

Каноническое право протоиерей Владислав Цыпин

Настоящее издание представляет собой фундаментальный труд по церковному каноническому праву Русской Православной Церкви от его истоков – римского и ветхозаветного права, правил Вселенских и отечественных Соборов – и до Устава Русской Православной Церкви настоящего времени, а также каноническое право Католической и Протестантских Церквей. Книга содержит также разделы об основных принципах взаимоотношений Русской Церкви с Российским государством и инославными Церквями.

Предлагаемое издание предназначено для священнослужителей, студентов богословских учебных заведений, для юристов и будет интересна широкому кругу православных читателей.

1. Введение

1. Церковь и право

1.1. Богочеловеческая природа Церкви.

Являя собой Царство Небесное на земле и имея богочеловеческую природу, Церковь Христова отличается от всех иных человеческих обществ, в том числе и религиозных.

Церковь – это Божественное учреждение, в котором Святой Дух подает людям благодатные силы для духовного возрождения, спасения и обожения. Церковь Христова – это Царство *не от мира сего* (Ин. 18:36), в то же время это – Царство, видимо явленное в сем мире. С человеческой стороны она представляет собой, по авторитетному определению из Катехизиса святителя Филарета, «общество человек, соединенных православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами»¹.

В самом Священном Писании слово «церковь» употребляется: 1) для указания на ее неземную природу: дом Божий, *который есть Церковь Бога живаго, столп и утверждение истины* (1Тим 3:15), Тело Христово, *которое есть Церковь* (Кол 1:24); и 2) для обозначения ее как человеческого общества: говоря о том, что согрешившего брата надо сначала обличить наедине, а если не послушается, то перед свидетелями, затем Господь добавил: *Если же не послушает их, скажи церкви; а если и церковь не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь* (Мф 18:17).

Характерно, что сама этимология слова «церковь» на разных языках проливает свет на оба эти начала – Божественное и человеческое – в природе Церкви. Понятие «церковь» ведет происхождение от двух греческих слов: на славянских и германских языках («црква» – по-сербски, Kirche – по-немецки, church – по-английски) слово «церковь» восходит к греческому словосочетанию *κύριακη οἴκου* (дом Господень), а по-латыни и в языках романских (*ecclesia, l'église, chiesa*) происходит от греческого слова *ἐκκλησία*, которое обозначает народное собрание – высший орган власти в греческих полисах.

Как Тело Христово Церковь бесконечно превосходит все земное и никаким земным законам не подлежит, но как человеческое общество она подчиняется общим условиям земного порядка: в частности, вступает в те или иные отношения с государствами и другими общественными образованиями. Уже одно это обстоятельство вводит ее в область права. Однако область права касается не только статуса Церкви в государстве и ее отношений с другими общественными образованиями. Она охватывает и внутрицерковную жизнь, устройство Церкви, взаимоотношения между

церковными общинами и институтами, а также между отдельными членами Церкви.

Создатель и Глава Церкви дал ей Свой закон: правило веры и правило жизни по вере, то есть догматы веры и нравственный закон, а вместе с тем Он дал и закон, которым устанавливаются отношения между отдельными частями ее живого организма. Свои основные законы Церковь получила от Самого Христа, другие законы она издавала сама, властью, которую Он вручил ей.

Церковная жизнь многогранна, она включает в себя, в частности, совершение богослужений, келейную молитвенную практику ее чад, научно-богословскую деятельность, но не эти сферы церковной жизни составляют главный объект правового регулирования. Церковное право относится по преимуществу к взаимоотношениям между христианами и христианскими общинами, к структуре Вселенской Церкви, к обязанностям и правам членов Церкви, к статусу церковных учреждений. Нормы и правила, регулирующие как внутреннюю жизнь Церкви, в ее общинно-институциональном аспекте, так и ее отношения с другими общественными союзами религиозного или политического характера, в особенности с государствами, и составляют церковное право. Этими нормами, правилами, законами Церковь оберегает свой богозданный строй.

1.2.Право.

Чтобы точнее определить область церковного права, необходим хотя бы краткий экскурс в теорию права, необходимо пояснить значение самого понятия «право». Философия права и юридическая наука в целом знает много разноречивых определений этого термина. Такая разноголосица обусловлена существованием разных теорий права. Поскольку понятие «право» – предельно широкое и ключевое в юридической науке, то характер правовой теории зависит от того или иного его определения.

Одно из этих определений не лишено и известного церковного авторитета. Имеется в виду классическое римское определение, вошедшее в Дигесты и заимствованное оттуда в византийские законодательные сборники: «Василики» («Базилики») и «Прохирон» (9 в.), а также в канонический сборник – «Алфавитную синтагму» иеромонаха Матфея Властаря (1335). Оно сформулировано так: «Право есть творчество в области доброго и равного». Выражено это, конечно, не на языке современной науки или философии, тем не менее данное определение отличается изрядной логической ясностью и достаточной однозначностью. Область права отделяется им от науки и искусства: подразумевается, что наука – это творчество в области истинного, а искусство – в области прекрасного. Указанием же на «равное» право отмежевывается и от морали, которая, тоже будучи творчеством в области доброго, не ограничена требованием равенства.

Понятия равенства, справедливости, эквивалентности позволяют провести отчетливую границу между правом и моралью. Недаром в древности эмблемой права служили весы – инструмент, предназначенный для измерения тяжести предметов через установление равновесия.

При всей своей классической ясности, лапидарное римское определение, конечно, слишком абстрактно. Философия нового времени, 17–20 вв., дает более содержательные, хотя и, как правило, более узкие, односторонние определения права. Классик философии права нового времени Гуго Гроций, автор книги «О праве войны и мира» (1625), основой права считал идею справедливости. «Право, – писал он, – означает не что иное, как то, что справедливо, при этом преимущественно в отрицательном, а не в утвердительном смысле, так как право есть то, что не противоречит справедливости»². Гроций вслед за Аристотелем разделял право на естественное и волеустановительное. Естественное право он

определял, как предписание здравого смысла, а волеустановительное право он, в свою очередь, разделял на Божественное и человеческое, частным видом которого считал государственное право. В основе правовой теории Т. Гоббса лежит противопоставление естественного и положительного права: «Право, – писал он, – есть свобода... которую оставляет нам гражданский закон. Гражданский же закон есть обязательство и отнимает у нас ту свободу, которую предоставляет нам естественное право»³. Естественное право без гражданского закона, по Гоббсу, создает ситуацию войны всех против всех. Гоббс обосновал договорную природу государства, которое, обладая высшей и абсолютной властью на определенной территории, выводит общество из состояния всеобщей войны. При этом свобода суверена, носителя абсолютной власти, носит надзаконный характер, ибо сам суверен должен быть изъят из подчинения закону.

