedzinie dogmatycznej. Mimo że przychodziły okresy przejściowego odsunięcia zasady autokefalji, jako podstawy podziału kościoła, na plan dalszy, zasada ta nigdy istnieć nie przestawała, a po uznaniu religji chrześcijańskiej przez państwo została, jak o tem mówię szczegółowiej na innem miejscu, formalnie sankcjonowana. Na tej podstawie powstają na Wschodzie samodzielne kościoły — konstantynopolitański, aleksandryjski, antjochijski, jerozolimski, cypryjski, neojustynjański oraz gruziński (iberyjski). W późniejszych okresach powstają kościoły: bułgarski i serbski (na bułgarskiem terytorjum istniało prócz tego samodzielne arcybiskupstwo ochrydzkie, wywodzące się, niesłusznie zresztą, z arcybiskupstwa Nowej Justynjany); kijowski (ukraiński) i moskiewski, które w toku dziejów to się łączyły, to rozdzielały, by się rozdzielić ostatecznie w 1919 r.; rumuński; karlo-

wacki, cetynijski, sibiński, bukowińsko-dalmatyński (po wielkiej wojnie przestały one istnieć na skutek przyłączenia do kościoła serbskiego wzgl. rumuńskiego); arcybiskupstwo synajskie i kościół niepodległej Grecji; kościół prawosławny w Polsce.

ORGANIZACJA CENTRALNA KOŚCIOŁA AUTOKEFALICZNEGO.

Każdy kościół autokefaliczny posiada organy: 1) ogólnokościelne i 2) lokalne.

Organy ogólnokościelne utrzymują łączność z innymi kościołami autokefalicznymi, a zarazem jednocześnie administracyjnie organy lokalne.

Sobór krajowy.

Podobnie jak najwyższym organem władzy nad kościołem wszechświatowym jest sobór powszechny, takimże organem władzy, na czele kościoła krajowego stojącym, jest sobór krajowy.

Instytucja soborów w dziejach kościoła kształtowała się i rozwijała stopniowo. Najwyższy szczebel w systemie soborowym stanowiły sobory powszechne, w których brali udział przedstawiciele całego świata chrześcijańskiego, lub przynajmniej w takiej liczbie, by głos ich mógł wyrażać opinię całego kościoła. Po soborach powszechnych następują sobory krajowe, w których uczestniczą przedstawiciele bądź jednego, bądź kilku kościołów krajowych. Najbardziej rozpowszechnionym typem soboru krajowego jest sobór przedstawicieli jednego tylko kościoła.

Kanony nakazywały zwoływanie soborów krajowych pierwotnie dwa razy, a później raz do roku (kan. ap. 20, 37; I, 5; IV, 19; VI, 8; VII, 6). Prawo zwoływania tych periodycznych soborów przysługiwało metropolitom oraz patriarchom, w których nieobecności obrady były nieważne (20 kan. sob. antjoch.). Na wezwanie metropolity lub patriarchy wszyscy biskupi danej prowincji winni byli przybyć na miejsce obrad we wskazanym czasie. Nieusprawiedliwione niestawiennictwo podlegało karze. Dla prawomocności soboru niezbędna była obecność, poza przewodniczącym, trzech lub co najmniej dwóch biskupów.

Na soborach powszechnych, na które — po uznaniu kościoła przez państwo — władza świecka, jak to już wyżej zaznaczyłem, znaczny wpływ wywierała, rolę decydującą odegrywali biskupi, aczkolwiek i czynnik świecki, zawsze obecny na naradach, brał w nich udział czynny i drogą recepcji postanowień soborowych na-

давал им moc obowiązującą. Co się zaś tyczy soborów krajowych, udział w nich czynnika świeckiego oparty jest na niemniej trwałej i dawnej tradycji, sięgającej czasów apostołskich. Nawet w okresie bizantyńskim sobory te w mniejszym stopniu odczuły na sobie nacisk prądów kościelnych i państwowych, zmierzających do ograniczenia praw laików w sferze kościelnej; dlatego też czynnik społeczny nie traci tu na znaczeniu, a jego przejawem są przedewszystkiem wybory kandydatów na godności duchowne. „Rząd bizantyński w mniejszym stopniu ingerował w sprawy soborów krajowych, — uchwały tych soborów pierwotnie nie były uzależnione od zatwierdzenia władzy państwowej. Rola czynnika ludowo-społecznego w naradach soborowych nie zostaje uszczuplona; w świadomości kościoła udział przedstawicieli społeczeństwa posiada doniosłe znaczenie kanoniczne. Najlepiej to widać na przykładzie spraw, które, jak nominacja lub degradacja biskupów, należą do szczególnej kompetencji soborów krajowych“ (T. Miszczenko).

Poza tradycją o znaczeniu ogólnokościelnem, istnieją i rozwijają się na gruncie poszczególnych kościołów tradycje lokalne. Szczególnie na terytorjum, które należało niegdyś do kościoła ukraińskiego, tradycje te stają się źródłem prawa kościelnego tem cenniejszem, że, jak już wspominałem, materiał prawny ogólnokościelny jest, o ile chodzi o sobory krajowe, bardzo skąpy, a dane, zaczerpnięte z praktyki soborów powszechnych, nie mogą tu mieć zastosowania chociażby ze względu na zasadnicze różnice, dzielące sobory powszechne od krajowych w zakresie czy to kompetencji, czy to od tej ostatniej w pewnej zależności pozostającego składu.

Sobór rozstrzyga kwestje „kanoniczne i ewangeliczne“ (VII, 6) ¹⁾, czyli sprawy zarówno wiary jak i dyscypliny kościelnej. W tej

¹⁾ „По опредѣленію VII вселенскаго собора (пр. 6), въ компетенцію соборомъ періодическихъ входили дѣла каноническія и евангельскія. Къ первымъ относились дѣла церковнаго управленія въ обширномъ смыслѣ этого слова, а именно: 1) изданіе правилъ и постановленій, обязательныхъ для всей іерархіи и для всѣхъ простыхъ членомъ данной церкви (функція законодательная); 2) дѣла административныя въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, куда относятся: замѣщеніе вакантныхъ епископскихъ кафедръ (апост. 1; I вс. 4, VII вс. 3, ант. 19, 23 и др.), учрежденіе новыхъ епископій (каре. 98), увольненіе епископовъ отъ должности (посл. ефесск. соб. къ памф. епископамъ) и перемѣщеніе ихъ въ другіе епархіи (апост. 14, антiox. 16), наблюденіе за управленіемъ церковными имуществами по епархіямъ, согласно съ каноническими постановленіями объ этомъ предметѣ (апост. 25), такъ что, напр., отчужденіе церковнаго имущества могло быть совершено мѣстнымъ епархіальнымъ архіереемъ только съ разрѣшенія митрополита и его собора (каре. 42; VII всел. 12), наконецъ— вообще принятіе мѣръ по отдѣльнымъ епархіямъ; 3) дѣла судебныя: соборъ является судомъ или первой, или второй инстанціи, смотря по существу самихъ дѣлъ, подлежащихъ соборному рѣшенію... Къ такъ называемымъ евангельскимъ дѣламъ соборной компетенціи относились: 1) всѣ дѣла о предметахъ вѣроученія и нравоученія, по поводу возникавшихъ въ мѣстной церкви спорныхъ религіозныхъ вопросовъ, до окончательнаго рѣшенія ихъ на вселенскомъ соборѣ (апост. 37; антiox. 20); 2) наблюденіе за порядкомъ общественнаго богослуженія и исправленіе церковно-богослужебныхъ книгъ (толкованіе Зонара и Вальсамона на 6 пр. вс. соб.)“ (А. Павловъ. Курсъ церковнаго права).

dziejnie posiada sobór najwyższą władzę prawodawczą, administracyjną, sądową i kontrolującą. Kompetencja soboru krajowego ulega jednakże, ze względu na jego lokalne znaczenie, dość znacznemu zwężeniu, polegającemu na tem przedewszystkiem, że jego władza prawodawcza winna się opierać na prawach kościoła powszechnego i być niejako ich wyrazem. „O ile chodzi o działalność prawodawczą soborów miejscowych, kanony zalecają baczyć, by prawa, przez te sobory nadane, nietylko nie naruszały wszechświatowych podstaw ustroju kościelnego i nie zawierały sprzeczności z prawdziwym duchem kościoła Chrystusowego, t. zn. duchem prawosławia, świętobliwości, czystości moralnej i praw hierarchicznych, lecz i dotyczyły wyłącznie poszczególnych wypadków zastosowania kanonów, a nie ich ogólnej treści, zewnętrznej ich strony, a nie siły wewnętrznej, form zarządu kościelnego, a nie jego istoty“ (biskup Nikodem Miłasz).

Poruszyliśmy już zagadnienie prawa głosu laików na soborach powszechnych. W zastosowaniu do soborów krajowych odpada podstawa do ograniczenia tego prawa, którą uznaliśmy za słuszną dla soborów powszechnych, a to dlatego, że, jak wynika z powyższych wywodów, sprawy kanoniczne i dogmatyczne nie mogą być przez sobory krajowe rozstrzygane z zasadniczego punktu widzenia, przekraczałyby to bowiem granice ich kompetencji. W tym zaś zakresie, w jakim kwestje nietylko kanoniczne, lecz i „ewangeliczne“ (kwestje wiary) mogą być rozpatrywane na soborach krajowych, nie wychodzą one poza granice, w których powołany jest do współdziałania z kościołem prawosławnym czynnik świecki w dziedzinie nauki, administracji, a nawet czynności liturgicznych. Praktyka, przyjęta przez sobory kościoła ukraińskiego, nie wyłączała z kompetencji czynnika świeckiego tak podstawowych kwestyj życia kościelnego, jak zatwierdzenie treści ksiąg symbolicznych i decyzje w dziedzinie liturgiki (sobór 1640 r.), a nawet przyznawała im prawo zajmowania stanowiska w sprawach wyznaniowych (sobór brzeski), bezwątpienia wchodzących w zakres „spraw ewangelicznych“. Lecz jeżeli się nawet stanie na stanowisku najbardziej rygorystycznym wobec udziału w rozstrzyganiu kwestyj wiary czynnika świeckiego — a nie należy zapominać, że „stróżem pobożności jest samo ciało kościoła, lud“ — i wyłączy te sprawy z kompetencji laików, to reszta kwestyj, będących przedmiotem obrad soborowych, tak ściśle jest związana z życiem gminy kościelnej i tak się nadaje do rozpatrywania przez nią, że oddanie jej pod wyłączną kompetencję biskupów nie może być uzasadnione ani względami rzeczowemi, ani

też prawnymi¹⁾. Rażącem brakiem konsekwencji byłoby przecież pozbawianie laików, dopuszczonych w granicach swej parafii do udziału w sprawach gospodarczych, dobroczynnych, administracyjnych i wyborczych, prawa zabierania głosu w tychże sprawach na zebraniach diecezjalnych i soborach krajowych.

Najdalej idące ograniczenie uprawnień czynnika świeckiego na soborze polegać więc może co najwyżej na podzieleniu porządku dziennego soboru na dwie części, z których jedna obejmowałaby zastrzeżone dla episkopatu kwestje czysto ewangeliczne, druga zaś — blisko obchodzące laików, jako członków gminy kościelnej, sprawy ziemskiej natury, które ze względu na swój charakter nie mogą być wyjęte z pod kompetencji świeckich członków soborów. Podkreślę przytem raz jeszcze, że pewne restrykcje w stosunku do uprawnień czynnika świeckiego, słuszne w zastosowaniu do soborów powszechnych, tracą rację bytu, gdy chodzi o sobory krajowe.

Lecz przypuśćmy na chwilę, że wiernych całkowicie pozbawiono prawa głosu na soborze. I wtedy nawet dojdą oni do głosu poza soborem, jako czynnik, powołany do recepcji uchwał soborowych. Jak wielką była w prawotwórczości kościelnej rola tego momentu, zarówno czynna (sankcjonowanie uchwał) jak i bierna (stawianie im oporu), świadczy historia soborów nie tylko powszechnych, lecz i krajowych. Nie pozostał on bez wpływu (ut supra) i na niektóre strony życia kościoła prawosławnego w Polsce.

Uchwały soboru krajowego, jako postanowienia najwyższego krajowego organu władzy kościelnej, obowiązują w granicach danego kościoła krajowego, poza jego granicami zaś — o tyle, o ile zostaną przez odnośne kościoły przyjęte. Unieważnienie uchwał soboru krajowego może nastąpić na skutek decyzji bądź innego soboru tegoż kościoła, bądź też soboru kilku kościołów krajowych.

Głowa kościoła.

Na czele każdego autokefalicznego kościoła stoi jego głowa — biskup na przełożonym stanowisku kościelno-administracyjnym.

Najważniejszą, z samej treści pojęcia autokefaliczności wypływającą cechą władzy biskupa, stojącego na czele kościoła krajowego, jest jej równorzędność z władzą biskupów-zwierzchników innych kościołów autokefalicznych. Element zależności lub podrzędności jest całkowicie wyłączony z dziedziny wzajemnych stosunków między głowami autokefalicznych kościołów: może być mowa tylko

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

o czysto zewnętrznej i w niczem nie wpływającej na istotę władzy kolejności tytularnej. Etykietalne te względy odegrywają jedynie rolę przy ustalaniu miejsc, zajmowanych przez poszczególnych biskupów na wspólnych soborach, oraz kolejności podpisów na orędziach. Również i w gronie biskupów danego kościoła krajowego przysługuje głowie tegoż kościoła pierwszeństwo honorowe, z którym się łączą pewne specjalne funkcje, przysługujące mu, jako a d m i n i s t r a c y j n e m u zwierzchnikowi kościoła. Głowa kościoła jest zarazem biskupem swojej diecezji.

Naczelnicy biskupi kościołów krajowych używali i używają najróżniejszych nazw i tytułów. Najdawniejszym i najbardziej rozpowszechnionym jest tytuł metropolity; etymologia słowa wskazuje na polityczną genezę samego tytułu, związanego ze stolicą prowincji cesarstwa rzymskiego, w którym miał siedzibę najstarszy z biskupów danego obszaru. Ścisłe kościelnym jest natomiast w odniesieniu do naczelnego biskupa tytuł arcybiskupa. W kościele zachodnim nie było żadnej różnicy między metropolitą a arcybiskupem: obydwa te tytuły były używane równolegle, jako synonimy. W kościele wschodnim natomiast były to pojęcia różne. Po powstaniu patriarchy stanowili metropolici niższą — po patriarchach — instancję w organizacji kościelnej i zarządzali okręgami, na które dzieliły się patriarchy; arcybiskupi zaś, z epitetem a u t o k e f a l i c z n y c h, nie podlegali patriarchom i tak, jak i oni, byli niezależni, niczem, prócz tytułu, od nich się nie różniąc (E. Gołubinskij). E g z a r c h o w i e (na zachodzie — prymasi), w niektórych krajach nazywani katolikosami, korzystali z pierwszeństwa etykietalnego w gronie metropolitów danej prowincji. P a t r j a r c h o w i e (na zachodzie — papież) są to biskupi, którzy, jak o tem była wyżej mowa, pierwotnie zajmowali pierwsze miejsce w kolejności zaszczytów między metropolitami, a następnie z pierwszeństwem honorowym połączyli i pierwszeństwo władzy. Tytuł patriarchy jest najzaszczytniejszym, jaki posiadać może głowa niezależnego kościoła.

Zwierzchnik kościoła Rusi Kijowskiej nazywał się metropolitą, aczkolwiek używał także tytułu arcybiskupa. Kościół ten, zależny od patriarchy konstantynopolitańskiego formalnie raczej, niż faktycznie, od początku swego istnienia dążył do autokefalji. Pierwszy zdobył ją — wraz z tytułem patriarchy dla swego głowy — kościół moskiewski, niegdyś północna część metropolji kijowskiej; po dwuwiekowej przerwie, wypełnionej przez panowanie ustroju synodalnego, kościół ten w roku 1918 przywrócił patriarchy. Po wielkiej

wojnie proklamowały podniesienie swych głów do godności patriarchalnej kościoły serbski i rumuński.

Kościół ukraiński zachował dla swego zwierzchnika tradycyjny tytuł metropolity, chociaż i tutaj noszono się przez czas pewien z zamiarem zastąpienia go przez tytuł patriarchy. W drugiej połowie XVII stulecia, za metropolity Piotra Mohyły wylania się projekt założenia patriarchatu ukraińskiego, „абы былъ повофундованый въ нашихъ краяхъ, яко и въ московскихъ, патриарха на добрахъ певныхъ духовныхъ, который бы на добрахъ тыхъ на вси потомные часы пребывалъ, и по благословеніе нигды не посылалъ“. Projekt ten nie doczekał się zrealizowania dla powodów natury niezasadniczej.