Гоббс оказал глубокое влияние на французских просветителей 18 столетия, в том числе и на самого оригинального среди них – Жан-Жака Руссо, автора трактата, который так и назван «Общественный договор», но в отличие от Гоббса, который считал общественные договоры уже заключенными и подлежащими неукоснительному исполнению в рамках монархического государства, Руссо настаивал на пересмотре прежних договоров, утверждая, что вся полнота власти всегда принадлежит народу и народ, как подлинный суверен, может вернуть себе отнятую у него власть. Для осуществления единства народной воли в делах государственного правления народ, во-первых, не должен передавать своих полномочий своим представителям – тем самым безусловно отвергался принцип представительной демократии, а во-вторых, беспощадно подавлять всех, кто дерзает противодействовать или даже только противоречить воле народа-правителя. Так, Руссо имеет все основания почитаться идейным отцом политического тоталитаризма. Начиная свои рассуждения с апологии свободы как высшей ценности, он затем как софист и демагог, но в то же время в строгом соответствии с закономерностями реальной революционной политики, подменяет ее равенством и почти буквально произносит лозунг великой революции «свобода или смерть» в той его интерпретации, которая принадлежит Достоевскому.

В философии права 18 столетия преобладало формальное направление. Право определялось как средство разграничения воли отдельных лиц. Как отмечал русский юрист 19 в. Н. М. Коркунов, «полного, законченного развития эта теория достигла... в учениях

Томазия, Канта и Фихте, резко отделивших право от нравственности и придавших праву чисто формальный характер. В праве видели внешний порядок человеческих отношений. Функцией права признавалось отмежевание каждому индивиду неприкосновенной сферы, где бы свободно могла проявляться его воля»⁴. Крупный немецкий юрист 19 в. Иеринг в противоположность формальному направлению юридической науки функцию права видел не в ограничении воли, а в охране интересов индивидов.

Н. М. Коркунов вводит в это определение существенную поправку, рассматривая право, как средство не охраны, а разграничения интересов. В известном смысле продолжая традицию формальной школы, религиозный философ князь Е. Н. Трубецкой дает такое определение: «Право есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой»⁵.

Немецкий теоретик права Ф. Савиньи в своей «Системе современного римского права» (1815–1847) дал возможно самое глубокое в европейской юридической науке 19 столетия определение сущности и генезиса права: «Если мы отвлечем право от всякого особенного содержания, – писал он, – то получим как общее существо всякого права нормирование определенным образом совместной жизни многих. Но случайный агрегат неопределенного множества людей есть представление произвольное, лишенное всякой реальности. А если бы и действительно имелся такой агрегат, то он был бы не способен, конечно, произвести право. В действительности же везде, где люди живут вместе, мы видим, что они образуют одно духовное Целое, и это единство их проявляется и укрепляется в употреблении одного общего языка. В этом единстве духовном и коренится право, так как в общем все проникающем народном духе представляется сила, способная удовлетворить потребности в урегулировании совместной жизни людей. Но говоря о народе как о целом, мы должны иметь в виду не одних лишь наличных членов его: духовное единство соединяет также и сменяющие друг друга поколения, настоящее с прошлым. Право сохраняется в народе силой предания, обусловленной не внезапной, а совершенно постепенной, незаметной сменой поколений»⁶.

По мысли ученика Савиньи Г. Пухты, «право развивается из народного духа, как растение из зерна»⁷. Свои воззрения на происхождение права Г. Пухта изложил в монографии «Обычное право». «В Священном Писании, – отмечал он, – происхождение рода человеческого изображается так, что вначале был один человек, затем два: мужчина и женщина, а потом рожденные от них. Первые люди

составляли... с самого начала определенный союз, союз семейный. Первая семья, размножаясь, поделилась на несколько семей и развилась в племя, в народ, который, точно так же размножаясь, поделился на новые племена, ставшие в свой черед народами... Важно в этом, что мы, таким образом, не находим ни одного момента, когда бы люди жили, не составляя какого-либо органического целого. Народное единство основывается на единстве духовного родства. Но одного родства недостаточно для образования народа, иначе был бы один народ. Обособление одного народа от другого определяется их территориальным обособлением, причем к естественному единству приходит и другое, выражающееся в политической организации, чрез что народ становится государством. Государство не есть естественный союз. Оно образуется волей: государственный строй есть выражение общей воли о том, что составляет существо государства. Эта общая воля не могла, однако, непосредственно и первоначально иметь никакого другого источника, как естественное согласие, единомыслие»⁸.

В юридической науке 20 в. сложилось несколько школ: социологическая, психологическая, феноменологическая, нормативная. Крупнейший нормативист Г. Кельзен, опираясь на неокантианскую философию, развивал «чистую» теорию права, отрицая его обусловленность какими бы то ни было внешними по отношению к праву факторами. Государство он рассматривал как персонификацию правопорядка. Полемизируя против теории естественного права, Кельзен являлся апологетом позитивного права.

В России в эпоху безраздельной монополии марксизма в сфере гуманитарных наук советские теоретики права выводили право из классовой борьбы и интерпретировали его как возведенную в закон волю господствующего класса. Сам феномен права при этом рассматривался как явление вторичное по отношению к государству, а право определялось как совокупность установленных или санкционированных государством общеобязательных правил поведения, соблюдение которых обеспечивается мерами государственного воздействия. В такой системе взглядов за рамки права выводятся обычное право народов, находящихся на догосударственной, патриархальной стадии развития цивилизации, корпоративное право и право церковное. Но, несомненно, подобный подход к феномену права и политически предвзят, и теоретически узок.

Правовой нигилизм, стремление в области теории сузить понятие права, а в сфере социальной практики преодолеть право, вытеснить его, упразднить его как одно из непеременимых условий существования человека в мире свойственны не только безрелигиозным социально-утопическим,

анархическим, антиэтатическим идеологиям, но также и некоторым системам идей, имеющих религиозную основу и соприкосновенных с христианством или даже помещающих себя внутри христианской традиции. Отрицание позитивной ценности права свойственно было многим еретическим и сектантским движениям, в частности в древности – гностикам, монтанистам, павликианам, в средневековье – вальденсам, анабаптистам, а отчасти и всей вообще ранней Реформации, в новое время – толстовству. В основе антиномистских, антиэтатических идей не только религиозного квазихристианского сектантства, но и секулярного анархизма нетрудно увидеть манихейскую и хилиастическую закваску.

Труднейшим для философии права является вопрос о разграничении морали и права, в том случае, конечно, если существование права не ставить в обязательную зависимость от существования и функционирования государства.

Мудрая притча Спасителя о работниках в винограднике на живом примере помогает безошибочно различать мораль и право. Работнику, пришедшему около 11-го часа, хозяин дома заплатил столько же, сколько и тем, кто *перенес тягость дня и зной*. Проработавшие целый день остались недовольны и стали роптать на хозяина, а он ответил одному из них: *Друг! Я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и поиди; я же хочу дать этому последнему [то же], что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? Или глаз твой завистлив оттого, что я добр? (Мф. 20:1–15)*.

Справедливость была соблюдена по отношению ко всем работникам, никто из них не получил меньше условленной платы – динария, но по отношению к пришедшим около 11-го часа хозяин проявил любовь, которая относится уже к области нравственности, а не права. Завистливый же работник пытался, не имея на то основания, из щедрости хозяина сделать правовую норму, надеялся на то, что и ему, как пришедшему в 11-м часу, будет заплачено по динарию за час работы, а не динарий за целый день, как было условлено, и упрекал хозяина за то, что тот не обнаружил равной щедрости ко всем работникам. Завистливый работник из евангельской притчи обнаружил очевидное неумение отличать право от морали.

Право имеет по преимуществу общественный характер, в то время как мораль, тоже не лишенная общественного содержания, носит все-таки в основном личностный характер. Право, согласно древней аксиоме, существует везде, где есть общество (*ubi societas, ibi jus est*). Важное отличие права от морали заключается также в том, что в его компетенцию

входят главным образом внешние действия, поступки людей, а не их внутренние мотивы, и, наконец, правовым нормам свойствен обязательный и даже принудительный характер, обеспечиваемый применением санкций к нарушителям этих норм. Русский философ В. С. Соловьев писал: «Право есть низший предел, некоторый минимум нравственности, для всех обязательный»⁹. Задача права, считал он, «не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он до времени не превратился в ад»¹⁰.

«Право, – в соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», принятыми Архиерейским Собором 2000 г., – призвано быть проявлением единого Божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем всякая система права, создаваемая человеческим сообществом, являясь продуктом исторического развития, несет на себе печать ограниченности и несовершенства» (4, 2).

Задачей права является регулирование взаимоотношений между людьми путем установления равно обязательных для всех, на кого распространяются те или иные нормы права, правил поведения. Право предусматривает также в случае необходимости принятие мер для принуждения к тому, чтобы правилам подчинялись все, к кому они имеют отношение. «Предусматриваемые законодателем санкции для восстановления попорченного правопорядка – говорится в «Основах социальной концепции», – делают закон надежной скрепой общества до тех пор, пока, как это многократно случалось в истории, не опрокидывается вся система действующего права. Впрочем, без права никакое человеческое общество существовать не может, а потому на месте разрушенного правопорядка всегда возникает новая законодательная система» (4, 2).

Таким образом, право, с одной стороны, необходимый элемент человеческого существования, возникновение и развитие которого лишено Божественной санкции, но, с другой – само существование права, во-первых, является симптомом неблагополучия, ибо «праведнику закон не лежит», и, если бы все человеческое общество состояло из безгрешных праведников, не было бы никакой почвы для существования права, а во-вторых, само право, вырабатываемое в процессе истории, не без Божия благословения, но самостоятельным творчеством самих человеческих сообществ, не может быть лишено изъянов как всякий вообще продукт человеческой деятельности.

Антропологическая причина этой двойственности права очевидна.

Она коренится в падшести человека. Право, равно как и государство, как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где человек нуждается в ограждении от опасных проявлений греховности и своей собственной, и своих ближних, угрожающей самим основам его существования, благословляется Богом. В то же время необходимость права не вытекает непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и господства греха в мире. Грехопадение прародителей, исказившее первозданную природу человека, его разум, его волю, не позволяет падшему человеку принять полноту всеовершенного Божественного закона, но и закон, создаваемый несовершенным человечеством и несущий поэтому в себе печать несовершенства, подлежит, согласно Божественной воле, исполнению не за страх, а за совесть. Именно поэтому анархия – отсутствие в обществе государства и правопорядка и всякое стремление к разрушению правопорядка, к отмене права – противоречит учению Церкви, противоречит заповедям Божиим.

Законодательство христианских государств, в том числе и прежде всего Римской империи, после издания Миланского эдикта, усваивая право языческой эпохи, подвергало его ревизии, удалив те его нормы, которые стоят в прямом противоречии с Божественным законом, но вовсе не ставило перед собой утопической задачи – создать правовую систему, основанную исключительно на Евангелии. Несостоятельность попыток построить на евангельских заповедях гражданское или уголовное право совершенно очевидна, ибо для этого потребовалось бы воцерковление полноты жизни и такая полная победа над грехом, которая мыслима лишь в эсхатологической перспективе, когда, конечно же, отпадет нужда в уголовном и всяком ином праве.

Нагорная проповедь не может стать основой права даже и в христианском государстве, но евангельское учение не может и не влиять благотворно на юридическую систему государства, которое преклоняет свою выю перед учением Христа. Тем более очевидно влияние евангельского учения на правосознание христианского общества. Так, всякая правовая система основана на взаимосвязи прав и обязанностей, но христианское и нехристианское правосознание по-разному расставляет акценты в этой дихотомии. Для христианина обязанность, долг стоит во главе угла, в правах он нуждается постольку, поскольку они служат обеспечением для исполнения долга. «Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к подобию Божию (4, 7), исполнить

свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами», – провозглашают «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Между тем по мере секуляризации общества, его удаления от христианских начал главный акцент стал делаться на неотчуждаемых правах индивида вне его связи с Богом и без учета его поврежденной грехом природы, нуждающейся в исцелении.

1.3.Применимость правовых норм к жизни Церкви.

Есть ли у нас основания распространять признаки права (его общественно-институциональный характер, опору на санкции, а также лежащий в основе его принцип справедливости) на право церковное; применимы ли правовые категории к жизни Церкви? Иными словами, возникает вопрос о правовом характере канонического права. Противники такого подхода, рассматривающего церковное право, как особый вид права, отрицают юридический характер церковноправовых норм, прибегая к следующим аргументам.