Głowa kościoła prawosławnego w Polsce nosi również tytuł metropolity, lecz z dodaniem epitetu „najbłogosławięzszego“, nadającego godności tej charakter specjalnie zaszczytny.

Tytuł głowy kościoła krajowego nie ma istotnego znaczenia, lecz, podobnie jak to bywa i w stosunkach politycznych, wskazuje na rolę, odegrywaną przez dany kościół w składzie kościoła powszechnego ze względu na liczbę należących do niego wiernych lub też na wpływ, wywierany na całokształt życia kościelnego, w związku z ogólną konjunkturą zewnętrzną. Nie ulega np. wątpliwości, że uzyskanie przez głowy kościoła prawosławnego w Polsce tytułu patriarchy położyłoby kres próbom, pozbawionym zresztą wszelkich podstaw kanonicznych, poddania w wątpliwość jego niezależności od kościoła moskiewskiego.

Synod.

Instytucja synodu, nieznaną pierwotnemu kościołowi chrześcijańskiemu, powstała o wiele później, w toku organizacyjnego kształtowania się kościoła. Nie zna jej nawet okres soborów powszechnych, czem się tłumaczy zupełny brak w kanonach kościelnych jakichkolwiek bądź wskazówek na organizację synodu, jako stałego organu administracji kościelnej. Kanony, będące podstawą organizacji władzy kościelnej (34 kan. ap.; 9 kan. sob. antjoch.; I, 5; 19 kan. sob. chalced.; 8 kan. sob. trull.; VII, 6) operują wyłącznie pojęciem soboru. Dopiero późniejsza praktyka kościoła bizantyńskiego wytwarza instytucję, znaną pod nazwą *σύνδος ἐνδημοῦσα*. Jest to jedna z historycznych form organizacyjnych kościoła, ściśle związana z potrzebami danego okresu, lecz nie posiadająca znaczenia normatywnego ani dla innych kościołów autokefalicznych, ani nawet dla kościoła bizantyńskiego, którego ustrój synodalny uległ z biegiem wieków głębokiemu przekształceniu. Instytucja synodu w kościele greckim służyć może za przykład historyczny tego, jak

należy przy organizacji analogicznej instytucji w innych kościołach dostosowywać się do wymogów współczesności.

Praktyka kościelna uznała synod za stały organ centralny wykonawczej władzy kościelnej, łączący w sobie najważniejsze jej funkcje¹⁾. Jednakże żadne lokalne różnice ustrojowe nie mogą zawierać sprzeczności z podstawową zasadą ustroju kościelnego — zasadą soborowości. Dlatego też z wyraźnego brzmienia 34 kanonu apostołskiego („biskupom każdego narodu znać należy pierwszego pomiędzy sobą i za głowę go uważać i niczego, coby ich władzę przekraczało, nie czynić bez jego namysłu... lecz i pierwszy niech nic nie czyni bez namysłu wszystkich, by zachować jednomyślność“) wynika, że instytucji synodu obcą być winna wszelka personifikacja jej władzy. Jako organ, którego zadaniem jest nie tylko wykonywanie postanowień soboru, lecz i stałe sprawowanie rządów nad kościołem w duchu udzielonych mu przez sobór dyrektyw, synod władzę swą czerpie nie z jednoosobowego źródła, jakim jest pełnomocnictwo głowy kościoła, lecz z prawomocności swego istnienia, jako zbiorowej jednostki administracyjnej. Synod nie jest więc czemś w rodzaju rady przybocznej zwierzchnika kościoła, który pełni w jego składzie jedynie funkcje przewodniczącego, lecz niezależną instytucją centralną w systemie administracyjnym kościoła o określonych i dość szerokich granicach kompetencji. Soborowość tej kompetencji — oto pierwszy i główny warunek stawiany synodowi przez zasadę soborową.

Drugim warunkiem jest soborowość składu personalnego synodu. Jako wyższy organ administracji kościelnej, synod w organizacji swej powinien się stosować do niezmiennej w kościele prawosławnym zasady soborowości, czyli że powinien reprezentować sobą cały kościół. Skoro najwyższa instytucja kościelna, jaką jest sobór, składa się z reprezentantów wszystkich bez wyjątku warstw społeczności kościelnej — biskupów, kleryków i ludu, to jest rzeczą nie tylko naturalną i konsekwentną, lecz i konieczną, by za tymże wzorem postępowała i organizacja synodu, — instytucji kolegialnej niższej, niż sobór, instancji. Ze względu zaś na specjalny charakter

¹⁾ „Въ регламентъ будущаго священнаго синода должно быть совершенно опредѣленно выражено, что синодъ править русскою церковью отнюдь не самъ отъ себя, по какому нибудь особенному праву, а лишь по полномочию самой русской церкви. Поэтому, компетенція синода въ дѣлахъ законодательныхъ не должна простирается далѣ изданія лишь разъяснительныхъ постановлений къ существующимъ церковнымъ законамъ, далѣ выработки и изданія разныхъ регламентовъ и уставовъ, основныя положенія которыхъ уже установлены Всероссійскимъ Соборомъ, который и является для русской церкви законодателемъ (въ предѣлахъ компетенцій помѣстнаго собора). Точно также въ вопросахъ каноническихъ и вѣроучительныхъ синодъ лишь примѣняетъ существующія, установленныя на соборѣ, нормы и не имѣетъ права рѣшать эти вопросы самъ по своей инициативѣ и усмотрѣнiю“ (Biskup finlandzki Sergjusz).

kompetencji synodu, jako organu ściśle administracyjnego, odpada argument następstwa władzy apostołskiej, zwykle wysuwany przez zwolenników ograniczenia udziału kleryków i czynnika świeckiego w soborach, jako zebraniach prawodawczych.

Nie da się zaprzeczyć, że przykłady jednostronnego episkopalnego składu synodu w poszczególnych kościołach autokefalicznych są w dziejach kościoła i jego życiu współczesnym dość liczne. Lecz należy również pamiętać, że rozwój instytucji synodu był procesem historycznym, którego ta lub inna ocena zależy od tego, w jakim stopniu wyniki jego zgodne są z soborowością, tą fundamentalną zasadą prawosławnego ustroju kościelnego.

Niektórzy z przeciwników zastosowania tej zasady do synodu próbują insynuować jej zwolennikom tendencje protestanckie. „Udział w synodzie kleryków i osób świeckich — mówił ze właściwym sobie brakiem umiaru jeden z arcybiskupów rosyjskich — obraża słuch prawosławny. Ktokolwiek wierzy w kościół prawosławny, nigdy tego nie powie. Myśl ta jest próbą zastąpienia prawosławia przez inne wyznanie“ (*Церковныя Вѣдомости*, 1906 r., Nr. 25). Inni członkowie zebrania przedsoborowego, na którym słowa te zostały wypowiedziane, znaleźli godną odpowiedź na tego rodzaju argumenty. „Jeżeli za odchylenie od prawosławia uważa się dążenie do dopuszczenia kleryków i czynnika świeckiego do wyższej administracji kościelnej, to odchylenie to nastąpiło już w całym szeregu kościołów prawosławnych“, oświadczył N. Kuzniecowa, cytując liczne przykłady z praktyki tych kościołów i przypominając, że nawet w synodzie rosyjskim zasiadali przez długi czas przedstawiciele duchowieństwa niezakonnego (statut synodu, t. zw. *Duchowny Reglament* wprowadza do synodu również i archimandrytów¹⁾). Konsekwentne rozwinięcie przytoczonych powyżej rygorystycznych poglądów i twierdzeń prowadzi niechybnie do wniosku, będącego właśnie niczem innym, jak odchyleniem od istotnych — soborowych — zasad kościoła prawosławnego, i to w kierunku, którego przykładem, dla zwolennika absolutyzmu hierarchji wielce ponętnym, jest ustrój kościoła katolic-

¹⁾ Inny mówca, protojerej A. Roźdiestwienskij, odpowiedział, jak następuje, na przytoczone oświadczenie: „Архієпископъ Антоній оградилъ свои мнѣнія такими страшными угрозами, что трудно возражать противъ этихъ мнѣній. Но я дерзаю думать, что если я высказался за участіе въ синодѣ клириковъ и мірянъ, то я не измѣнилъ православію. Православная русская церковь управляется синодомъ, въ составѣ котораго были не только епископы, но и лица бѣлаго духовенства. Я думаю, что грозитъ за измѣну православію до собора преждевременно, и ученіе о земной главѣ церкви едва ли правильно, такъ какъ единою главою церкви есть Иисусъ Христосъ. Есть практическая точка зрѣнія, по которой вполне допустимо участіе клириковъ и мірянъ въ Синодѣ“ (*Церковныя Вѣдомости*, 1906 г. No 25).

kiego. Tymczasem każde wyznanie i w kwestjach ustroju powinno pozostawać w granicach, przez własną doktrynę zakreślonych, wystrzegając się sprzecznych z tą doktryną odchyleń. Do takich z doktryną prawosławną ściśle związanych momentów należy i zasada soborowości w administracji kościelnej, i kościół prawosławny winien się do niej w swych formach organizacyjnych stosować¹⁾.

Wszekkościelny skład synodu, obejmujący, narówni z biskupami, kleryków i czynnik świecki, nie tylko zgodny jest z teoretycznymi przesłankami soborowości, lecz i pod względem praktycznym najzupełniej celowy. Synod, jako instytucja, w dążeniu do wspólnego celu jednocząca wszystkie warstwy społeczności kościelnej, przyczynia się w znacznej mierze do czynnego zainteresowania wiernych sprawami kościoła, spełniając w ten sposób misję, której doniosłość staje się szczególnie oczywistą w takich, jak obecny, okresach dziejowych. Po gigantycznych wstrząsach, przez które przeszła ludzkość dzisiejsza, długo jeszcze trwać będą ich katastrofalne skutki, sięgające do podstaw stosunków kościelnych, społecznych i państwowych. Przed zarządkiem kościelnym, którego działał-

¹⁾ W związku z zastrzeżeniami przeciwko udziałowi osób duchownych, nie posiadających godności biskupiej, oraz świeckich w synodzie, organ synodu rosyjskiego Церковный Вѣдомости zamieścił przed 25 laty (1906 r., Nr. 2) następujące uwagi: „Что касается этихъ разсуждений по существу, то при ихъ оцѣнкѣ нужно имѣть въ виду, что высшая власть въ церкви принадлежитъ самой церкви, изъ состава которой нельзя устранить ни блага духовенства, ни мірянъ. И тѣ, и другіе несутъ въ церкви свои обязанности, но имѣютъ и свои права, въ томъ числѣ и на участіе въ церковномъ управленіи. Право это всегда осуществлялось въ церкви, начиная съ собора апостольскаго, на которомъ присутствовали не одни святые апостолы, но и „пресвитеры со всею церковью“, т. е. міряними (Дѣян. XV, 6, 22), отъ имени которыхъ, а не однихъ апостоловъ, изложено и состоявшееся на соборѣ постановленіе. Соборы послѣдующаго времени, бывшіе въ православной церкви, также никогда не исключали изъ своей среды представителей чина пресвитерскаго. Мало того, всѣ они происходили при дѣятельномъ участіи мірянъ. Зачѣмъ же нынѣ лишать пресвитеровъ принадлежащаго имъ права на участіе въ церковномъ управленіи? Митрополитъ Московскій Филаретъ... находилъ участіе пресвитеровъ въ святѣйшемъ синодѣ вполне допустимымъ“. Практика synodu rosyjskiego jest w zgodzie z powyższymi wywodami. Według etatów z 1819 r. w synodzie bierze udział, poza biskupami, dwóch archimandrytów i jeden protojerej. „Возраженіе, что участіе въ синодѣ чина пресвитеровъ не можетъ быть допустимо, потому что пресвитеры въ такомъ случаѣ являются какъ бы судьями и начальниками надъ епископами, не имѣютъ достаточнаго основанія, потому что судьей и начальникомъ надъ епископами въ дѣйствительности является святѣйшій синодъ во всемъ своемъ составѣ, а не въ лицѣ только входящихъ въ составъ его пресвитеровъ. Необходимо также принять во вниманіе, что не всѣ же дѣла, подлежащая вѣдѣнію святѣйшаго синода, обязательно сводятся къ суду надъ епископами. Гораздо болѣе широкій кругъ дѣлъ составляютъ дѣла учебныя, хозяйственныя, церковно-школьныя, дѣла, касающіяся разныхъ мірскихъ отношеній, напримѣръ брачныя и т. п. Въ такихъ дѣлахъ представители блага духовенства могутъ участвовать, нисколько не нарушая началъ іерархической подчиненности. Въ восточной греческой церкви къ участію въ рѣшеніи такихъ дѣлъ допускаются даже представители мірянъ, образуяшіе при патріархѣ, такъ называемый смѣшанный совѣтъ. Что же касается дѣлъ собственно судебныхъ, то по крайней мѣрѣ въ гражданскихъ и военныхъ судахъ участіе низшихъ чиновъ въ судѣ надъ высшими не считается нарушеніемъ служебной субординаціи. Конечно, никакого нарушенія подчиненности не происходитъ и не можетъ произойти и отъ участія о. о. протопресвитеровъ въ высшемъ церковномъ управленіи“ (ibid.).

ność bezpośrednio jest związana z najbardziej skomplikowanymi objawami życia dzisiejszego, powstają nowe i odpowiedzialne zadania. By zadaniom tym sprostać, sternicy nawy kościelnej powinni znać i rozumieć współczesność, a zarazem posiadać doświadczenie świeckie i zdolność do rozwiązywania zagadnień życia praktycznego. Nic też w tym dziwnego, że biskupi, stojący, ze względu na swe wykształcenie, tryb życia i charakter działalności, na uboczu życia codziennego i zdala od niezmiernie skomplikowanych warunków istnienia szeregowych członków kościoła, nie mogą w swem własnym gronie znaleźć zadowalającego rozstrzygnięcia wszystkich piętrzących się przed nimi kwestyj. Udział kleru i czynnika świeckiego, zacieśniający żywą więź między organem wyższej administracji kościelnej a społecznością wiernych, gwarantuje zarazem większą znajomość otaczającej rzeczywistości i większą życiowość powziętych we wspólnym gronie uchwał, których doniosłość jest tem większa, że synod jest faktycznie stałym organem władzy kościelnej, podczas gdy sobory zbierają się perjodycznie, a najczęściej nieregularnie, niejednokrotnie z przerwami, trwającymi po sto z górą lat. Dlatego też soborowy skład synodu, jako instytucji stale urzędującej, jest niezbędnym warunkiem i gwarancją należytego funkcjonowania kościoła autokefalicznego, a uchwały takiego synodu zyskują w oczach społeczności kościelnej na autorytecie, którego lekceważyć nie wolno, szczególnie w dzisiejszych czasach, kiedy kościół bardziej niż kiedykolwiek bądź potrzebuje czynnej pomocy swych członków.

„Wszzechkościelność“ składu osobistego synodu napotyka uzasadnione zastrzeżenia, jedynie o ile chodzi o stopień kompetencji członków synodu, nie posiadających godności biskupiej. Jest to jednakże kwestja łatwa do rozwiązania pod kątem widzenia podziału spraw, przychodzących pod obrady synodu, na „ewangeliczne“ i „kanoniczne“, o czem już była mowa wyżej.