Хотя с человеческой стороны Церковь – также один из общественных союзов, однако это союз совершенно особого рода, природа и цель которого не замыкаются земным горизонтом. В сферу права не входят внутренние мотивы человеческих поступков, – а разве не учил нас Господь судить себя не по одним делам нашим, но и самые греховные побуждения, греховные мысли и чувства вменять себе наравне с делами: *всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем (Мф. 5:28)*. И наконец, разве в Церкви, созданной Тем, Кто *трости надломленной не переломит, и льна, курящегося не угасит (Ис. 42:3)*, – есть место санкциям, принуждению?

И в древности, и в наши дни эти вопросы сектантски мыслящих богословов – от гностиков, монтанистов, павликиан, средневековых вальденсов, немецких реформаторов вроде Агриколы до новейших протестантских ученых: Хирша, Элерта, Альтхауза – приводили к поспешным антиномистским выводам.

Более того, влияние антиномистских идей можно обнаружить и в трудах некоторых православных авторов. Оно очевидным образом присутствует в построениях ранних славянофилов, у К. С. Аксакова и А. С. Хомякова, которые самую серьезную причину отпадения Западной Церкви от Православия увидели в ее рационализме и усвоенном ею римском юрицизме. На первый приблизительный взгляд такое объяснение генезиса католицизма может показаться убедительным: высокоразвитая юридическая культура античного Рима, который в отличие от греческого мира не имел вкуса ни к физике, ни к метафизике, а также чрезвычайно тщательно разработанное каноническое право Римско-Католической церкви с интенсивным вторжением правовых конструкций в область католического нравственного богословия представляются солидными аргументами, подтверждающими хомяковскую этиологию католицизма,

но если посмотреть на событие 1054 г. и его исторический фон более пристально, то окажется, что славянофильская концепция отпадения Рима построена на зыбком основании.

Любая попытка вывести Filioque из явлений, внешних по отношению к имманентной богословской логике, оказывается натянутой и искусственной, что же касается гипертрофии примата епископа Рима, развившейся в папский абсолютизм, то римский юризм тут совсем ни при чем. Римской империей, построенной на филигранно разработанном римском праве в эпоху, когда притязания пап на вселенскую юрисдикцию осложняли взаимоотношения между кафедрами ветхого и нового Рима, что в конце концов и вылилось в разрыв общения между ними, была империя со столицей не на Тибре, а на Босфоре, в Новом Риме – Константинополе, в то время как Древний Рим оставался островком римской цивилизации, сущностно идентичным с Новым Римом, даже несмотря на некоторую эллинизацию империи при Ираклии, окруженным стихией германского варварства. Эпоха, в которую обозначилась и потом расширялась трещина между Восточной и Западной Церквами, приведшая в конце концов к схизме, – была эпохой провала римского права как раз на Западе, где его потеснило право германских народов, в своих основных началах имевшее большее родство с обычным правом славян, чем с римским правом, хотя славянофилы видели как раз в славянской ментальности некий залог приверженности славянских народов аутентичному христианству – Православию. И если уж позволительны объяснения церковно-исторических событий народной психологией, то в самом акте разрыва 1054 г. с западной стороны весьма определенно проявился германский, а не только латинский фактор, – имена кардинала Гумберта и потом Гильдебранда (папы Григория VII) говорят сами за себя.

Да и, по существу дела, притязания пап на вселенскую юрисдикцию не имели под собой никаких солидных канонических и юридических оснований, а были скорее их игнорированием и попранием и потому иллюстрируют вовсе не торжество юризма, а скорее нечто противоположное. Во всяком случае, со стороны Восточной Церкви полемика против этих притязаний велась на языке каноническом, и, следовательно, юридическом. А к такому аргументу, что все эти притязания лежат в сфере юризма и потому неосновательны и ложны в самой своей основе, во времена патриархов Фотия и Михаила Керуллария, разумеется, не прибегали.

Скептическое отношение к ценности права характеризует и взгляды известного русского богослова и канониста 20 столетия протопресвитера

Николая Афанасьева. С одной стороны, не желая игнорировать реальные условия человеческого существования, он признает, что «право является необходимой основой эмпирической жизни», что оно «есть высшее достижение человечества на путях его исторической жизни»¹¹, что Церковь «признает право как самый важный фактор общественно-государственной жизни, в которой Церковь пребывает»¹², но, давая крайне негативную оценку последствий того, что он называет «проникновением права в церковную жизнь», протопресвитер Николай Афанасьев не удерживается и от таких характеристик: «С Константина Великого Церковь получила мир, которого она жаждала и который был ей необходим, но он повлек за собой помимо ее воли преклонение под чужое ярмо, – ярмо римского кесаря и римского закона. Произошло то, чего боялся апостол Павел, – смешение света и тьмы и участие верных с неверными»¹³, и в подкрепление этих своих мыслей он цитирует апостола: *Какое согласие между Христом и Велиаром? Что общего у света со тьмою? Какое соучастие верного с неверными? (2Кор 6:14–15)*. В контексте этой цитаты мысль богослова о совершенной чуждости правовых начал Церкви приводит к тому, что образы «Велиара», «тьмы» и «чужого ярма» как раз и служат у него прояснению сущности такого феномена, как «право», в перспективе христианской истории. Если же признаваемый за необходимый элемент «эмпирической жизни» по сущности своей признается принадлежащим к области «тьмы» и к царству «Велиара», то в чем принципиальное отличие этих идей от тех, которые мы обыкновенно связываем с манихейским дуализмом?

Между тем совершенно бесспорно, что сама Церковь по-иному оценила значение права и выразила принципиально иное отношение к его совместимости с основными началами христианства, что признает и протопресвитер Николай Афанасьев, но в чем он, однако, видит грандиозную катастрофу для Церкви. Церковь возблагодарила Бога за дарование ей благочестивого царя.

Вот характерные отрывки из богослужения, посвященного равноапостольному Константину: «Первый повинул еси багряницу, приснопомнимый царю, волею Христу», «Первый царь во христианах, от Бога, Константине, скиптр восприял еси: тебе бо явися в земли крыемо спасительное знамение, имже и языки вся покорил еси под ноги римлян, оружие неборимое имея, Животворящий Крест». Мысли, заключенные в цитируемых церковных песнопениях, предельно далеки от скорби по поводу «преклонения под чужое ярмо, – ярмо римского кесаря и римского закона»¹⁴. А протопресвитер Николай Афанасьев такое отношение

церковного сознания к обращению св. Константина комментирует следующим образом: «Факт обращения в христианство кесаря всецело заполнил христианское сознание. Оно не заметило, замороженное этим фактом, что Римская империя осталась той же, какой она была, когда преследовала Церковь, не говоря уже о том, что империя Константина в моральном и духовном отношении была гораздо ниже империи Траяна или Марка Аврелия»¹⁵. Сказано, как кажется, даже сильнее, чем в свое время сказал Донат: «Какое дело императору до Церкви?».