W powyższym zarysie organizacji stałego organu administracji centralnej kościoła krajowego za punkt wyjścia obrałem podstawowe kanony kościoła prawosławnego, w pierwszym zaś rzędzie zasadę soborowości. Uważam przytem za ideał maksymalne zbliżenie się do wzorów i norm, które obowiązywały w zaraniu chrześcijaństwa, gdy działali jeszcze bezpośredni uczniowie Założyciela kościoła lub co najmniej świeżem było wspomnienie o ich pełnym autorytecie przykładzie. Rozszerzenie się kościoła w przestrzeni i rozwój życia kościelnego uczyniły koniecznym skonkretyzowanie ustalonych przez apostołów zasad w formach, najbardziej odpowiadających wymogom rzeczywistości. Ów proces adaptacji, jak to już poczęści wykazałem, nie zawsze się liczył z tradycją apostołską; w szczególności zasada

soborowości spychana była na plan dalszy przez tendencje centralizatorskie, narzucane kościołowi z zewnątrz przez formy społeczne i państwowe, tam zwłaszcza, gdzie istniał ścisły związek między kościołem a państwem. Przekształcenie ustroju kościelnego w duchu centralistycznym, połączone ze stopniowym usuwaniem z areny życia kościelnego czynnika społecznego, wytwarzało nowe formy ustrojowe, które siłą tradycji zdobywały prawo obywatelstwa w oczach zarówno hierarchji jak i wiernych. Dlatego też w okresach, w których aktualnym stawało się zadanie reformy ustroju kościelnego, poszukiwanie idealnych zasad ustrojowych nie odbywało się bez nawrotu do dawnych a zapomnianych tradycji soborowych. Z większą łatwością odradzały się te tradycje w krajach z inowierczą władzą państwową. Dlatego, być może, najbardziej do form soborowych zbliżony jest ustrój kościoła konstantynopolitańskiego — w kraju, rządzonego przez nie-chrześcijan; dość znaczne zbliżenie do soborowości wykazują również kościoły w krajach chrześcijańskich, lecz nieprawosławnych, jak np. kościoły karłowacki i sibiński (hermannstadzki) w b. Austro-Węgrzech i kościół ukraiński w przedrozbiorowej Rzeczypospolitej. W państwach prawosławnych natomiast tradycje bizantyńskie natrafiały na podatny grunt dalszego rozwoju, wrastając w świadomość zarówno hierarchów jak i społeczności kościelnej i przeciwstawiając się tendencjom reformatorskim. Jaskrawym przykładem tego stanu rzeczy było np. zebranie przedsoborowe kościoła rosyjskiego, na którym z żywymi przejawami świadomości soborowej starły się tendencje centralistyczne.

Są to fakty, z którymi nie można się nie liczyć. Obce naleciałości, które stopniowo przeniknęły do ustroju kościoła prawosławnego, również stopniowo będą z niego ustępować. Do przyśpieszenia tego procesu przyczynią się niewątpliwie ciężkie doświadczenia, przez które przeszedł np. kościół rosyjski. Pocieszającym tego objawem jest np. opracowany ostatnio statut kościoła rosyjskiego, który wskazuje, że tam, gdzie panuje teraz władza wroga Bogu i religji, dochodzi do głosu duch soborowości, jedyna ucieczka kościoła w chwili klęski. W warunkach zaś normalnych, gdy niema nacisku z zewnątrz, nie następuje tak łatwo przełom w świadomości społeczności kościelnej, a tem mniej w kołach hierarchicznych. Zgoła nieżyciowem byłoby przypuszczenie, by w takich warunkach mogło nastąpić przywrócenie czystych form soborowości, i tradycja, aczkolwiek obca duchowi prawosławia, jest siłą realną, która nie dopuści do radykalnego przewrotu w ustroju obecnym.

W takim stanie rzeczy liczyć się wypada z niezwykłą potęgą chwili obecnej potęgą tradycji czy też poprostu przyzwyczajenia,

zmuszającego do trzymania się utartych dróg i sposobów działania. Centralny organ administracji kościelnej jest najczęściej pomyślany jako kolegjum samych tylko biskupów. Nawet sobór moskiewski 1918 r., który w wielu wypadkach zdobył się na zerwanie z tradycją, w odniesieniu do synodu pozostał na uświęconych zwyczajem pozycjach.

To też jest do przewidzenia, że dotychczasowy tradycyjny skład synodu znajdzie obrońców tak zawziętych, że wszelka radykalna reforma w tym kierunku stanie się co najmniej problematyczną. Ze względu na to wskazaniem jest pogodzenie się z historyczną formą synodu, jako organizacji, składającej się z samych tylko biskupów, z tem jednakże zastrzeżeniem, że sprawy o charakterze nie czysto kościelnym („ewangelicznym“), lecz społeczno-kościelnym, należałyby do kompetencji nie synodu, lecz specjalnej instytucji, w której, prócz członków synodu, zasiadać będą przedstawiciele pozostałych kategorii społeczności kościelnej — kleru i laików.

Sobór biskupów.

W projektach ustroju kościelnego, które były przedmiotem dyskusji na zebraniu przedsoborowym kościoła rosyjskiego, zwraca na siebie uwagę pomysł utworzenia — obok soboru krajowego i synodu — jeszcze jednego centralnego organu władzy kościelnej: soboru biskupów. Organ taki przewidują także projekty, nad którymi ma obradować sobór krajowy kościoła prawosławnego w Polsce.

W kanonach nie znajdujemy żadnych wskazówek na sobór biskupów, jako organ stale funkcjonujący. Jak już wspomniałem, terminu „sobór biskupów“ używano niekiedy w zastosowaniu do soborów powszechnych oraz krajowych, a to dlatego, że 1) udział biskupów w soborze jest do tego stopnia niezbędny, że bez biskupów niema soboru, i 2) w soborze winni brać udział w s z y s c y biskupi (I, 5; VI, 17). Skoro zaś cały bez wyjątku episkopat był na soborach reprezentowany i brał w nich czynny udział, nie było podstaw do tworzenia odrębnej instytucji soboru biskupów.

Okoliczności okresów późniejszych również nie usprawiedliwiają istnienia soboru biskupów. Rola tej instytucji w administracji jest dość nieokreślona. O ile bowiem wszyscy biskupi należą do składu soboru krajowego, niema racji wydzielenie z niego soboru biskupów, jako ciała odrębnego, do którego należy głos decydujący, gdyż równałoby się to oddaniu soborowi biskupów wszystkich atrybucyj soboru właściwego; tam zaś, gdzie niema różnicy między składem soboru biskupów a składem synodu, synod zostałby *de facto* naj-

wyższą instancją prawodawczą i administracyjną. W takim stanie rzeczy nie byłoby ani formalnej, ani rzeczowej potrzeby mobilizowania instytucji ze względu na swą tradycję tak poważnej, a zarazem tak skomplikowanej i kosztownej, jak sobór krajowy.

Niejasnym jest również stosunek soboru biskupów do synodu. Czy ma to być z administracyjnego punktu widzenia organ równorzędny synodowi? W wypadku twierdzącym podział kompetencji między obydwoma instytucjami byłby oparty na sztucznych podstawach, zwłaszcza tam, gdzie skład soboru niewiele lub wcale nie różniłby się od składu synodu. Sobór biskupów szczególnie pozbawiony byłby racji bytu w kościołach krajowych, posiadających zaledwie kilku biskupów, w tych bowiem wypadkach to samo grono osób stanowiłoby w tym samym czasie dwie różne instytucje, co podkreślałoby tylko fikcyjność jednej z nich. Nasuwa też poważne wątpliwości samo stosowanie do tak nielicznego zgromadzenia nazwy soboru. Mając zaś do wyboru synod albo sobór biskupów, niepodobna oddawać pierwszeństwo instytucji o tak nieokreślonych zadaniach i kompetencjach, jak sobór biskupów, przed synodem, którego tradycje są już w praktyce kościelnej zdawien dawna utrwalone.

Ze względów powyższych wydaje się zbyt cennym komplikowanie aparatu administracyjnego kościoła przez wprowadzanie do niego nowej instytucji, nie opartej na tradycji i nie dającej się usprawiedliwić względami rzeczowymi. Jedyne słuszne cel, który mogłoby mieć ustanowienie soboru biskupów, a mianowicie kontrola uchwał soboru krajowego ze strony episkopatu, może być równie dobrze osiągnięty przez nadanie biskupom, w pełnym swym składzie biorącym udział w soborze, prawa głosu rozstrzygającego w kwestjach t. zw. „ewangelicznych“, t. zn. dotyczących wiary i nauki kościelnej.

Instytucje społeczno-kościelne.

Obok instytucji o charakterze czysto kościelnym istnieją także w niektórych kościołach prawosławnych organizacje społeczne, bądź tymczasowe — typu soborów (kongresów), bądź stałe — typu rad, poświęcone kwestjom natury kościelno-społecznej. Instytucje te, których powstanie w kościele prawosławnym jest związane z rozwojem zasady soborowości, są dowodem dostosowania administracji kościelnej do realnych potrzeb życiowych. W warunkach dzisiejszego ustroju społeczno-państwowego nie do pomyślenia jest odsunięcie ludu od czynnego udziału w administracji kościelnej. Tem się tłumaczy rola, odegrywana w poszczególnych prawosław-

nych kościołach przez czynnik społeczny. Rola ta jest szczególnie doniosła w krajach o nieskrępowanym rozwoju życia społecznego.

Do składu soborów kościelno-ludowych należą zazwyczaj poza biskupami przedstawiciele wszystkich diecezji danego kościoła — tak kapłanów, jak i parafjan, — przyczem przybliżony stosunek duchowieństwa do czynnika świeckiego wyraża się cyframi 2 : 3. Do soborów i rad kościelno-ludowych należą zwykle sprawy kościelno-społeczne i materialne, przyczem specjalne przepisy określają rozgraniczenie kompetencji między soborami, wzgl. radami a synodem¹⁾.

USTRÓJ DIECEZJALNY KOŚCIOŁA AUTOKEFALICZNEGO.

Jeżeli się daje w kanonach odczuwać brak konkretnych wskazówek co do całego szeregu kwestyj, dotyczących administracji centralnej kościoła autokefalicznego, to tem mniej znajdujemy w nich danych co do peryferji ustroju kościelnego — diecezji oraz parafij. Posiadamy jednakże w tym względzie pewne dyrektywy zasadnicze,

¹⁾ W kościele konstantynopolitańskim taką instytucją społeczną jest mieszana rada (*Μικτόν Συμβούλιον*), składająca się z 12 członków, w tem 4 biskupów i 8 osób świeckich. Przewodniczy najstarszy z członków-biskupów, wzgl. patriarcha, o ile jest obecny na zebraniu. Na każdym urzędowym dokumencie powinna być przybita pieczęć, składająca się z trzech części, z których jedną przechowują członkowie-biskupi, a dwie członkowie świeccy, klucz zaś od pieczęci znajduje się u przewodniczącego. Do kompetencji rady należą wszystkie sprawy, z wyjątkiem czysto religijnych. — Analogiczne instytucje posiadają pozostałe patriarchaty Wschodu. — W kościele rumuńskim „centralne ciało reprezentacyjne całego kościoła rumuńskiego“, odpowiadające co do swych funkcji soborowi kościelno-ludowemu, składa się ze wszystkich członków synodu i po 6 delegatów od każdej diecezji (2 kleryków i 4 świeckich); do kompetencji tego ciała należą sprawy kościelne natury administracyjnej, oświatowej, dobroczynnej i gospodarczej. Wybiera ono ze swego grona centralną radę kościelną, złożoną z 15 członków. Rada ta jest „wyższym organem administracyjnym do spraw kościoła i organem wykonawczym św. synodu oraz soboru kościelno-ludowego“. — W kościele serbskim główna rada rządząca, pod przewodnictwem patriarchy, składa się z 4 biskupów, 4 delegatów duchowieństwa „czarnego“ i „białego“ (zakonnego i niezakonnego) i 5 delegatów świeckich; do kompetencji rady należą sprawy finansowe. — W kościele bułgarskim główną instytucją kościelno-ludową jest sobór, złożony ze wszystkich członków synodu, delegatów klasztorów, szkół duchownych oraz przedstawicieli diecezji (po 3 laików i po 2 członków kleru), a ponadto ministra wyznań, 5 kapłanów z wyższym wykształceniem i przedstawicieli diecezji z bułgarską ludnością, położonych poza granicami państwa. Egzarchalna rada kościelna ma w swym składzie przewodniczącego biskupa-członka synodu, 3 członków kleru i 3 osoby świeckie; do kompetencji rady należą: oświata, budowa świątyń i szpitali, zarząd majątku kościelnego, kontrola rocznych sprawozdań kościołów i klasztorów, rozpatrywanie spraw małżeńskich z punktu widzenia prawa cywilnego. — W b. kościele karłowackim sobór kościelno-ludowy składał się ze wszystkich biskupów diecezjalnych i 75 innych członków, w jednej trzeciej duchownych i w dwóch trzecich świeckich; przewodniczącym soboru był metropolita, zastępcą przewodniczącego — osoba świecka. Rada soborowa miała w swym składzie 9 członków (metropolita, jako przewodniczący, 1 biskup, 2 duchownych, 5 świeckich). — W b. metropolji hermannstadckiej (sibińskie) sobór kościelno-ludowy, pod przewodnictwem metropolity, składał się z 90 członków, w jednej trzeciej duchownych, w dwóch trzecich świeckich. Do kompetencji soboru należały: obrona wolności religii prawosławnej i autonomji kościoła, sprawy, dotyczące kościoła i oświaty, wybór metropolity oraz członków konsystorza. — W dzisiejszym kościele moskiewskim obowiązującą uchwałą soboru 1917-18 r. o wyższej radzie kościelnej, na której przewodniczy patriarcha. Skład jej jest następujący: 3 biskupów, 1 zakonnik, 5 kapłanów, 6 świeckich. Wyższa rada kościelna rozstrzyga niektóre sprawy w porozumieniu z synodem, na wspólnym posiedzeniu.

na których buduje swój ustroj każdy kościół autokefaliczny. Dyrektywy te, zawarte w kanonach podstawowych, polegają przedewszystkiem na uznaniu soborowości za fundament ustroju kościoła. Widzieliśmy, w jakich kierunkach, o ile chodzi o administrację centralną, rozwinęła tę zasadę praktyka poszczególnych kościołów autokefalicznych. Niemniej obfitego materiału dostarcza nam praktyka tychże kościołów w zakresie ustroju diecezjalnego i parafjalnego. Z samej natury rzeczy wypływa przytem, że ten lub inny przyjęty system organizacyjny powinien obejmować całą sferę administracji diecezjalnej, bez pominięcia jakiegokolwiek bądź jej dziedziny. Należy przytem dążyć do jak najściślejszego zespolenia szczytów organizacji kościelnej — instytucyj centralnych — z dołem — instytucjami diecezjalnymi i parafjalnymi, — lub raczej odwrotnie: rozpoczynając budowę ustroju kościelnego od podstawowej jego komórki — parafji, przechodzić do form wyższych i bardziej skomplikowanych, by je uwieńczyć wreszcie instytucją soboru krajowego¹⁾.

Diecezja.

Część kościoła autokefalicznego, administrowana kanonicznie przez biskupa diecezjalnego przy udziale organizacyj kościelno-społecznych, nazywa się diecezją (eparchją)²⁾.

Pierwsi krzewiciele chrześcijaństwa nauczali przedewszystkiem po większych miastach, — tam też powstały pierwsze gminy kościelne z biskupami na czele. W miarę tego, jako chrześcijaństwo rozpowszechniało się po mniejszych miastach i wsiach danego okręgu, biskup wysyłał do tych miejscowości kapłanów miejskich dla odprawiania nabożeństw i zaspakajania religijnych potrzeb wiernych, a czasem wyświęcał kapłanów specjalnie w tym celu. W ten sposób powstały poszczególne gminy kościelne, prawzory dzisiejszych parafij. Na czele grupy takich gmin stał mianowany przez biskupa „chorepiskop“ albo „perjodeuta“. Różnica między dwoma temi urzędami polegała na tem, że godność chorepiskopa była stałą, perjodeuta zaś funkcje swe pełnił czasowo. Zespół owych ugrupowań gmin kościelnych tworzył całość terytorjalną — diecezję, albo z grecka eparchję, podlegającą biskupowi większego miasta.

¹⁾ „Возрождение прихода вообще не достигает благотворного значения для цѣлой помѣстной церкви, если дѣло ограничится только восстановленіем автономнаго существованія мелкихъ церковныхъ единицъ. Эти единицы должны быть связаны между собою духовнымъ общеніемъ, должны слиться въ обширнѣйшее общеніе епархіальное съ центральнымъ пунктомъ — епархіальнымъ архіереемъ. Параллельно съ приходскимъ собраніемъ должно периодически составляться „епархіальное собраніе“, имѣя образцомъ своего устройства „помѣстный соборъ“ (prof. N. Zaozierskij).

²⁾ „Podstawową jednostką administracji kościelnej jest biskupstwo, t. zn. gmina chrześcijańska z biskupem oraz soborem prezbiterów i diakonów na czele“ (prof. I. Bierdnikow).

W okresie poapostolskim, kiedy kościół stał się przedmiotem prześladowań, granice diecezji były nieustalone. W czasach tych obszar diecezji był naogół niewielki ze względu na konieczność bezpośredniego udziału biskupów w życiu religijnem wiernych. Oznaczenie granic diecezji staje się możliwem dopiero wtedy, gdy ustały prześladowania ze strony władzy państwowej: czwarty sobór powszechny (17 kanon) określa diecezję, jako parafję miejską wraz z parafjami przynależnego do danego miasta okręgu politycznego. Od tego czasu uwydatnia się dążenie do rozszerzenia granic diecezji, „by nie pomniejszać imienia biskupa i jego władzy“ (II, 2). Zastosowanie tej zasady w praktyce doprowadziło do powstania diecezji o wielkich obszarach, sięgających setek i tysięcy kilometrów kwadratowych, z kilkumiljonową niekiedy ludnością.

Biskup diecezjalny.

Na czele administracji diecezjalnej stoi biskup. Godność biskupia bierze swój początek od apostołów, którzy wybrani zostali przez Założyciela kościoła z pośród jego uczniów, a następnie sami obrali sobie następców, przekazując im swe prawa i obowiązki. W granicach swej diecezji biskup rządzi tytułem władzy, która mu przysługuje, jako następcy apostołów.

Kandydatami na stanowisko biskupa mogą być w równym stopniu członkowie kleru i laicy, — w ostatnim wypadku kandydat przed wyświęceniem na biskupa powinien przejść przez wszystkie niższe stopnie hierarchji kościelnej. Wyświęcenia biskupa dokonywa sobór w składzie co najmniej trzech, w ostatecznym zaś wypadku dwóch biskupów (I kan. ap.)¹⁾.

Stosownie do Pisma Św., biskupi są — „duchami usługującymi, którzy na posługę bywają posłani dla tych, którzy zbawienie odziedziczyć mają“ (Żyd., I, 14). Z tytułu swego urzędu i godności du-

¹⁾ „Рукоположеніе въ епископы, совершенное однимъ епископомъ, хотя бы и съ высшей правительственной властью (напр., патріархомъ), признается ничтожнымъ, недействительнымъ. Основаніе этого правила заключается въ томъ, что такъ какъ всѣ епископы по правамъ духовной власти равны между собою, то одинъ епископъ, конечно, не можетъ рукоположить другого, равный — равнаго; а такъ какъ рукоположеніе есть актъ высшей власти, то оно и можетъ быть дѣйствительнымъ образомъ совершенно только соборомъ, составляющимъ по отношенію къ отдѣльному епископу высшій церковно-правительственный органъ. Далѣе, лицо, рукоположенное во епископы, уже не можетъ быть низведено на низшую церковно-іерархическую степень (напр., въ священники), даже и за какую либо каноническую вину, ибо въ последнемъ случаѣ онъ долженъ быть лишенъ и священства, а низведение епископа въ рядъ пресвитеровъ безъ вины IV вселенскій соборъ, въ 29-мъ своемъ правилѣ, называетъ „святотатствомъ“ (*ἱεροσυλία*). Прекрасно объясняетъ это выраженіе Зонара: „несправедливое лишеніе архіерейства есть похищеніе его; и виновный въ этомъ похищаетъ не какую-либо священную вещь, а нѣчто большее и важнѣйшее — самого освящающаго“ (Павловъ, Курсъ, стр. 239).

chownej posiada biskup prawo odprawiania nabożeństw, nauczania i rządzenia. Jako osoba hierarchiczna, jest biskup arcykapłanem w swej diecezji; ma prawo odprawiania wszystkich nabożeństw, niektóre zaś obrzędy może dokonywać tylko on (wyświęcenie na godności duchowne i kościelne, a wspólnie z innymi biskupami i na godność biskupią, poświęcenie antyminsów, poświęcenie chryzmy dla sakramentu bierzmowania).

W dziedzinie administracji przysługuje biskupowi prawo bezpośredniego zarządzania swoją diecezją¹⁾, i jedynie w sprawach ogólniejszej natury (utworzenie nowych parafij i klasztorów, skasowanie starych) jest on obowiązany zwracać się do władzy wyższej w granicach swego kościoła autokefalicznego. Poza granicami swej diecezji biskup diecezjalny ma prawo uczestniczenia na soborach swego kościoła, występowania z inicjatywą prawodawczą oraz udziału w ogólnej administracji kościelnej i poświęceniu biskupów swego kościoła.

Następcy apostołów, obrońcy Bożej nauki i ustroju kościoła, biskupi diecezjalni są zarazem przedstawicielami chrześcijan, jako członków kościoła. W zgodzie z takim charakterem godności biskupiej pozostaje zwyczaj obsadzania urzędu biskupa drogą wyborów, dokonywanych przez kler i wiernych.

Poza biskupami diecezjalnymi w niektórych kościołach istnieją ze względów praktycznych (po większej części z powodu znacznych rozmiarów diecezji) stanowiska biskupów - wikariuszy. W myśl I, 8 w jednym mieście nie może być dwóch biskupów, to też wikariusze noszą tytuł biskupa jednego z miast powiatowych²⁾.

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

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

Sobór diecezjalny.

Władzę administracyjną nad diecezją sprawuje biskup; nie może on jednakże rządzić diecezją bez pomocy gminy kościelnej, złożonej z kleru i wiernych. Dlatego tworzą się przy boku biskupa pomocnicze instytucje o charakterze kościelno-społecznym.

Wśród tych instytucyj pierwsze co do swego znaczenia miejsce zajmuje w świetle obowiązującej kościół prawosławny zasady soborowości sobór diecezjalny. Jego niezbedność w dziedzinie administracji diecezjalnej wypływa z integralności i jednolitości ustroju kościoła. W stosunku do soboru krajowego jest sobór diecezjalny najbardziej celową instytucją przygotowawczą, zaopatrującą go stale w materiał dla obrad i uchwał. W pierwszym zaś rządzie jest to organ pomocniczy przy boku biskupa, a zarazem instrument w jego rękę.

Sobory diecezjalne mają starożytną tradycję w dziejach kościoła. Jak już wspomniano, w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, poprzedzających zwołanie soborów powszechnych, odbywały się sobory nie tylko krajowe, lecz także, a nawet po większej części, diecezjalne. Jak z praktyki starochrześcijańskiej wynika, biskupi zwoływali sobory wiernych za każdym razem, kiedy w życiu kościelnym ich diecezji zachodziła po temu poważna potrzeba, między innymi dla wyboru biskupa. Wybór miał się odbywać przy udziale ludu (Teof., 7) lub też wybitniejszych obywateli (137 nowela Justynjana). Starochrześcijański soborowy charakter zachował się w soborach diecezjalnych w daleko większym stopniu, aniżeli w soborach nie tylko powszechnych, lecz i krajowych, a to dlatego, że ustrój diecezjalny w najmniejszym stopniu odczuł na sobie wpływy centralizmu. I na Rusi były sobory rzeczą zwyczajną i obowiązkową. Odbywały się one zazwyczaj w pierwszą niedzielę wielkiego postu, która dlatego nosiła nazwę „sbornej“, czyli soborowej. Sobory diecezjalne zbierały się, że użyję wyrażenia starego dokumentu, „на исправление церковныхъ вещей“ oraz w celu przyjęcia przez duchowieństwo od biskupa „истиннаго разума“, t. zn. wysłuchania pouczenia o pełnieniu obowiązków kapłańskich. W dokumencie tym — najstarszym (koniec XIII wieku) tekście

сразу было трудно уничтожить, — и слѣды этого института, несмотря на ограничительныя и запретительныя постановленія соборовъ, могутъ быть наблюдаемы в течение сравнительно долгаго времени и послѣ IV вѣка; но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы то положеніе, которое занималъ хорепископъ в течение вселенскихъ соборовъ — положеніе среднее между епископомъ и пресвитеромъ — могло быть разсматриваемо, какъ нѣчто нормальное и какъ образецъ для подражанія в настоящее время... Такимъ образомъ, институтъ викаріевъ долженъ быть уничтоженъ, какъ, собственно говоря, неканоническій. Цѣлесообразнѣе открытъ новыя самостоятельныя кафедрныя въ русской церкви, раздробивъ многолюдныя епархіи на двѣ или на три, чѣмъ, вопреки канону, — имѣть въ одной епархіи болѣе одного епископа (biskup ryski i mitawski Agatangelos).

pouczenia, odczytywanego przez biskupa nowowyświęconemu kapłanowi — znajdujemy wzmiankę o obowiązku kapłana uczęszczania na sobory diecezjalne, w celu wysłuchania tej nauki („на соборъ приходи“). Zachowane do naszych czasów starożytne wzory takich pouczeń mają charakter instrukcyj służbowych z dziedziny nietylko moralności, ile prawa kościelnego. Takie doroczne pouczenie biskupie odczytywano zazwyczaj na zgromadzeniu diecezjalnem, jako okólnikowe orędzie. Najtrafniej zredagowane i najczęściej będące w użyciu orędzia zczasem nabierały anonimowego charakteru i przechowywały się w pomnikach piśmiennictwa bez podania imienia biskupów diecezjalnych, którzy je wydali, a nawet bez nazwy diecezji, których duchowieństwo brało bądź bierny, bądź czynny udział w ich układaniu. W dawnych Kormczych znajdujemy wzór takiego pouczenia, który — w szeregu redakcyj — stał się wspólnym dla wszystkich diecezji. Oto jego tytuł w brzmieniu jednej z Kormczych XVI wieku¹⁾: „Въ поне-дѣлокъ второе недѣли поста, на собраніе священническое, науки исправленій духовныхъ... и поученіе мое имярекъ архієпископа... къ вамъ... всему священническому чину... моя митрополи Кіевскоя и всея Руси“. Tekst tego pouczenia wszedł do większości Kormczych i rozpoczyna się wezwaniem do soboru: „Слышите ерѣйскіи преподобныи изборе: къ вамъ ми слово“. Drugie podobne pouczenie ma formę instrukcji, zawierającej wyliczenie najważniejszych obowiązków pasterskich, i było nawet w XIX wieku odczytywane przez biskupa przy wysyłaniu nowowyświęconego kapłana do parafji.

Po pogromie tatarskim aparat administracyjny kościoła na Ukrainie odczuł na sobie skutki powszechnej ruiny. W warunkach ówczesnego życia, aczkolwiek niemożliwym się stało regularne zwoływanie soborów diecezjalnych, sama ich tradycja nie została przetrwana. Energiczniejsi z biskupów znajdują sposoby, by zmusić podległe sobie duchowieństwo do uczęszczania na sobory. Kasjan Sakowicz zarzuca prawosławnym, że sobory diecezjalne po lat kilka nie są zwoływane, co dowodzi, że w zasadzie praktyka soborów tych jest przestrzegana. Okresem największego ożywienia życia diecezjalnego, a zarazem i najczęstszego zwoływania soborów diecezjalnych są czasy metropolity Piotra Mohyły, który pilnie baczył, by sobory diecezjalne odbywały się raz do roku przy udziale wszystkich kapłanów parafjalnych; po objęciu katedry metropolitalnej Piotr Mohyła pismem okólnem nakazał duchowieństwu przybycie na sobór do Kijowa. Biskup osobiście zapoznawał się na soborach z duchowieństwem, sprawdzał

¹⁾ Памятники древне-русского канонического права, cz. I, str. 111—112.

posiadane informacje personalne o kapłanach, szczególnie gdy były to opinie ujemne; bezpośrednio kontaktowi z duchowieństwem nadawano o tyle doniosłe znaczenie, że kapłanom, podejrzanym o naganne prowadzenie się, zabraniano w razie nieprzybycia na sobór odprawiania nabożeństw dopóty, dopóki nie dadzą o sobie „выводу належного“; bezwzględnie obowiązkową była obecność na soborach protopopów. Na soborach poddawano sprawdzeniu ważność hramot nominacyjnych z kanonicznego punktu widzenia, co miało szczególne znaczenie ze względu na to, że święceń kapłańskich udzielali niejednokrotnie biskupi przyjezdni ze Wschodu, i to nawet poza granicami Ukrainy, po większej części na Wołoszczyźnie; badano, przez kogo poświęcone zostały przywiezione antyminsy; egzaminowano kapłanów i orzekano, czy nadają się do pełnienia swych obowiązków. W literaturze ukraińskiej XVII wieku (zwłaszcza w t. zw. *Lithosie*) znajdujemy liczne wskazówki na to, że na soborach diecezjalnych udzielane były kapłanom pouczenia moralnej i kanonicznej natury. Charakterystycznym przykładem takiego pouczenia jest *Дидаскалія, або наука о седми сакраментяхъ*, odczytana na diecezjalnym soborze 1636 r. przez biskupa mściślawskiego Sylwestra Kosowa, a następnie w 1642 r. przez biskupa lwowskiego Arsenjusza Żeliborskiego. W przedmowie do drukowanego wydania owej *Di-daskalji* znajdujemy typowy opis soboru diecezjalnego, który się odbył w Łucku w 1638 r.¹⁾.

¹⁾ Oto tekst tej przedmowy: „Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Молитвами Божественнаго Апостола Евангелиста, Наперстника Христова и дѣвственника Іоанна Божьего, по празднествѣ его честномъ, на утренній день собравшися до церкви Соборной, въ замку Луцкомъ, святу ю литургію порядне отравили и потомъ пѣсьню Царю Небесный проспѣвали. Епископа, на маестатѣ епископскомъ сѣдѣячого, духовенство съ поклономъ звычайнымъ, явѣ, при бытности ихъ милостей пановъ шляхты, презъ одного любовне, съ пристойнымъ пошанованемъ и сердечною до Бога молитвою витали: сприяючи, абы якъ той першій соборъ на сей часъ на томъ кафедральномъ мѣстци въ православіи святомъ зачалъ, такъ и на долголѣтній времена абы шасливе отправивши и, по собѣ наступающимъ епископомъ дорогу уторовавши, порядокъ многолѣпный наступцамъ своимъ укрѣпюваль.

На тую мову превелебный Его Милость отецъ епископъ такую рѣчь отповѣдалъ:
Пречестные господинове, отцове братія о Христі и сослужители миѣ возлюбленные. Потѣшно миѣ есть съ послушенствомъ и любовію собране ваше до мене, пастыря своего, и съ того есть контентъ; и по тымъ знаю, ижъ свои овца голосу пастыря своего слушаютъ... Притомъ тежъ и честность вашу, братію мою о Христі, съ повинности моеи пастырской напомнимаю, абы внималисте собѣ и всему стаду, отъ Христа Господа вамъ порученному, абысте пасли церковь Его, которую набылъ кровію своею пречистою. Пасѣте вѣвѣрное вамъ стадо Божіе... Пасѣте словомъ и дѣломъ, яко и нашъ пастиреначальникъ Исусъ Христосъ Господь перше почалъ чинити, а потомъ учити. Будьте добримъ прикладомъ житіемъ, привѣтомъ, не менше и наукою... Бо появились волци тяжци въ одежи овчій, не щадячи стада, прелщающе В. милости, противко которымъ не ставши и порядне имъ не отповѣвши, яко великое згоршене бываеъ, презъ що многіи отъ вѣры отпали, чого зъ нашихъ рукъ Богъ поисковати будетъ, бо священникови не тилко самому треба добре жити, але и о овечкахъ своихъ, абы добре жили, треба старане мѣти... Прошу тежъ васъ и запрещаю, зъ неналежними особами не товариште, на мѣсцахъ непристойныхъ не знайдуйте, забавами корчемними, южъ попросту реку, не бавтеса, згола, всякаго погоршеня встерегайтеса; бовѣмъ горе, имѣже собланъ приходитъ, мовитъ Смыъ Божій. И я вамъ, сушимъ у престола, зъ святымъ Григоріемъ Богословомъ мовлю: окомъ

W niektórych diecezjach zwoływano również sobory o specjalnych zadaniach i ograniczonym składzie. Tak w 1539 r. biskup lwowski i kamieniecki Makarjusz zwołał we Lwowie sobór kapłanów miejskich i w porozumieniu z nimi przywrócił przy św. Jurze „крылоє и духовну справу“, t. j. istniejącą niegdyś przy tejże cerkwi radę prezbiterów dla kolegjalnego rozstrzygania spraw.