Христианская империя при Константине и его преемниках, конечно, не «осталась такой же, какой она была, когда преследовала Церковь», но и преемство христианского Рима по отношению к Риму языческому, в том числе и правовое преемство, является бесспорным фактом. Так, в «Codex juris civilis» святого императора Юстиниана вошли императорские законы начиная от Адриана (117), и все они составили часть действующего права уже христианской Римской империи. При этом особенно важно подчеркнуть, что это римское законодательство, в том числе и времен императоров-язычников, было адаптировано Церковью, отдельные положения его вошли в авторитетные сборники церковного права.

Последовательные антиномисты утверждают, что между понятием права и христианской Церковью лежит внутреннее противоречие, что право и Церковь несовместимы, что «церковное право» – это нонсенс, *contradictio in adjecto* (противоречие в определении – *лат.*), ибо новозаветная благодать исключает не только ветхий, но и всякий вообще закон. Между тем Сам Господь учил нас иному. Он говорил: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить (Мф. 5:17)*. В самом деле, нравственный христианский закон, основанный на любви, является несравненно более важным началом в Церкви, чем право, опирающееся на справедливость. И все-таки правовое начало – это тоже неотъемлемый элемент церковного организма. Взаимные отношения между членами церковного Тела регулируются не только внутренними мотивами людей и нравственными заповедями, но и общеобязательными нормами, нарушение которых влечет за собой применение санкций, именно санкций, хотя и совершенно особого характера, не совпадающих с санкциями, предусматриваемыми государственным правом.

Церковному праву тоже присущ характер принудительности, но меры принуждения, применяемые церковной властью, решительно отличаются от тех, которые применяются государственной властью. Церковь не уполномочена своим Основателем принуждать физически, принуждать

насилием, на что правомерную монополию имеет только государство. Крайняя мера наказания, к которой Церковь вправе прибегнуть, – это исключение из нее, или анафема.

Другой важной особенностью церковных санкций является то, что даже самые тяжкие из них применяются не только ради поддержания церковного порядка, но и, в не меньшей степени, ради духовной пользы самого нарушителя церковных законов. И светское право не пренебрегает целью исправления правонарушителя; оно, однако, не ставит эту цель во главу угла, исходя прежде всего из задачи охраны общественного благополучия. Предусматриваемая уголовными кодексами ряда стран смертная казнь определенно свидетельствует о том, что нравственное исправление преступника не во всех случаях является высшей целью законодательства. Евангелие же учит нас тому, что всякая человеческая душа имеет бесконечную ценность: *Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? (Мф. 16:26)*. Даже такая крайняя церковная кара, как совершенное отлучение от Церкви, или анафема, применяется не только для защиты церковного мира, но равным образом и для того, чтобы побудить самого анафематствованного к раскаянию, чтобы помочь ему «в познание истины прийти».

Существование в Церкви общеобязательных законов, защищенных санкциями, предусмотренными для нарушителей, не противоречит христианской свободе. Хотя то или иное церковное наказание очевидно не всегда вызывает внутреннее согласие того, кто подвергся ему, однако в конечном счете возможность применения церковных законов, в том числе и предусматривающих канонические прещения, опирается на добровольное согласие членов Церкви подчиниться им. Нет и не может быть никакого принуждения к вступлению в Церковь, но коль скоро человек стал членом Церкви, он тем самым взял на себя обязанность подчиниться и Божественным законам, и тем законам и правилам, которые принадлежат к области положительного церковного права, то есть являются продуктом церковного законодательства, осуществляемого в силу власти, вверенной Церкви ее Основателем. Причем подчинение этим законам имеет характер необходимости, – необходимости внешней, поскольку оно гарантировано деятельностью церковных инстанций, обладающих хотя и духовной, но вполне реальной силой, и необходимости внутренней, ибо без подчинения Божественным и церковным законам невозможно улучшить спасение, ради которого человек и становится членом Церкви.

Вопрос о том, совместимы или несовместимы Церковь и право,

допустим для сознания богослова-протестанта, который может позволить себе смотреть на церковное Предание как на историю отступлений от истинного евангельского учения; для нас же, православных, Предание обладает безусловным авторитетом, а оно включает в себя и правила апостолов, Вселенских и Поместных Соборов, и святых отцов. Сомневаться же в правовом, юридическом характере этих правил нет разумных оснований.

1.4. Место церковного права в системе права.

Церковное право занимает в системе права определенное место. Какое именно? В своих ответах на этот вопрос теоретики права значительно расходятся между собой. В Древнем Риме существовало деление права на две ветви: *jus publicum* (публичное право) и *jus privatum* (частное право). В Дигестах сказано: «Изучение права распадается на две части: публичное и частное. Публичное право, которое [относится] к положению Римского государства; частное, которое [относится] к пользе отдельных лиц»¹⁶.

Опираясь на это классическое разделение, многие из правоведов и канонистов либо пытаются отнести церковное право к одному из названных институтов, либо само церковное право разделяют на две отрасли: церковное публичное и церковное частное право. В Риме религия вполне отождествлялась с государственными интересами, поэтому и *jus sacrum* (священное право) в Дигестах совершенно последовательно рассматривается как часть публичного, государственного права: «Публичное право включает в себя святыни (*sacra*), служение жрецов, положение магистратов»¹⁷.

Такую классификацию права восприняли и некоторые христианские канонисты, не только западные, но и русские. Профессор Н. С. Суворов писал: «В церковном праве нет надобности различать публичное и частное право, потому что всё вообще церковное право носит публичный характер»¹⁸. Однако его точку зрения не разделяют другие видные православные канонисты, в частности епископ Никодим (Милаш), профессор А. С. Павлов.

Сложившееся в Константиновскую эпоху сращение церковного права с государственным законодательством представляет собой лишь исторический феномен, который имеет и свое начало, не совпадающее с рождением Церкви, и свой теперь уже очевидный конец. А главное, в этом сращении, в византийских номоканонах, всегда можно отделить каноны *κἀνόνες* от законов *νόμοι*. Церковь – не государственное установление. Христианская вера предназначена для всех, независимо от национальности и государственной принадлежности. Вселенская Церковь не замыкается государственными границами. Поэтому универсальное церковное законодательство не может быть частью государственного законодательства, всегда национального или по меньшей мере территориально ограниченного.

Государственное, публичное право всякого народа является продуктом его истории и потому претерпевает изменения в зависимости от перемен в жизни народа. Церковь, напротив, выводит свое право из Божественного откровения, данного людям навсегда, вследствие чего первооснова церковного права, его ядро, остается неизменным на все времена, как неизменны догматы веры. Церковное право совершенно самобытно по отношению к праву любого государственного или политического образования.

Церковь Христова имела свои правила, свою достаточно полно разработанную систему законов еще тогда, когда Римское государство не только не признавало за ней статуса публичной корпорации, но прямо преследовало ее как недозволенную ассоциацию (*collegium illicitum*). Государство может, конечно, как это и произошло вскоре после издания Миланского эдикта (313), придать церковным правилам статус государственных законов, обязательных для исполнения гражданами, но для членов Церкви эти правила обязательны и без государственной санкции, в силу их церковного авторитета. Таким образом, право, определяющее внутрицерковные отношения, своим происхождением не обязано государству и не является частью государственного, публичного права.

Иначе обстоит дело с внешним церковным правом, то есть теми нормами, которыми регулируются отношения Церкви как одного из общественных союзов с другими общественными образованиями, прежде всего с государством. В данной сфере Поместная Церковь вполне зависит от воли государственной власти, осуществляющей свои суверенные полномочия на территории этой Церкви.

Чтобы правильно судить об отношениях между Церковью и государством, а значит, и между церковным и государственным правом, нельзя упускать из виду принципиальное различие между внутренним и внешним церковным правом. Последнее, безусловно, входит в сферу государственного права. Государство может рассматривать Церковь как публичную корпорацию и даже признавать за церковными правилами статус государственных законов, оно может признавать ее всего лишь как частное общество или устанавливать какие-либо иные нормы для ее существования, может, наконец, подобно Римской империи или коммунистической Албании, объявить ее вне закона; но внутрицерковное законодательство по самой природе своей во всех этих случаях остается совершенно самобытным и суверенным.

Некоторые из канонистов, главным образом католические авторы,

всячески подчеркивая независимость и самостоятельность Церкви по отношению к государственной власти, включают взаимоотношения между государством и Церковью в область международного права. За такой позицией, очевидно, скрывается представление о Церкви как о своеобразном государственном образовании, при этом забывается то обстоятельство, что Церковь является Царством не от мира сего, иноприродным политическим союзом, преследующим совершенно иные цели, чем государство, а потому и не имеющим оснований для заключения с государством конкордатов и договоров на основании норм международного права. Более гибкий характер имеют те системы классификации права, в которых церковное право наряду с государственным и международным включается в публичное право, как его особая отрасль.

Нет серьезных оснований относить церковное право и к области частного права. Главный аргумент в защиту этой точки зрения тот, что религия – дело совести, а не государственной повинности, следовательно, дело частное. Верно, с христианской точки зрения, не может быть принуждения к религиозной вере. Но из этого вовсе не следует, что Церковь есть дело частное. Церковь, конечно, представляет собой частное общество по отношению к государству, которое не признает за ним статуса публичной корпорации, Церковь – частное общество и в отношении к тем лицам, которые к ней не принадлежат, но для своих членов – а это самое главное – Церковь вовсе не частное общество, а организм, обладающий предельной универсальностью.

На этом основании приходится отвергнуть и концепцию тех юристов, кто в зависимости от того, отделена или не отделена Церковь от государства, рассматривает ее право, как публичное в первом случае и как частное – во втором. Историк права Марецолл в своих «Институциях римского права» (1875) писал: «Каждый человек по своим верованиям входит в состав той или другой религиозной общины. Отсюда возникают более или менее своеобразные религиозные отношения. Отношения эти совпадают всецело со всеми прочими отношениями в государстве именно там, где существует вполне национальная религия. Так, у римлян, *jus sacrum* отнесен к *jus romanum publicum*. Где же нет такого отождествления интересов государства с интересами религии, именно в новейших государствах, отношения верующих к их религиозной общине, Церкви, образуют особенное право – церковное. Церковное право, поскольку речь идет об отношении Церкви к государству, входит, правда, в состав государственного права. Но так как оно затрагивает и интересы отдельных

лиц и видоизменяет их, то оно относится и к частному праву. Все же остальное в церковном праве лежит на границе между частным и публичным правом»¹⁹.

Рассуждения автора правильны, но все дело в том, что, как остроумно заметил А. С. Павлов, «нечто, «не подходящее под рубрику публичного и частного права», существующее в государствах, и составляет в церковном праве существенный элемент, который проникает всю его систему и дает ему характер, отличный от всякого другого права»²⁰.

Таким образом, внутреннее церковное право нельзя отнести ни к частному, ни к публичному праву. А. С. Павлов писал: «Пока систематика различных отделов права не возведена к бесспорным философским началам, до тех пор мы вправе оставаться при взгляде средневековых цивилистов и канонистов, которые, имея в виду различие источников и предметов частного и публичного права, с одной стороны, и канонического – с другой, не находили иного, высшего начала для деления системы права и сообразно с этим разделяли все право в последней инстанции на *jus civile* (право гражданское, то есть мирское, светское вообще) и *jus canonicum* (право каноническое, церковное)»²¹.

Добавить к этому можно лишь следующее: и самые блестящие успехи юридической систематики не могут поколебать сложившуюся в средневековье классификацию права – разделение его на гражданское и церковное. Г. Пухт вполне резонно отмечал, что римляне рассматривали «священное право» (*jus sacrum*) лишь как часть «публичного права» (*jus publicum*), это вполне соответствовало характеру их религии. Напротив, право христианской Церкви представляет собой третью ветвь права, наравне с частным и публичным (общественным правом)²². Аналогичной точки зрения придерживался и учитель Г. Пухты Ф. Савиньи²³.

Само же церковное право канонисты в зависимости от его источника делят на Божественное (*divinum*), которое некоторые ученые называют еще и естественным (*naturale*), основанное на ясно выраженной Божественной воле, и положительное (*positivum*), или церковное право в узком смысле слова, основанное на точно установленных законодательных актах самой Церкви.