Po połączeniu kościoła ukraińskiego z moskiewskim sobory diecezjalne, dzięki tradycji, trwały jeszcze czas pewien. Posiadamy szczegółowe dane o soborze diecezjalnym, zwołanym 1 marca 1691 r. w Kijowie przez metropolitę Barlaama Jasińskiego w celu podniesienia wpływu duchowieństwa na lud; ważniejsze uchwały tego soboru dotyczą duchowieństwa, metryk, przenoszenia kapłanów do innych parafij oraz kształcenie dzieci „въ надежду священства“. Z czasem, wraz z upadkiem tradycji soborowości w całym kościele rosyjskim, zamiera również tradycja soborów diecezjalnych. W roku 1867 zostają one przywrócone, jako zjazdy diecezjalne, z pierwotnie bardzo ograniczonym zadaniem zapewnienia funduszków dla prowadzenia szkół duchownych, których statut został właśnie wydany. Stopniowo, idąc za wymogami życia, zjazdy diecezjalne zaczęły się zajmować i innymi sprawami ekonomicznymi, w wyniku czego w diecezjach powstał cały szereg instytucyj kościelno-gospodarczych, jak np. kasy emerytalne, pogrzebowe, wzajemnej pomocy, komitety filantropijne, przytulki dla dzieci i starców, biblioteki, wytwórnie świec i t. p. Rozszerzając granice swej kompetencji, zjazdy wkraçały i w pozostałe dziedziny życia kościelnego, a przedmiotem ich obrad stawały się takie kwestje, jak religijno-moralna fizjognomja parafij, stosunki między duchowieństwem a wiernymi, należności za dokonywanie obrzędów, oświata, akcja misyjna i t. p. Godną nadmienienia rzeczą jest, że diecezjalne zjazdy duchowieństwa na Podolu już w końcu XIX i na początku XX stulecia poruszyły sprawę częściowej ukrainizacji miejscowego seminarjum duchownego i szkół parafjalnych. Doniosłą rolę odegrały prądy reformatorskie, odzwierciedlone w uchwałach zjazdów diecezjalnych po 1905 r., gdy ruch emancypacyjny w dziedzinie kościelnej umożliwił omawianie na zjazdach kwestyj natury zasadniczej.

абыте были, не тмоу, исполнены. Аще бо свѣтъ — тма, то тма — колми! Забава ваша нехия вамъ належная будеть: въ читаню Писма Святаго, въ розмишленю Правиль Апостольскихъ и св. отецъ, ведлугъ которихъ абыте сами жили и паству свою управовали, и найбільше въ розпамятываню уряду своего, вѣдаючи, ижъ намъ земнымъ небесная влада поручена; шо бовемъ, мовить, звяжете на земли, будеть связано на небеси, а кого розвяжете на земли, будеть розвязано на небеси. Грѣховъ бовѣмъ ништо не можеть отпускати, кромѣ Единого Бога; а тутъ бачимо, ижъ и намъ, слугамъ своимъ, то Христосъ дароваль, и тимъ насъ упевнилъ.“ Vide: O. Лотоцький. Українські джерела церковного права, str. 103-104. Апа-logiczny dokument ogłosił prof. J. Ogijenko w V tomie „Елπίς“. Warszawa, 1931.

Sobory diecezjalne, ugruntowane na wiekowej tradycji kanonicznej i historycznej, stanowią niezbędną część składową kościelnego systemu administracyjnego, której pominięcie nietylko naruszyłyby, lecz i zburzyłyby jedność tego systemu — od soborów powszechnych do zgromadzeń parafjalnych. Funkcjonowanie soboru diecezjalnego jest w tymże stopniu konieczne, w jakim soborowość jest właściwą formą ustroju kościoła, a zasada reprezentacji społeczeństwa — tego ustroju cechą nieodłączną.

W świetle zasad kanonicznych powinien sobór diecezjalny być periodycznie funkcjonującym organem administracji diecezjalnej, podobnie jak periodycznie odbywa się sobór krajowy. Obowiązuje zwoływanie soboru diecezjalnego raz do roku, poza tem w razie potrzeby biskup zwołuje sesje nadzwyczajne; pożądanem jest, by sprawy, wniesione na porządek dzienny soboru diecezjalnego, mogły być uprzednio rozpatrzone przez zebranie dziekanackie.

Jako organ pomocniczy zwierzchności diecezjalnej, sobór urzęduje przy boku biskupa, będąc łącznikiem między diecezją a jej arcybiskupem. Sobór — wyraziciel dążeń i potrzeb diecezji — nietylko dopomaga biskupowi w zapoznaniu się ze stanem jego owieczek i szukaniu dróg do zaspokojenia ich potrzeb, lecz i współdziała w uświadamianiu szerokich warstw wiernych co do celów i zadań zwierzchności diecezjalnej¹⁾. W tej swojej roli jest sobór diecezjalny najwyższym organem władzy diecezjalnej, przy którego pomocy biskup zarządza diecezją, oraz drugą instancją we wszystkich sprawach diecezjalnych — przed ich ostatecznym rozstrzygnięciem przez biskupa. Soborowi podlegają wszystkie instytucje diecezjalne — administracyjne, sądowe, szkolne, dobroczynne i inne, — podobnie jak soborowi krajowemu podlegają analogiczne instytucje centralne.

Co do składu i charakteru, sobór jest przedstawicielstwem kleru i wiernych diecezji, jako gromady kościelnej. Na czele soboru stoi miejscowy biskup, który, o ile jest obecny, przewodniczy z urzędu obradom. Poza tem sobór wybiera stałego, odpowiedzialnego przewodniczącego. Członkami soboru są delegaci duchowni i świeccy (w pewnym stosunku liczebnym), obrani na określony termin przez zebrania dziekanackie. Delegatów od klasztorów

¹⁾ „Здѣсь — пише jeden з бискупів російських (Церковныя Вѣдомости, 1906, No 2) — епархіальний архієрей совмѣстно съ представителями духовенства, какъ на епархіальномъ соборѣ, обсуждаетъ всѣ разнообразныя стороны и нужды церковно-приходской жизни и дѣятельности духовенства. Изъ этихъ собесѣдованій на сѣздѣ самъ епархіальный архієрей можетъ получать и подкрѣпленіе, и правильное освѣщеніе своихъ личныхъ свѣдѣній о жизни, нуждахъ и особенностяхъ своей епархіи. А въ такомъ случаѣ, эти епархіальные соборы могутъ служить епархіальному архієрею подготовкою къ митрополичьему собору, въ который онъ внесетъ вѣрныя и точныя свѣдѣнія о своей епархіи“.

wybierają zakonnicy, delegatów szkół duchownych — odnośne ciała nauczycielskie. Obecność czynnika świeckiego na soborach diecezjalnych jest konieczna ze względów nietylko zasadniczych (kanonicznych), lecz i praktycznych; wierni są bezpośrednio poinformowani o różnych zjawiskach miejscowego życia religijnego, i ich obecność na soborach gwarantuje łączność między zwierzchnością diecezjalną a poszczególnymi parafjami. Poza tem mogą być kooptowani przez sobory fachowcy, w pierwszym rzędzie profesorowie szkół duchownych i urzędnicy administracji diecezjalnej.

Zakres kompetencji soborów diecezjalnych obejmuje wszystkie dziedziny życia kościelnego, w szczególności zaś kontrolę nad działalnością organów administracji diecezjalnej, wybór kandydatów na katedrę diecezjalną, gdy takowa zawakuje, jak również wybór kandydatów na stanowiska obieralne w zarządzie diecezji. Uchwały soboru stają się ważne z chwilą zatwierdzenia przez biskupa. Uchwały niezatwierdzone wracają pod obrady soboru diecezjalnego; gdy uzgodnienie stanowisk biskupa i soboru okaże się niemożliwym, rozstrzyga sobór krajowy, a w wypadkach szczególnie nagłych — synod.

Rada diecezjalna.

Oprócz perjodycznie zwoływanych soborów diecezjalnych istnieją w poszczególnych kościołach stałe instytucje kościelno-społeczne — rady diecezjalne i dziekanackie, podobne do siebie składem i kompetencją, różniące się zaś jedynie obszarem, na którym działają.

Tradycje rady diecezjalnej sięgają początków kościoła chrześcijańskiego. Zdawien dawna przy katedrze biskupa znajdowało się złożone z prezbiterów kolegium doradcze, prezbiterjum, które dzieliło z nim obowiązki w zakresie administracji i sądownictwa¹⁾. Zczasem owa diecezjalna rada nabierała cech stałej instytucji

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

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

o określonym składzie i o mniej lub więcej — w zależności od warunków miejscowych — szerokiej kompetencji. Instytucja ta przechodziła różne fazy rozwoju w kościele greckim i rzymskim i przez czas pewien istniała nawet w kościele moskiewskim; najgłębsze zapuściła korzenie na Ukrainie, gdzie instytucje tego charakteru zawsze się, jak już widzieliśmy, pomyślnie rozwijały. Radą przyboczną biskupa był tu „kliros“, albo „kryłos“ (gr. κληρος) — kolegium miejskich kapłanów ze starszym kapłanem cerkwi katedralnej na czele. Przy swej niezbyt skomplikowanej organizacji kryłos obejmuje szeroką dziedzinę życia kościelnego, stając się, narówni z biskupem, reprezentantem kościoła wobec władzy świeckiej i odegrywając doniosłą rolę w zarządzie kościelnym. Kryłos składał się z kapłanów rezydencji katedralnej, — nie należeli do niego kapłani braccy, którzy w większości spraw kościelnych podlegali innej jurysdykcji. Przewodniczącego kryłosu — protopopa — wybierali ze swego grona kryłoszanie i zatwierdzał biskup. Zakres kompetencji kryłosu był szeroki. Do „spraw duchownych“ kryłosu soborowego należały sprawy liturgiczne, administracyjne i sądowe; podlegały jurysdykcji kryłosu nie tylko osoby duchowne, lecz — w sprawach duchownych — i laicy. Do doniosłych funkcji kryłosu należała obrona interesów materialnych kościoła, — w tym zakresie byli kryłoszanie szczególnie czynni („дедичи добръ и именеи церковныхъ“). W sprawach liturgicznych kryłoszanie bezwarunkowo podlegali swemu biskupowi, jeżeli zaś chodziło o sprawy, obchodzące całą diecezję, kryłos daje wyraz daleko idącej niezależności stanowiska,

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

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

Въ своихъ писаніяхъ апостолы нигдѣ не говорятъ отдѣльно объ епископахъ и отдѣльно о пресвитерахъ, но или объ однихъ епископахъ, при чемъ подразумеваютъ и пресвитеровъ (Филипис. I, 1; 1 Тим. III, 1—7), или объ однихъ пресвитерахъ, причемъ подразумеваютъ и епископовъ (Дѣян. XIV, 23; Іак. V, 14; 1 Петр. V, 1; 1 Тим. V, 17, 19), или же объ епископо-пресвитерахъ, употребляя названія епископъ и пресвитеръ, какъ тождественія и одно вмѣсто другого (въ однихъ и тѣхъ же мѣстахъ то одно, то другое — Дѣян. XX, 17, 28; Тит. III, 5, 7). Что же значить это подразумеваніе пресвитеровъ вмѣстѣ съ епископами и наоборотъ или отождествленіе однихъ и другихъ? Очевидно, оно не можетъ значить ничего иного, какъ то, что пресвитеры составляли съ епископами одну нераздѣльную власть (такъ какъ при упоминаніи объ однихъ само собою дается подразумевать и становится излишнимъ прямо упоминать другихъ и такъ, что при безразличномъ употребленіи одного или другого имени рѣчь ведется объ обоихъ)“ (Е. Голубинскій. Исторія русской церкви, т. I, cz. I, str. 604—605).

której jaskrawym przykładem jest zawarta w piśmie lwowskiego kryłosu do metropolity Makarjusza uwaga: „тогда бѣ трудно ся вашей милости писати галицкимъ митрополитомъ“. Państwo niejednokrotnie uznawało prawa kryłosu w zakresie jego działalności i gwarantowało nietykalność prawną jego kompetencji; zachowała się dość znaczna liczba listów ochronnych w tej materji ¹⁾.

W powstałym na skutek połączenia kościoła ukraińskiego z moskiewskim kościele rosyjskim odbiły się sprzeczne ze sobą tradycje tych dwóch kościołów. W kościele moskiewskim ośrodkiem administracji były instytucje biurokratyczne, „prikazy“ patriarszy i archierejskie, podczas gdy w kościele ukraińskim rolę tego ośrodka grały instytucje kolegialno-społeczne. Opierając się na poszczególnych artykułach *Reglamentu Duchownego*, do którego autor jego — Ukrainiec — wniósł niektóre elementy ustroju swego kościoła ojczystego, biskupi narodowości ukraińskiej wprowadzać zaczęli na ziemiach moskiewskich organy administracji diecezjalnej nie biurokratyczne, lecz społeczne, — w ten sposób powstał zarząd „kapitulny“, albo „klirosowy“. Na Ukrainie zaś organy administracji diecezjalnej pod różnemi nazwami („священній консисторь“, „священній соборь делегатовъ киевскихъ“, „капитуль митрополитанскій“) chronią demokratyczne tradycje świeckiego i kościelnego życia ukraińskiego, przede wszystkim zaś zasadę obieralności stanowisk kościelnych. Dopiero w drugiej połowie XVIII stulecia przeprowadzona została ostatecznie na Ukrainie reforma ustroju diecezjalnego (1786 r.) w duchu czysto biurokratycznym, — wprowadzone zostały „dykasterja“, które były stadjum przejściowem, poprzedzającym ustanowienie konsystorz y duchownych.

Czem dla administracji centralnej kościoła rosyjskiego był *Reglament Duchowny*, tem stał się dla administracji diecezjalnej *Statut Konsystorz y Duchownych*, wydany w 1841 r. i w 1883 r. na podstawie późniejszego prawodawstwa znowelizowany. Treść *Statutu* oparta jest poczęści na tymże *Reglamencie Duchownym*, poczęści zaś na później wydanych ustawach rosyjskich. Po 1883 r. zmian w *Statucie* nie było żadnych; wydano jedynie przepisy wykonawcze (*Инструкція секретарямъ духовныхъ консисторій*), nie zmieniające samych zasad ustroju. Statut nazywa konsystorz „присутственнымъ мѣстомъ, чрезъ которое, подъ непосредственнымъ начальствомъ епархіального архіерея, производятся управление и судъ въ помѣтномъ предѣлѣ православно-россійской церкви, именуемомъ епархіей“ (*Полное Собрание Законовъ*, XVI, Nr. 14409). Кон-

¹⁾ О. Лотоцький. Соборні крилоси на Україні та Білій Русі (Записки Наукового Тов. ім. Шевченка, т. IX).

systorz typu przedrewolucyjnego jest to kolegium biurowe, złożone z 4—5 członków duchownych, mianowanych przez biskupa, i świeckiego sekretarza, będącego organem władzy („okiem“) ober-prokuratora synodu. Do zakresu kompetencji konsystorza należały: obrona wiary, sprawy liturgiczne, nadzór nad porządkiem w świątyniach i klasztorach, budowa nowych i reperacja starych cerkwi i klasztorów, wydawanie opinii co do osoby kandydatów do stanu duchownego, nadzór za pełnieniem obowiązków przez członków kleru, sądownictwo duchowne, szczególnie w sprawach małżeńskich, nadzór nad majątkiem kościelnym i klasztornym. *Statut Konsystorza Duchownych* jest dostosowany do polityki wyznaniowej b. cesarstwa rosyjskiego z prawosławiem, jako religią panującą, i z bezpośrednią ingerencją państwa w sprawy kościelne.

O ile chodzi o treść *Statutu Konsystorza Duchownych*, jako podstawy ustroju diecezjalnego, nie jest ona oparta o żadne pozytywne wskazania kanonów kościelnych, które, jak wiadomo, nie zawierają danych co do tego ustroju. Z punktu zaś widzenia ducha tych kanonów nie da się zaprzeczyć, że *Statut* jest wytworem ideologii nieprawosławnej i w swych ogólnych zarysach nie może znaleźć miejsca w soborowym ustroju prawosławnej administracji diecezjalnej. Do jakiego stopnia obce są idei soborowości zarówno *Statut Konsystorza Duchownych* jak i oparty na nim ustrój diecezjalny, świadczy fakt, że *Statut* odsuwa od bezpośredniego udziału w administracji samego nawet biskupa, z którym konsystorz komunikuje się za pośrednictwem mianowanego przez władzę świecką sekretarza konsystorza.

Jak widzimy, konsystorze są zjawiskiem obcym ustrojowi soborowemu kościoła prawosławnego. Diecezjalny organ administracyjny, o ile ma ustrojowi temu odpowiadać, powinien być nawet z nazwy ściśle z soborowością związany. Stały organ ten powinien reprezentować diecezję, jako całość, a więc składać się z kleru i wierznych. Najstosowniejszą nazwą dla takiego ciała, używaną zresztą w wielu kościołach autokefalicznych, byłaby rada diecezjalna. Za przekształceniem konsystorza w rady diecezjalne wypowiedział się cały szereg biskupów rosyjskich, którzy proponowali powierzenie tymże radom kierownictwa we wszystkich sprawach, należących do życia kościelnego diecezji¹⁾.

¹⁾ „Чтобы епархиальный епископ могъ лучше сосредоточить все свое внимание на дѣлахъ важнѣйшихъ, требуемыхъ долгомъ высшаго пастырскаго служенія, — необходимо освободить его отъ множества мелочныхъ дѣлъ и передать ихъ въ ведѣніе низшихъ административныхъ органовъ. И эти низшіе органы нужно поставить въ такія отношенія между собою

Rada diecezjalna powinna się składać z członków duchownych i świeckich, wybieranych na określony termin przez sobór diecezjalny. Przewodniczy w radzie, o ile uzna to za potrzebne, biskup diecezjalny, albo, w jego imieniu, wikarjusz, protojerej katedralny lub inna duchowna osoba. Uchwały rady diecezjalnej podlegają wykonaniu za zgodą biskupa. W razie różnicy zdań między biskupem a radą diecezjalną sprawę ostatecznie rozstrzyga synod.

Dziekanaty.

W kościele starochrześcijańskim dozór nad grupami parafij mieli chorepiskopowie, gdy zaś uznane zostało (6 kan. sob. sard.) za niewłaściwe mianowanie biskupów do miejscowości wiejskich, nadzór ten powierzony został prezbiterom-perjodeutom. Oto geneza powstania w administracji diecezjalnej specjalnego urzędu dziekanackiego, który w różnych kościołach autokefalicznych nosi różne nazwy (np. protopopi — *πρωτοπαπάδες*). Dziekanaty, jako organy pomocnicze, pośrednie między zwierzchnością diecezjalną a duchowieństwem parafjalnem, osiągnęły szerszy rozwój w krajach, w których diecezje mają większy obszar; nie rozwinęły się one w Grecji, gdzie ani obszar diecezji, ani liczba parafij nie są znaczne, podczas gdy w kościołach ukraińskim, moskiewskim, później rosyjskim, a za naszych czasów w prawosławnym kościele w Polsce instytucja ta odegrywa poważną rolę (liczba parafij, przypadająca na jednostkę administracyjną, którą tu nazywam dziekanatem, nigdy nie była ściśle określona i zmienia się w zależności od kraju, a nawet diecezji).

W kościele ukraińskim dziekanaty nosiły nazwę protopopij. Na czele protopopji, obejmującej pewną ilość parafij, stali protopop i jego „namiestnik“, obaj pełniący swe funkcje z wyboru w myśl powszechnie przyjętej na Ukrainie a przez duchowieństwo zazdrośnie strzeżonej zasady obieralności stanowisk kościelnych. Przy wyborze kandydata brano pod uwagę jego zalety moralne i cenzus oświatowy, a nawet pochodzenie¹⁾. Dokonany przez duchowieństwo i czynnik świecki wybór protopopów i namiestników podlegał zatwierdzeniu ze strony metropolity.

и къ архіерейской власти, чтобы они не были подчинены другъ другу или псдавлиались одинъ другимъ, но всѣ сосредоточивались бы около одной епископской власти и отъ нея получали бы компетенцію для самостоятельнаго дѣйствования каждаго въ своихъ предѣлахъ“ (metropolita moskiewski Włodzimierz).

¹⁾ Gdy przeciwnicy jednego z namiestników lubieńskich, Teodora Barwińskiego czynili mu zarzuty, jakoby był to „неродимецъ малороссійскаго отечества“, ten ostatni w odprawieniu swej oświadczył, że mimo to jest on „настоящій патриота“ (Н. Шпагинскій. Митрополитъ Арсеній Могилянскій, str. 171).

Do obowiązków protopopów należał nadzór nad moralnością i działalnością pasterską duchowieństwa i zbieranie podatków na rzecz metropolity i biskupa. Protopop obowiązany był, jak głosi jego hramota nominacyjna, baczyć, by w jego protopopji „жаденъ двоженецъ, вдовоженецъ, збойца, звадца, нечистый, блудный, пьяница, гандлювникъ, лихваръ, збытечникъ, письма Божего неумѣтнѣй и въ немъ не цвѣчайся и въ рокъ дванадцать разъ несповѣдающійся жадною мѣрою не найдовался и терпѣть не былъ“, by карłani „разводовъ жадныхъ малженскихъ не чинили, ани шлюбовъ въ кровосмѣшеніи, въ повиноватствѣ, въ кумовствѣ не благословляли, хорыхъ навѣжали, сповѣдали, причащали и во всемъ уряду своему пыльными были“. Podczas objazdu swego okręgu protopop badał znajdujące się w cerkwiach antyminsy („чьего онъ посвященія“), sposób, w jaki przechowywany jest zapasowy św. sakrament, oraz stan ołtarzy, utensyljów kościelnych i t. d.¹⁾

Obok protopopów istnieli dla misyj specjalnych wizytatorowie i namiestnicy. Wizytatorowie, mianowani z pośród cieszących się szczególnem zaufaniem metropolity uczonych mnichów, mieli sobie powierzony nadzór nad kilku protopopjami, które objeżdżali co pewien czas. Namiestnicy, mianowani *ad hoc* dla wykonania polecenia szczególnej wagi, wyposażeni byli w szerokie pełnomocnictwa, jako przedstawiciele osoby metropolity²⁾. Posiadali oni „власть во всемъ ко испытанію и истязанію въ чину духовномъ и въ справахъ духовныхъ пилнаго дозору“. Namiestnicy metropolitalni występowali również w imieniu metropolity w sądach świeckich i bronili interesów prawnych kościoła w powierzonym sobie okręgu. Namiestnikom podlegało również duchowieństwo zakonne³⁾.

Instytucja protopopów przetrwała do końca XVIII stulecia. Kancelarja, do której prowadzenia obowiązany był protopop, w drugiej połowie XVIII wieku, otrzymała nazwę „духовное правленіе“. Kijowskie „Пункты малоросійскаго духовенства“ zawierają w artykule 12 następującą charakterystykę kompetencji urzędów protopopa i namiestnika: „въ канцеляріяхъ при духовныхъ епархіи кіевскія протопопскихъ и намѣстничьихъ правленіяхъ всякія, по примѣру свѣтскихъ правленій, какъ указыныя, такъ и тяжбыныя судебныя не только до духовныхъ, но и до свѣтскихъ касающіяся духовныя дѣла теченіе имѣють и производятся, и для

¹⁾ С. Голубевъ. Петръ Могила, II, str. 484—5.

²⁾ Gdy metropolita Piotr Mohyla, unieważniwszy wybór Arsenjusza Żeliborskiego na katedrę lwowską, zarządził nowe wybory we Lwowie, polecił zarazem być obecnym przy tych wyborach swemu „namiestnikowi metropolitalnemu koronnemu“ Leontjuszowi Szczycin-Zaleskiemu (*ibid.*).

³⁾ *ibid.*

исправления тѣхъ дѣлъ съ найму содержатся писари со служителями, то есть съ писцами, посыльщиками и сторожами“.

Jak wynika z powyższego, urzędy protopopskie załatwiały sprawę, należącą do kompetencji biskupa diecezjalnego, i miały charakter organów wykonawczych administracji diecezjalnej.

Z drugiej strony, *Reglament Duchowny* zawierał postanowienie „по всѣмъ городамъ учинить закащиковъ или благочинныхъ, которые, аки бы духовные фискалы, все надсматривали и епископу доносили“. Na tej podstawie, na wzór spraw „fiskalnych“ w administracji świeckiej, powstał „приказъ инквизит рскихъ дѣлъ“ w dziedzinie administracji kościelnej. Naczelny „fiskał“ duchowny miał tytuł protoinkwizytora, w prowincjach urzędowali prowincjał-inkwizytorowie, w miastach zaś powiatowych — inkwizytorowie. Zgodnie z instrukcją synodu 23 grudnia 1721 r., inkwizytorowie mieli poufnie inwigilować zarówno osoby duchowne, zajmujące stanowiska w administracji kościelnej, jak i duchowieństwo parafjalne, i donosić o wszystkim władzy przełożonej.

Zczasem jednakże dziekani wyzbyli się owych nie dających się ze stanem kapłańskim pogodzić funkcj konfidentów. Poczynając od połowy XIX stulecia, „благочынни“ stają się urzędem obieralnym na zebraniu duchowieństwa okręgu.

W innych kościołach autokefalicznych dziekani są bądź mianowani przez biskupa diecezjalnego, bądź wybierani przez duchowieństwo odnośnego obszaru i zatwierdzani przez biskupa. Termin pełnienia obowiązków dziekana nie jest ustalony; najczęściej jest on zgóry przy wyborach określany (od 3 do 5 lat). Po upływie danego okresu następują nowe wybory, po których urząd dziekana może być przekazany innej osobie.

Doświadczenie historyczne dostarcza poddostatkiem materiału dla należytego zorganizowania peryferji administracji diecezjalnej, wskazania zaś dnia dzisiejszego skłaniają do zaspokojenia tak dziś skomplikowanych potrzeb życia kościelnego w duchu niezmiennie kościołowi wschodniemu przyświecającej zasady soborowości. Jakąkolwiek nazwę wybierzemy dla lokalnych organów administracji diecezjalnej (protopopje, благочыннја, dziekanaty i t.p.), muszą one mieć charakter instytucji reprezentacyjnej¹⁾, co jest zresztą zgodne z praktyką większości dzisiejszych kościołów auto-

¹⁾ „Послѣдовательность требуетъ, чтобы начало соборнаго управления, начинаясь отъ прихода, какъ низшей единицы, какъ ячейки церковной жизни, было проведено и также по высшимъ инстанціямъ церковнаго управления, чтобы оно коснулось также благочиній и епархій. Выразителемъ соборнаго начала въ благочиніи долженъ быть благочиннической „соборикъ“, а постояннымъ носителемъ его полномочій — благочиннической совѣтъ“ (biskup gyski i mitawski Agatangelos).

kefalicznych. Do kompetencji dziekana należeć powinien możliwie największy kompleks spraw, co przyczyni się do decentralizacji ustroju diecezjalnego i odciążenia centralnej instytucji diecezjalnej od spraw lokalnego charakteru, do których rozstrzygania dziekanaty są o wiele bardziej powołane. W ten tylko sposób nawiązana być może bezpośrednia łączność między hierarchją a źródłami życia kościelnego¹⁾. Na czele dziekanatu stać będzie dziekan z radą dziekanacką, kierujący się w swej działalności z jednej strony instrukcjami biskupa i centralnych instytucji diecezjalnych, a z drugiej, dezyderatami zebrań kleru i wiernych dziekanatu.

Dziekan wybierany będzie na zebraniu delegatów parafij. Do udziału w wyborach uprawnieni będą — narówni z duchownymi — także świeccy członkowie zgromadzenia dziekanackiego. Wybór dziekana, dokonywany na pewien okres czasu, podlega zatwierdzeniu przez zwierzchność diecezjalną²⁾. Uprawnienia dziekanów, jako namiestników biskupa w danym okręgu, obejmują całokształt władzy biskupa, oczywiście z ograniczeniami, wypływającymi z różnic natury hierarchicznej, administracyjnej i terytorjalnej.

Przy boku i pod przewodnictwem dziekana istnieją w niektórych kościołach rady dziekanackie, złożone z 3 do 6 osób, wybieranych przez zebranie dziekanatu. Rada dziekanacka, jako organ pomocniczy w ustroju diecezjalnym, pełni w granicach kompetencji dziekana funkcje administracyjne i sądowe. Wszelkie sprawy, wynikające w dziekanacie, podlegają uprzedniemu rozpatrzeniu przez radę dziekanacką, która rozstrzyga te z nich, które jej kompetencji nie przekraczają, resztę zaś przekazuje zwierzchności diecezjalnej.

¹⁾ „Дѣятельность административныхъ центральныхъ органовъ епархіального управленія, — brzmi opinja biskupa mohylowskiego Stefana — при сосредоточеніи всѣхъ дѣлъ епархіи въ одномъ центрѣ, неизбежно обречена на мертвенно канцелярскій характеръ. Поэтому въ дѣлѣ улучшенія нашего епархіального управленія первая существенная нужда належитъ въ возможно широкой децентрализаци его, т. е. въ образованіи такихъ меньшихъ административныхъ единицъ, которыя, съ одной стороны, могли бы самостоятельно рѣшать часть дѣлъ, подлежащихъ нынѣ вѣдѣнію епархіального центрального управленія, а съ другой — служили бы собирательными единицами для представительства приходскихъ общинъ въ епархіальныхъ соборахъ. Готовыя и весьма подходящія формы для такой децентрализации существуютъ уже въ раздѣленіи нашихъ епархій на благочинническіе округа. Слѣдуетъ только существующему благочинническому окружному управленію сообщить больше жизнедѣятельности и собразовать его функціи съ принимаемыми въ основу церковной реформы общими принципами соборнаго управленія“.

²⁾ „Благочинные выбранные будутъ стараться оправдать выраженное имъ довѣріе округа, будутъ любимыми и авторитетными начальниками. Одноокружные священники знаютъ достоинства и недостатки своихъ собратьевъ и выберутъ въ должность благочиннаго только наиболее достойнаго и уважаемаго. Между тѣмъ, епархіальная власть можетъ легко избрать лицо, не подходящее для дѣятельности благочиннаго, чему много примѣровъ даетъ настоящая дѣятельность“ (biskup podolski Partenjusz).

Rolę analogiczną do soborów diecezjalnych odegrywają zebrania dziekanackie¹⁾, z tą jedynie różnicą, że zasięg kompetencji terytorjalnej jest tu szerszy. Zebrania te, złożone z duchowieństwa i parafjan, zwoływane są przez dziekana dwa razy lub przynajmniej raz do roku. Wyrażając, w myśl idei soborowości, w całej pełni wolę gmin kościelnych, zebrania dziekanackie są organami kierowniczymi okręgu, podczas gdy dziekani i rady dziekanackie pełnią w stosunku do zebrań funkcje wykonawcze.

W połowie ubiegłego stulecia czynione były w niektórych diecezjach kościoła rosyjskiego próby zwoływania, obok zjazdów, czyli soborów diecezjalnych, także i zebrań dziekanackich; myśl ta, w zasadzie swej słuszna, została wypaczona i wkońcu stłumiona przez wszechmocny biurokratyzm²⁾.

1) W ukraińskiej i rosyjskiej literaturze używany bardzo trafny termin соборик, mający się do terminu собор tak, jak „sejmik“ do „sejmu“, nie nadaje się do ścisłego przetłumaczenia na język polski.

2) Jako charakterystyczny przykład, przytoczę następujący list pasterski biskupa diecezji mińskiej:

„Духовное обшенье въ дѣлахъ вѣры и нравственности христіанской беретъ начало съ апостольскихъ временъ. Въ здѣшней странѣ, на нашей еще памяти, существовало обшенье духовенства подъ названіемъ благочинническихъ собраній, или собориковъ. Нѣкого рые благочинные, въ похвальной ревности о святой православной церкви, пожелали возобновить таковыя собранія. Въ полномъ убѣжденіи, что оныя принесутъ пользу какъ пасомымъ, такъ и пасущимъ, и что такое убѣжденіе раздѣляетъ со мною Богомъ ввѣренной мнѣ епархіи доброе и благонамѣренное духовенство, симъ благословляю всѣхъ благочинныхъ, въ томъ числѣ и васъ, приступить къ учреженію собраній подвѣдомаго духовенства. Предоставляю духовенству, на первомъ же собраніи, согласиться: сколько разъ въ году и въ какія времена созывать собраніе, и опредѣленіе свое представить на мое усмотрѣніе; покажѣте же предлагаю созвать въ первый срокъ выдачи духовенству жалованья. Впрочемъ не воспрещается, не дожидаясь того срока, въ текущемъ еще году учинить соборикъ. О срокѣ и мѣстѣ перваго собранія благочинный заблаговременно извѣститъ духовенство. Гдѣ же назначить слѣдующее собраніе, духовенство, на первомъ собраніи, большинствомъ голосовъ опредѣлитъ. Къ явкѣ въ собраніе на срокъ, указанный благочиннымъ, никто, ни подъ какимъ предлогомъ, не долженъ уклоняться. Неявившемуся благочинный удержать жалованье до моего разрѣшенія. Передъ началомъ соборика слѣдуетъ совершить соборное въ церкви богослуженіе и затѣмъ приличною молитвою открыть засѣданіе и продолжать не менѣ двухъ сутокъ. На другое же утро, по древнему обычаю, совершить панихиду за упокой родственниковъ хозяевъ дома, въ которомъ назначено собраніе.