В зависимости от того, идет ли речь о праве, регулирующем внутреннюю жизнь Церкви или ее отношения с иными общественными и политическими образованиями, прежде всего государством, различают внутреннее (*internum*) и внешнее (*externum*) церковное право.

Церковное право разделяют также на писаное (*scriptum*), когда известные законы были изданы, утверждены и письменно изложены

компетентной законодательной властью, и обычное, или неписаное (nonscriptum, per consuetudinem), если оно хранилось в Церкви путем предания и обычая.

Наконец, существует общее (commune) и частное (particulare) церковное право. Первое подразумевает основные законы, обязательные для Вселенской Церкви, второе же составляют законодательные акты, действующие в отдельных Поместных Церквях.

2. Материальные источники церковного права

Принято различать понятия «материальные» и «формальные» источники права. Под материальными источниками подразумеваются лица и институты, создающие правовые нормы. Формальные источники – это документы, памятники, в которых изложены эти нормы.

2.1. Божественное право.

Первоисточником церковного права является Божественная воля Основателя Церкви. Она действовала в Церкви при ее создании – ей Церковь будет подчиняться *во все дни до скончания века* (Мф. 28:20).

Божественное откровение содержит в себе полноту истины о Боге и человеке. Догматы веры и нравственные заповеди – главное в откровении. Но оно включает в себя также и учение Спасителя об устройстве Церкви, о способах поддержания церковного мира и благочиния, о средствах восстановления попорченного церковного порядка. Эта сторона в учении Христа носит правовой характер.

Заповеди Спасителя и постановления, изданные боговдохновенными апостолами (например, о епископах и диаконах – 1Тим. 3:1–13; об отношении к государственной власти – Рим. 13:1–7), содержащиеся в Священном Писании, составляют, по общепринятой у канонистов терминологии, Божественное право (*jus divinum*). Но область Божественного права не ограничивается правовыми нормами, содержащимися в Священных книгах. Заповеди, которые хотя и не вошли в Писание, но хранились в Церкви изначально, как откровенная истина, как Священное Предание, правила, которые Церковь получила от апостолов, даже если они переданы ей не в письмени, а устно, хотя впоследствии и они тоже могли быть зафиксированы письменно (в творениях мужей апостольских, отцов Церкви, в постановлениях Соборов), являясь частью Священного Предания, также составляют Божественное право.

Некоторые канонисты ограничивают сферу Божественного права теми нормами, которые имеют абсолютно неизменный характер. Но при такой точке зрения не все правовые заповеди, включенные в Писание, могут быть наделены авторитетом Божественного права. Так, А. С. Павлов писал: «Какой же критерий должно принять для безошибочного суждения о том, что из правил церковно-общественной жизни, содержащихся в Священном Писании, принадлежит к *jus divinum* и что не принадлежит? Таким критерием может служить только ясно выраженное сознание Вселенской Церкви, что известное правило или установление имеет свой источник в Божественной воле, а не есть только предписание, вызванное исключительно обстоятельствами Церкви первенствующей»²⁴. В качестве примера он приводит правило апостола Павла: *...епископ должен быть непорочен, одной жены муж...* (1Тим. 3:2), – и сопоставляет его с обязательным по действующему церковному праву безбрачием епископа.

На том основании, что эта заповедь апостола не осталась действующей нормой во все века церковной истории и происхождением своим обязана обстоятельствам «Церкви первенствующей», она выводится А. С. Павловым за рамки Божественного права.

Однако, как представляется, не включать в Божественное право те заповеди, которые хотя и имеют свой источник в Божественной воле, но не носят абсолютно неизменного характера, а вызваны преходящими обстоятельствами времени, было бы насилием над логикой. Вопрос об изменяемости правовых норм следует отделить от вопроса об их источнике.

Неизменность нормы нельзя считать непременным критерием ее принадлежности к Божественному праву. С одной стороны, воля Божия выражается и в попечении о наших временных нуждах, а с другой – изменяемость правил апостольского, а значит, Божественного происхождения (поскольку писания апостолов имеют для нас авторитет совершенно надежной, аутентичной сокровищницы Божественных заповедей), не тождественна их отменяемости.

Вдумаемся в смысл приведенного профессором Павловым правила о единобрачии епископов. Каково намерение законодателя, устанавливающего эту норму? Оно, безусловно, заключается не в требовании, чтобы епископ был непременно женат, а в запрещении ему второбрачия. Поэтому установившееся в Церкви впоследствии безбрачие епископата никоим образом не нарушает, а лишь восполняет апостольскую заповедь, вводит новое, более жесткое условие, которому должен отвечать кандидат в епископа, оставляя неприкосновенным идущий от апостольского писания запрет второбрачия епископам.

Включение совершенной неизменяемости правовых норм в число критериев, выделяющих Божественное право из всей совокупности действующего в Церкви права, – это дань теории естественного права (Божественное право иногда называют естественным церковным правом в противоположность положительному праву Церкви), а корни этой теории носят совсем нехристианский характер, хотя она и оказала в свое время влияние на канонистов.

2.2. Церковь как источник своего права. Божественное право и церковное законодательство.

Нормы Божественного права, являясь основой церковного права, не составляют в своей совокупности законодательного кодекса, который бы определял весь строй и порядок церковной жизни. Они служат первооснованием, высшим началом и критерием законодательства самой Церкви. Вторым материальным источником церковного права является сама Церковь. Первоисточник церковного права в этом узком смысле тоже, конечно, Божественная воля, поэтому безусловно правомочны лишь те правила и нормы, изданные церковной властью, которые не только не противоречат Божественной воле, но и вытекают из нее. Из этого принципа становится очевидной условность границы, отделяющей Божественное право от церковного права в узком смысле, которое отдельные канонисты называют человеческим правом Церкви²⁵.

Церковь – богочеловеческий организм; и это двуприродное начало Церкви проявляется во всех сферах ее бытия, в том числе и в церковном правотворчестве. Правила Вселенских Соборов изречены отцами не без содействия Святого Духа. Более того, авторитет всякого законодательного распоряжения епископа, действие которого распространяется лишь на одну епархию, в конечном счете восходит к благословию Божию, содействующему человеческому произволению законодателя.

Вместе с тем отождествлять Божественное право с позитивным церковным правом тоже, конечно, нельзя. Всесвятой Божественной воле присуща непогрешимость. Присуща она, по обетованию Христову, и Вселенской Церкви. Нет, однако, оснований усваивать непогрешимость ни отдельным епископам, ни даже высшим правительственным органам Поместных Церквей.