Занятія собранія должны быть слѣдующія:

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

W kościele rosyjskim wysunięty został projekt utworzenia w systemie administracji diecezjalnej instancji pośredniej między instytucjami diecezjalnymi a dziekanackimi, a mianowicie zebrania i rady powiatu ¹⁾. Wydaje mi się, że wprowadzenie w tej postaci jeszcze jednego szczebla do ustroju diecezjalnego, zbędne merytorycznie, nadmiernie skomplikowałoby system administracji; to też projekt ten, być może konsekwentny w teorii, ze względów praktycznych nie mógł się spotkać z uznaniem.

Parafja.

Pierwotną i podstawową komórką organizmu kościelnego jest gmina parafjalna, czyli parafja.

Parafję stanowi gromada członków kościoła, którzy dla zadowolenia swych potrzeb religijnych tworzą trwałą związek. Ośrodkiem parafji jest miejsce odprawiania nabożeństw publicznych — świątynia z klerem i różnymi kościelnymi instytucjami. Za pośrednictwem parafji każdy jej członek pozostaje w łączności z diecezją, kościołem krajowym i kościołem powszechnym. Pod względem

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

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

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

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

¹⁾ „Второю послѣ приходской общины церковно-административною юридическою единицею является уѣздное церковное собраніе. Въ его составъ входятъ: а) непремѣнными членами: уѣздный протоіерей и благочинные; б) уѣздное духовенство — священники и в) выборные отъ приходскихъ общинъ, по одному отъ прихода. Уѣздное церковное собраніе вѣдаетъ дѣла, касающіяся всего уѣзда по сторонамъ благотворительной, духовно-просвѣтительной и экономической... Постоянно дѣйствующимъ при церковно-уѣздномъ собраніи является церковный уѣздный совѣтъ. Въ составъ послѣдняго входятъ: а) постоянный членъ — уѣздный протоіерей и б) выборные отъ уѣзднаго собранія члены: три духовныхъ и четыре свѣтскихъ — мірянъ. Роль церковнаго уѣзднаго совѣта исполнительная: онъ приводитъ въ исполненіе всѣ постановленія уѣзднаго церковнаго собранія, а также подготавливаетъ всѣ нужныя для этого собранія дѣла и документы“ (projekt biskupa kałuźskiego, O тывы, I, str. 25—26).

ustroju jest parafia podstawową jednostką administracji kościelnej, posiadającej wszystkie cechy kościoła powszechnego. Jest to kościół powszechny w minjaturze. Dobrobyt parafij jest tem dla kościoła, czem dobrobyt gmin miejskich lub wiejskich dla państwa; od doskonałości ustroju gminnego i rozwoju świadomości społecznej zależą zdolność do życia, potęga i niezależność ustroju zarówno państwa, jak i kościoła.

Pierwsze parafje powstawały w miastach. Świątynia, przy której była katedra biskupia, była ośrodkiem wszystkich w mieście zamieszkałych wiernych; dlatego też gromada wiernych otrzymała nazwę *παροικία* — t. zn. społeczności chrześcijan, zamieszkałych w sąsiedztwie. Gdy liczba członków gromady wzrosła do tego stopnia, że wszyscy naraz nie mogli się już zbierać, pierwotna gmina rozpadała się na mniejsze samodzielne jednostki o takimże ustroju. Gdy w związku z tem wznoszono nowe świątynie, obsługiwali je kapłani z otoczenia biskupa. Zczasem jednakże wynikła potrzeba podziału biskupstw na odrębne jednostki, z których każda posiadała swego własnego biskupa. Nowe te części diecezji zachowywały pierwotną nazwę — *παροικία*, co nie przeszkadzało biskupowi pozostawać ich wspólnym arcybiskupem. Jedynie w biskupstwach o większym obszarze, mianowano dla okręgów administracyjnych typu powiatów (*χωῶρα*) chorepiskopów, t. j. biskupów wiejskich, podlegających biskupowi miasta.

Rozwój życia kościelno-społecznego parafij dosięgnął szczególnych rozmiarów na Ukrainie. Parafia na Ukrainie była swego czasu nietylko jednostką terytorjalną, lecz i żywym członkiem organizmu kościelnego i państwowego. Parafię ukraińską cechował w szczególności szeroko rozbudowany samorząd. Gmina wznosiła świątynię, posiadała prawo wyboru kapłana i innych członków kleru, zawierała z nimi umowy co do uposażenia, za pośrednictwem delegatów prowadziła gospodarstwo kościelne, wykonywała swe zobowiązania wobec zwierzchności kościelnej, zakładała szkoły oraz instytucje filantropijne.

Zmiana warunków zewnętrznych po reformie Piotra I nie pozostała bez wpływu na życie parafij; reforma ta podcięła korzenie samorządu, a wprowadzenie pańszczyzny do reszty stłumiło ducha samodzielności.

Jak dopiero co podkreślono, parafia jest mikrokosmem kościelnym, jednym z tych, których połączenie tworzy kościół krajowy, a następnie i powszechny. Bolączki i wady życia kościelnego w znacznym stopniu uzależnione są od braków, na które cierpi ta podstawowa komórka społeczności kościelnej. Wierni, odsunięci od czynnego

udziału w sprawach kościelnych, w konsekwencji zajmują bierną postawę w stosunku do kościoła, szerzy się obojętność dla kościoła i pasterzy, wyrasta przepaść między duchowieństwem a wiernymi, którzy dlatego tylko zbierają się w świątyni, by się następnie rozejść. Inaczej być nie może, gdy parafia jest tylko jednostką terytorjalną, zatracając wszelką treść kościelno-społeczną i prawną.

W interesie nie samej tylko parafji, lecz i całego kościoła leży ożywienie życia parafjalnego. Cel ten jest możliwy do osiągnięcia pod warunkiem decentralizacji życia kościelnego, polegającej na przeniesieniu inicjatywy w szeregu spraw z centrum na peryferje — do diecezji, dziekanatów i parafij. Czynny udział parafjan w sprawach kościelnych, w szczególności zaś w takich, jak wybór kapłana i prawo zarządzania i dysponowania majątkiem kościelnym (oczywiście, w pewnych granicach) wzbudza w parafjanach zainteresowanie dla życia kościelnego, zacieśnia łączność między duchowieństwem a czynnikiem świeckim, słowem, ożywia komórkę organizmu kościelnego, jaką jest parafia, a wraz z nią i cały kościół¹⁾.

Co się tyczy konkretnych form życia parafjalnego, nie należy ograniczać go precedensami, a precedense traktować jako podstawy i wzór do naśladownictwa. Podobnie jak życie wogóle nie zasklepia się w niezmiennych formach, lecz w niepowstrzymanym biegu wytwarza coraz to nowe kształty zewnętrzne, nowym potrzebom odpowiadające, i życie parafji musi się do coraz to nowych warunków dostosowywać. Niezmienną i wiecznie nową pozostawać winna jedynie zasada soborowości, która była, jest i będzie niewysychającym źródłem uduchowienia życia społeczności kościelnej. Zasada ta winna być przede wszystkim podstawą ustroju parafjalnego. Gdy przeciwko stosowaniu soborowości w administracji kościoła krajowego i diecezji wysuwany jest niekiedy argument, że ustrój soborowy miał pełną rację bytu tylko w pierwotnym okresie chrześcijaństwa, gdy obszary poszczególnych kościołów były bezporównania mniejsze, niż obecnie, to w stosunku do parafij argumentacja taka odpada; parafia na zawsze pozostała w swych pierwotnych granicach i jej się należy pełnia praw, wypływająca z soborowej zasady, która tak w dobie starochrześcijańskiej, jak i w okresach późniejszych (szczególnie na Ukrainie) wydała tak piękne owoce dla kościoła. O ile zaś uznamy konieczność soborowej organizacji

¹⁾ „Только возстановление начертанного канонами строя церковного самоуправления может обеспечить церкви правильную жизнь. Въ приходѣ приходскими дѣлами должно вѣдать общее собраніе прихожанъ, которое, для постоянного управления приходскими дѣлами выдѣляетъ изъ себя приходское попечительство, принимающее на себя полномочія общаго собранія въ промежутки между этими собраніями“ (biskup ryski i mitawski Agatangelos).

w granicach parafji, wypływa z tego z żelazną konsekwencją jej niezbędność i dla dalszych stopni administracji kościelnej, a tem samem dla całego kościoła ¹⁾).

Analogicznie do ustroju diecezjalnego i dziekanackiego, parafja składa się z czynników następujących: 1) kapłan parafjalny, udzielający sakramentów, odprawiający nabożeństwo i obrzędy, a zarazem reprezentujący zwierzchność hierarchiczną; 2) rada parafjalna, składająca się z wybranych mężów zaufania parafji, pod przewodnictwem kapłana; 3) zebranie parafjalne w składzie wszystkich członków parafji.

¹⁾ „Развивая жизнь внутри себя, приходъ, какъ органическая частица тѣла церкви, участвуетъ въ жизнедѣтельности и всего церковнаго организма. На принципѣ этого соборнаго взаимообщенія приходскихъ общинъ должно быть утверждено и епархіальное управление. При меньшей обширности нашихъ епархій самую лучшею формою названнаго взаимообщенія было бы непосредственное участіе каждой общины, въ лицѣ ея представителей, въ епархіальныхъ соборахъ; но, при наличности существующихъ епархіальныхъ территорій, такое представительство общинъ является матеріально невозможнымъ“ (biskup mohylowski Stefan).

ZAKOŃCZENIE.

Zadaniem mojem było przedstawienie zasad ustroju autokefalicznego w kościele prawosławnym, połączone poczęści z obrazowaniem konkretnych właściwości ustrojowych, z zasad tych wypływających. Za podstawę moich wywodów brałem przytem pozytywne wskazania kanonów, a tam, gdzie wskazań takich brakło, bądź ducha kanonów, bądź zasady ogólne prawosławnej nauki kościelnej.

Współczesny nam ustrój kościołów prawosławnych wykazuje liczne odchylenia od zasad kanonicznych. Przez tysiąc lat nie było soborów powszechnych, przez lat zgórą dwieście nie były nawet zwoływane sobory krajowe w państwie, które w prawosławiu wschodniem przodujące objęło stanowisko. Niezależnie od tego, życie szło naprzód i tworzyło nowe formy w dziedzinie tak świeckiej, jak i kościelnej. Wypływa z tego obowiązek dostosowywania dzisiejszych form ustrojowych kościołów prawosławnych do postulatów, dyktowanych 1) przez normy kanoniczne, 2) przez zmienione okoliczności życia kościelnego ¹⁾.

Zmusza nas do tego szereg momentów natury zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej.

W związku z nurtującymi nowoczesną, zwłaszcza zaś powojenną ludzkość prądami duchowymi, kościoły chrześcijańskie wogóle, prawosławny zaś w szczególności, stanęły wobec wyjątkowo odpowiedzialnego zadania. Jesteśmy świadkami antagonizmu, dzielącego nietylko czynnik świecki od hierarchji, lecz i hierarchję wyższą od niższej. Autorytet kościoła jest zachwiany; największy, co do liczby wiernych, z kościołów prawosławnych przechodzi ciężki wewnętrzny i zewnętrzny kryzys; inny kościół, cieszący się zdawien-

¹⁾ „Уже болѣе 200 лѣтъ голосъ церковнаго собора у насъ не раздается, какъ будто тѣ нужды, ради которыхъ наша мать, древняя вселенская церковь, предписывала созывать окружные соборы по два раза въ годъ, у насъ не существуютъ. Слѣдствіемъ такого отступленія отъ нормъ древней церкви явился цѣлый рядъ въ высшей степени печальныхъ явленій во внутренней жизни нашей церкви, устраненіе которыхъ есть дѣло неотложной необходимости“ (metropolita kijowski Flawjan).

dawna tradycją „ekumeniczności“, wciągnięty został w wir walk między poszczególnymi grupami, a nawet całymi kościołami, narażając się tem samem na ciężkie zarzuty i protesty z różnych stron. Daje się zauważyć przełom w nastrojach wiernych, którzy coraz to częściej wzrok swój poza ogrodzenie kościoła skierowują. Pod tym względem sytuacja jest groźniejsza, niż za czasów, kiedy kościołem wstrząsały herezje; walki dogmatyczne świadczyły o żywym zainteresowaniu dla spraw, z religją i kościołem związanych, podczas gdy obecnie zainteresowanie to uległo znacznemu osłabieniu, a zarazem prowadzona jest akcja destrukcyjna przeciwko samym podstawom wiary, a co zatem idzie, i kościoła. Państwa nowoczesne coraz to mniej poświęcają uwagi i środków tak moralnych, jak i materialnych sprawom kościoła i religji. Na wschodzie naszego kontynentu zagrożona jest sama idea religji w swych najżywotniejszych podstawach, i przed światem chrześcijańskim powstaje raz jeszcze, jak w zaraniu naszej ery, wzniosłe zadanie obrony objawionej przez Boga nauki przeciwko najazdowi Jego wrogów, z tą jednakże różnicą, że teraz chodzi o obronę samej zasady religji, niezależnie od jej wcielenia w te lub inne kształty.

O ile w okresie starochrześcijańskim, w warunkach o wiele lżejszych i mniej odpowiedzialnych, niż dzisiejsze, zwierzchnicy hierarchiczni kościoła dążyli, jak widzieliśmy, do czynnego zespolenia wszystkich żywych członków organizmu kościelnego, to w tem większym stopniu wymagają tego warunki dzisiejsze. Okoliczności obecne są tego rodzaju, że zmuszają troskliwą o dobro kościoła hierarchję do budzenia w członkach gminy kościelnej wygasłego zainteresowania sprawami kościoła i kształcenia ich woli i rozumu w kierunku czynnego udziału w życiu kościelnem. Jest to szczególnie potrzebne tam, gdzie sami wierni żądają, by im przywrócono prawa, słusznie im się w myśl dogmatów i kanonów należące, lecz z biegiem historii po większej części utracone. Koniecznością jest liczenie się z psychologją nowoczesnej gminy kościelnej. Powszechnie dziś dążenia społeczeństw do udziału w kształtowaniu form życiowych winny być wykorzystane w kierunku, właściwym zresztą duchowi nauki prawosławnej.

W ostatnich czasach ukazują się prace, mające za zadanie zaprzeczenie lub ograniczenie prawa laików do udziału w życiu kościelnem, w szczególności zaś w administracji kościelnej. Na dowód słuszności swej tezy przytaczają autorowie tych rozpraw fakty naogół prawdziwe, lecz bez związku z okolicznościami, w których miały miejsce. Zwłaszcza jeżeli chodzi o kościół ukraiński, wiadomo, że w jego łonie toczyła się walka o udział w sprawach kościelnych

między społeczeństwem, które prawa tego się domagało, a hierarchją, która się jego przyznaniu sprzeciwiała. Z obu stron walka prowadzona była nie w imię małosłownych ambicji czy też interesów stanowych, lecz w głębokim przekonaniu każdej ze stron, że to, a nie inne stanowisko zgodne jest z interesem kościoła. W zależności od okoliczności miały rację obydwie strony: mieli rację przedstawiciele hierarchji, gdy stawiali opór przesadzonym aspiracjom czynnika świeckiego, mieli ją i ludzie świeccy, gdy dążyli do sparaliżowania działalności oportunistycznych i pod względem konfesjonalnym niepewnych członków wyższej hierarchji. Zadaniem obiektywnego badacza jest zorientowanie się w okolicznościach historycznych i wyjaśnienie istotnej roli zasady soborowości w życiu kościoła danej epoki, po wyeliminowaniu czynników animozji osobistej i interesów klasowych. Jeżeli np. chodzi o wspomniany wyżej gwałtowny atak Wyszeńskiego przeciwko hierarchji, atak, graniczący z głoszeniem sprzecznego z prawosławiem dogmatu, popełnilibyśmy oczywiście zasadniczy błąd metodologiczny, gdybyśmy jego wywody traktować mieli jako wyraz poglądów ówczesnej społeczności kościelnej; w istocie było to tylko poślizgnięcie się tego bezwątpienia szczerze prawosławnego działacza, który tracił panowanie nad sobą, gdy chodziło o dobro kościoła. Do wyników obiektywnych doprowadzić może nie analityczne, na wzór mozaiki, zestawianie tych lub innych faktów, lecz tylko głębsza synteza pod kątem widzenia kompleksu zadań i celów, które w danym okresie miał przed sobą kościół prawosławny.

Niestety, zbyt często się zdarza, że wszelkie uwypuklenie praw społeczności kościelnej zbyt często traktowane jest w ogniu polemiki, jako zamach na autorytet hierarchji, złamanie obowiązku posłuszeństwa i pogwałcenie kanonów, a nawet jako wystąpienie wrogie interesom kościoła. Zbyt często zapomina się przytem, że wierni nie dlatego pragną uzyskania prawa głosu, by naruszyć lub uszczuplić prawa biskupów, lecz jedynie dlatego, by się z nimi jak najściślej zespolić w trosce o dobro kościoła.

Ścisła współpraca hierarchji ze społecznością kościelną jest organiczną potrzebą kościoła, szczególnie dzisiaj, gdy po prawie dwóch tysiącach lat istnienia chrześcijaństwa stosunki między hierarchją a wiernymi — nietylko w wyznaniu prawosławnem — głębokiemu uległy przeobrażeniu. Naturalnym skutkiem okoliczności historycznych pierwszych wieków chrześcijaństwa było powierzenie hierarchji reprezentacji gminy kościelnej we wszystkich dziedzinach działalności publicznej, — lecz i wtedy, jak widzieliśmy, hierarchja tych możliwości bynajmniej nie nadużywała. Nie było

praktycznej potrzeby bezpośredniego udziału czynnika świeckiego w soborach poprostu dlatego, że między biskupem a wiernymi istniał związek tem ściślejszy, że oparty m. i. na fakcie wyboru biskupa przez gminę. W kościele starożytnym obszar diecezji był bardzo niewielki, tak że lud znał zbliska swego pasterza, widział jego w życiu codziennem, przyjmował od niego sakramenty, słuchał jego nauki. Nie było też między wiernymi a biskupami wielkiej różnicy wykształcenia religijnego. Wszyscy się uczyli w tych samych szkołach, studując te same nauki pod kierownictwem tych samych nauczycieli. Nic też dziwnego, że w takich warunkach odpadała potrzeba odrębnej reprezentacji czynnika świeckiego na soborach.

Przeciwnie, nienormalne warunki życia diecezji dzisiejszej nie pozostały bez wpływu na pogłębienie rozłamu między hierarchją (szczególnie wyższą) a wiernymi, konstatowanego w b. Rosji nawet przez szereg biskupów, autorów złożonych synodowi projektów reformy kościelnej (ut supra). W diecezjach o obszarze, sięgającym setek, a nawet tysięcy kilometrów, z milionowemi rzeszami wiernych, nie mogło już być mowy o bezpośredniem obcowaniu między pasterzem a owieczkami. Mające na celu nawiązanie tej łączności wizytacje diecezjalne odbywają się w blasku „удивляющей народъ славы“, według wyrażenia *Reglamentu Duchownego*. Diecezja biskupa swego zna tylko, jako gdzieś w oddaleniu urzędującego administratora, który ponadto po upływie pewnego, najczęściej niezbyt długiego czasu zostanie przeniesiony do innej diecezji. Nic też dziwnego, że w takich warunkach powstaje między hierarchją a wiernymi rozłam, pogłębiany przez nieufność ze strony nietylko czynnika świeckiego, lecz i wyższego kleru. Jak daleko zaprowadzić może ta niechęć do wszystkiego, co świeckie, świadczy cytowana wyżej opinja jednego z arcypasterzy rosyjskich, który posunął się aż do porównania z „katorżnikami“ należącej do kościoła inteligencji¹⁾. To też wysuwanie tezy, jakoby biskup w obecnych warunkach utrzymuje bezpośrednią łączność ze swemi owieczkami i może je należycie reprezentować, świadczy o nieliczeniu się z ży-

¹⁾ „Одни епископы безъ участія духовенства епархіи не могутъ быть на соборѣ выразителями общественнаго сознанія, устами своей вѣрующей паствы. Они по причинѣ обширности своихъ епархіи и многочисленности пасомыхъ, поставлены въ невозможность близко знать свою паству и даже подвѣдомственное имъ духовенство, не имѣють по той же причинѣ тѣсной связи со своею паствою. Поэтому они не могутъ быть сами по себѣ выразителями голоса своихъ паствъ“ (Отъ зъ вы, cz. I, Nr. 24, str. 521). „При необычайной обширности епархіи и большомъ числѣ ихъ населенія, — пише инну бискуп — не было въ древней Руси, нѣтъ и въ современной Россіи непосредственно близкихъ отношеній архіереевъ къ ихъ паствѣ и духовенству, вслѣдствіе чего они были и по днесь являются не столько архипастырями, сколько высшими начальниками, окружными чиновниками“ (Отъ зъ вы, cz. II, Nr. 51, str. 52).

ciem rzeczywistem i kurczowem chwyтaniu się faktów minionych, które oddawna są już tylko przeżytkiem.

Nowe formy otaczającego nas życia wołają wielkim głosem o uwzględnienie ich swoistej istoty, o uprzytomnienie sobie złowrogich dróg, któremi kroczy dzisiejsza ludzkość, i rosnących w związku z tem w społeczeństwach całego świata destrukcyjnych nastrojów w stosunku do wszystkich jego wartości, nie wyłączając i kościoła. Sparaliżowanie tych nastrojów nie da się osiągnąć inaczej, jak tylko przez związanie społeczeństwa z kościołem, drogą pogłębiania, a nawet, gdzie trzeba, budzenia w niem zainteresowania dla spraw kościelnych. Droga do tego prowadzi przez organizację kościoła i jego czynności na zasadach 1) soborowości i 2) działalności kościelno-społecznej¹⁾. Oznacza to, że i w nowych warunkach niema bardziej odpowiedniego leku na niedomagania kościoła, niż starochrześcijańska, tyle razy wypróbowana zasada soborowości.

¹⁾ „Всѣми чувствуется, что наша церковная жизнь шла и идет не такъ, какъ слѣдовало идти. Главную причину этого печальнаго явления нельзя не видѣть въ томъ, что изъ церковной жизни было устранено начало соборности и замѣнено началомъ бюрократическихъ, бумажно-канцелярскимъ, погасившимъ живой духъ въ церкви. Если омертвѣніе церковной жизни объясняется уклоненіемъ отъ начала соборности къ началу бюрократическому, то спасеніе должно заключаться въ возвращеніи къ началу соборности. Только возстановленіе начертаннаго канонами строя церковнаго самоуправленія можетъ обезпечить церкви правильную жизнь“ (biskup ryski i mitawski Agatangelos). „Только соборное начало, проведенное черезъ всѣ единицы церковнаго общенія, способно устансвить правильныя основы церковной жизни, дать церкви нашей завѣщанную и охраняемую канонами свободу и призвать къ живому общенію въ вѣрѣ и любви Христовой всѣхъ членовъ ея, какъ членовъ живого тѣла Христова“ (biskup orłowski Kyrjon).

SPIS RZECZY.

	Str.
Uwagi wstępne	5
TEORJA USTROJU KOŚCIELNEGO	9
Jedność kościoła chrześcijańskiego	11
Soborowość kościoła	18
Określenie soborowości	18
Dogmatyczne podstawy soborowości	23
Hierarchja a czynnik świecki	28
Formy soborowości	36
Sobór.	
Pojęcie soboru. — Źródło konstytucji soborowej. — Skład soborów. — Udział biskupów w soborach. — Obecność na soborach kleru i laików. — Głos hierarchji i laików na soborach. — Recepcja uchwał soborowych	36
Bractwa	70
Prawo wyborcze społeczności kościelnej	
Zasada wyboru w kościele. — Praktyka wyborcza w dobie starochrześcijańskiej i bizantyńskiej. — Praktyka wyborcza w innych prawosławnych kościołach. — 13-ty kanon soboru laodycejskiego	89
Historyczny rzut oka na rozwój zasady soborowości	90
Przesłanki ewolucji ustroju kościelnego	103
Niezmienność prawosławnej nauki dogmatycznej	103
Zmienność kanonów kościelnych	110
Zasada narodowościowa w życiu kościoła	121
PODSTAWY AUTOKEFALICZNOŚCI	133
Kanoniczne podstawy autokefaliczności	135
Państwowo-prawne podstawy autokefaliczności	149
Historyczne podstawy autokefaliczności	159
SCHEMAT USTROJU AUTOKEFALICZNEGO	163
Międzykościelna konstrukcja autokefalji	165
Różnice ustrojowe w kościołach różnych wyznań	165
Konstrukcja soborowego ustroju w kościele prawosławnym	166
Treść i warunki autokefalji	168
Teorja pentarchji	169

	Str.
Konstytucja ustroju autokefalicznego	172
Uwagi wstępne	172
Autokefaliczny kościół krajowy	173
Organizacja centralna kościoła autokefalicznego	175
Sobór krajowy. — Głowa kościoła. — Synod. — Sobór biskupów. — Instytucje społeczno-kościelne	187
Ustrój diecezjalny kościoła autokefalicznego	188
Diecezja. — Biskup diecezjalny. — Sobór diecezjalny. — Rada diecezjalna. — Dziekanaty. — Parafja.	206
Zakończenie.	210

ALEKSANDRE ŁOTOCKI
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE VARSOVIE.

L'AUTOCÉPHALIE

PRINCIPES DE L'AUTOCÉPHALIE

TABLE DES MATIÈRES

	Page
Avant-propos	5
LE DOGME DE L'ORGANISATION DE L'ÉGLISE	9
L'unité de l'Église	11
Le régime des conciles	18
Définition	18
Bases dogmatiques des conciles	23
L'hierarchie et l'élément laïque	28
Les aspects du régime des conciles	36
Conciles.	
Définition du concile. — Sources de la constitution des conciles.	
— Composition des conciles. — Participation des évêques aux conciles. — Présence du clergé et des personnes laïques. — La voix de l'hierarchie et de l'élément laïque aux conciles. — Réception des décisions du concile	36
Confréries	70
Droit électoral de la communauté religieuse	
Le principe d'élection. — Les usages électoraux dans les premiers siècles de l'ère chrétienne et dans l'église byzantine. — Usages électoraux dans les autres églises orthodoxes. — Le 13-me canon du concile de Laodicée	76
Évolution historique de l'idée des conciles	90
Les prémisses de l'évolution du régime ecclésiastique	103
Invariabilité des dogmes orthodoxes	103
Variabilité du droit canon	110
Rôle de la nation dans la vie de l'Église	121
LES BASES DE L'AUTOCÉPHALIE	133
Droit canon	135
Droit public	149
Bases historiques	158
LE SYSTÈME DE L'AUTOCÉPHALIE	163
Construction interecclésiastique de l'autocéphalie	165
Différences confessionnelles	165
Construction orthodoxe du régime des conciles	166

	Page
Définition de l'autocéphalie	168
La „pentarchie“	169
La constitution autocéphale	172
Remarques générales	172
L'église autocéphale nationale	173
Régime central de l'église nationale	175
Le concile national. — Le chef de l'église nationale. — Le synode. — Le concile épiscopal. — Le concile laïque	187
Régime diocésain de l'église nationale	
Le diocèse. — L'évêque diocésain. — Le concile diocésain. — Le conseil diocésain. — Les décanats. — La paroisse.	206
Conclusion.	210



6339/32

**POLSKIE TOWARZYSTWO DLA BADAŃ
EUROPY WSCHODNIEJ I BLISKIEGO WSCHODU**

ogłosiło z zakresu autokefalji prawosławnej, prócz książki niniejszej,
prace następujące:

Dr. Jerzy Stefan Langrod: O autokefalji prawosławnej w Polsce. Cena 7 zł.

Michał Zyzyn: Autokefalja i zasady jej zastosowania.
Cena 5,50 zł.

Poza tem są w przygotowaniu:

Tom zbiorowy, poświęcony Dostojewskiemu.

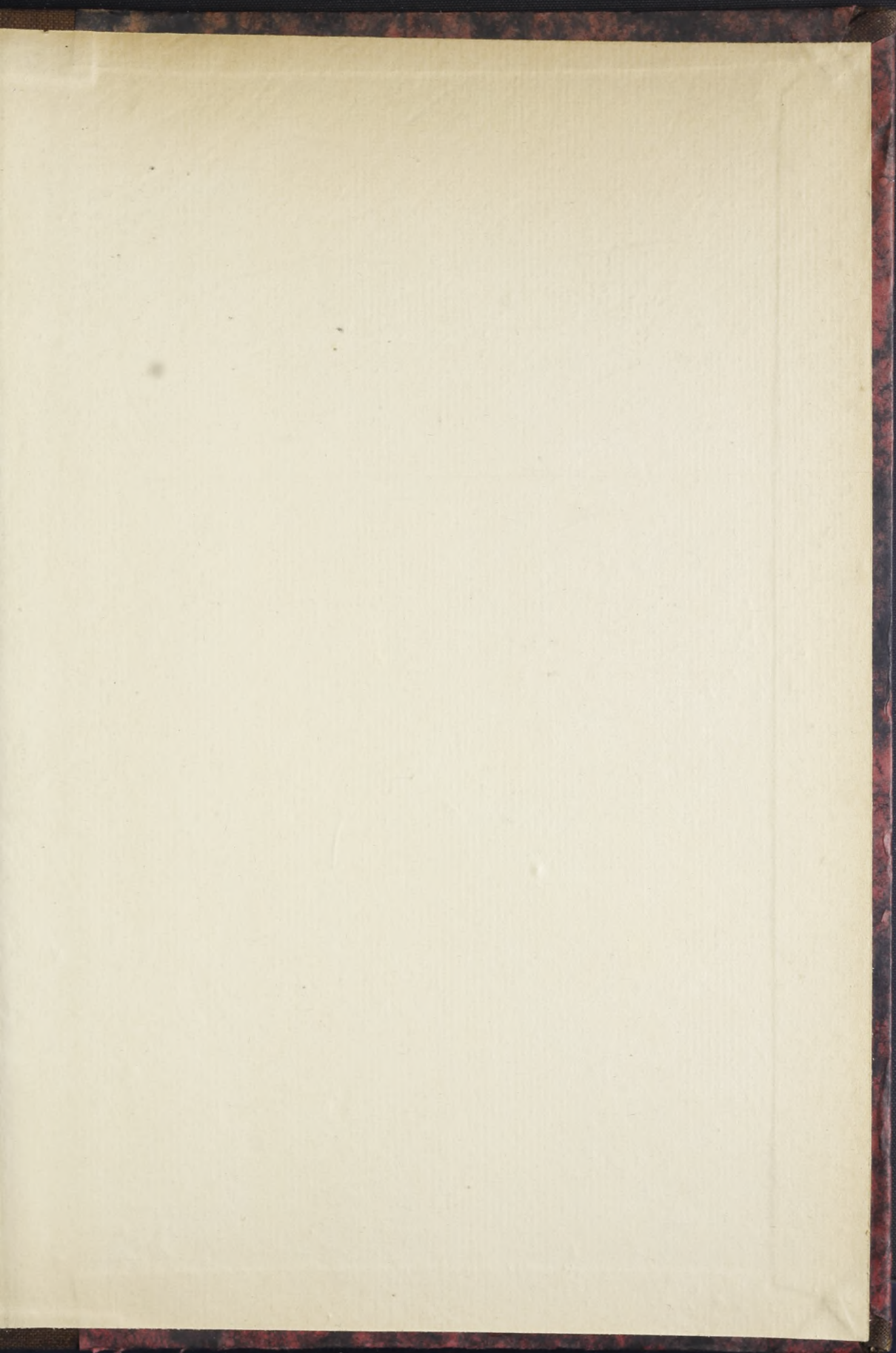
Studjum prof. Uniwersytetu Jagiellońskiego dr. Wacława
Lednickiego o Gribojedowie.

K. Srokowski: „Piatiletka“.

Prof. Henri Grégoire: „L'épopée byzantine et l'épopée arabe“.

6339

L 9 SRP. 1932





BN

BIBLIOTEKA
NARODOWA

558273