Граница, отделяющая Божественное право от церковного права в узком смысле слова, безусловно, есть; но, во-первых, Божественное право нельзя отождествлять с определенными типами формальных источников, скажем – исключительно со Священным Писанием, а во-вторых, критерием Божественности права является не неизменяемость, а непогрешимость правовых норм. В силу Божественной природы Церкви не все формальные источники можно подвести под рубрику либо только Божественного, либо только церковного права. Прежде всего это относится к своду канонов.

2.3.Каноны.

В состав канонического свода входят «Правила святых апостолов», каноны шести Вселенских и десяти Поместных Соборов и правила тринадцати отцов. Известный сербский богослов преподобный Иустин (Попович) писал о канонах: «Святые каноны – это святые догматы веры, применяемые в деятельной жизни христианина, они побуждают членов Церкви к воплощению в повседневной жизни святых догматов – солнцезрачных, небесных истин, присутствующих в земном мире благодаря богочеловеческому телу Церкви Христовой»²⁶.

Включение в канонический корпус правил Вселенских Соборов не нуждается в пояснении. Эти Соборы – орган вселенского епископата, носителя высшей церковной власти. Вселенские Соборы, по учению Церкви, непогрешимы. Их непогрешимость вытекает из догмата о непогрешимости Церкви.

Некоторые канонисты, и среди них профессор Н. С. Суворов, ограничивают непогрешимость Соборов лишь их догматическими определениями – оросами, не распространяя ее на соборные каноны. Это, однако, слишком смелое суждение. Оно основано на исторической изменчивости церковноправовых норм, в том числе и тех, которые установлены Вселенскими Соборами. Но понятия непогрешимости и неизменяемости, как уже было сказано выше, не следует отождествлять. Непогрешимое, богодухновенное правило, принятое применительно к конкретной обстановке, может утратить характер действующей нормы только потому, что изменились обстоятельства, продиктовавшие его издание. Признание канонов непогрешимыми не ставит неодолимого барьера для церковного правотворчества в той области, которая уже была регулирована правилами Соборов.

Что же касается включения в канонический свод правил десяти Поместных Соборов, то основанием для этого является не признание за всяким Поместным Собором права на общецерковное законодательство – законодательство Поместного Собора распространяется, естественно, лишь на Поместную Церковь, а не на Вселенскую. Поместных Соборов в истории Церкви были тысячи, но правила лишь десяти из них вошли в канонический корпус, – их включение в него основано на авторитете признавших их Вселенских Соборов (Трулл. 2).

То же самое относится и к правилам отцов. Авторитет этих правил покоится не на одной только законодательной власти отцов как епископов,

ибо эта власть распространяется лишь на пределы одной епархии, и даже не на святости отцов (в канонический свод входят правила Тимофея и Филофея Александрийских, имена которых не включены в наши святцы), а на признании отеческих правил Вселенскими Соборами.

Кафолический епископат с согласия церковного народа может выражать свою законодательную власть и помимо Вселенских Соборов, через признание общецерковной обязательности правовых актов, изданных первоначально для одной Поместной Церкви или даже одной епархии. На рецепции – общецерковном признании – покоится вселенский авторитет канонов Константинопольских Соборов 861 и 879 гг. и канонического Послания святого Тарасия, которые уже не могли рассматриваться Вселенскими Соборами.

2.4. Частное церковное законодательство.

Церковное законодательство и в древности не исчерпывалось канонами; его развитие не прекратилось и после того, как сложился основной канонический корпус. Но законодательные акты, изданные высшей властью Поместных Церквей или епархиальными архиереями, не имеют уже общецерковного авторитета. Применение их ограничено границами епархий или Автокефальных Церквей.

2.5. Статуарное право.

Низшей из законодательных инстанций в Церкви является правящий епископ. Свои особые правила, уставы, статусы издавали также некоторые монастыри, церковные братства и общества. Однако законодательное творчество этих и подобных им институтов, подчиненных епископу или непосредственно высшей власти Поместной Церкви, осуществляется не в силу прав, принадлежащих им самим по себе, а по полномочию, или делегированию церковных инстанций, имеющих самостоятельную законодательную власть. Право корпораций, не обладающих самостоятельной законодательной властью, называется статуарным.

2.6. Обычай.

Писаными законами не исчерпывается действующее в Церкви право. Есть еще и такой вид церковного права, как обычай. Обычай действует и вне церковной сферы. Юристы определяют обычай как регламентированный образ действий, обязательность которого основана не на прямом предписании закона, а на общем убеждении в том, что он традиционен, правомочен, необходим.

Право народов догосударственной эпохи утверждается на обычае. В этом смысле говорят об обычном праве славян или салических франков. Обычное право сохраняется и там, где уже действует писаное государственное законодательство, хотя сфера его применения сужается. Обычное право служит одним из главных источников для правотворчества государственной власти.

Как и в области государственного права, в области церковного права значение обычая уменьшалось по мере развития положительного законодательства; причем происходило не только сужение сферы его применения, но и снижение его авторитетности в иерархии правовых норм. В Древней Церкви обычай отождествлялся с Преданием (либо прямо с апостольским и Священным, либо с преданием местной Церкви).

Тертуллиан, известный не только как богослов, но и как юрист, чьи толкования на законы вошли в Дигесты, писал: «Если что-либо не определено письменно, а между тем везде сохраняется, значит, оно утверждено обычаем, который основан на Предании. Если же кто-нибудь скажет, что и для Предания нужно письменное свидетельство, тогда мы можем указать многие установления, хранящиеся без всякого письма лишь важностью самого Предания и силой обычая»²⁷.

«Церковное Предание, утвержденное обычаем и сохраненное верой, – отмечает епископ Никодим, – наравне с определенными предписаниями составляло в первобытной Церкви закон, служило основой для церковного права и имело значение законодательных постановлений как по своему источнику, так и по всеобщему уважению, которым оно пользовалось. В этом убеждают нас сами тексты канонов, составители которых – как на высочайший авторитет – ссылаются на древние обычаи»²⁸; «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе...» (1 Всел. 6). «Понеже утвердися обикновение, и древнее предание, чтобы чтити епископа, пребывающаго в Элии: то да имеет он последование чести, с сохранением достоинства, присвоеннаго митрополии» (1 Всел. 7); «О

находящихся же при исходе от жития, да соблюдается и ныне древний закон и правило, чтобы отходящий не лишаем был последняго и нужнейшаго напутствия» (1 Всел. 13).

Положительное церковное правотворчество вытеснило обычай из общецерковного права. В наше время главным образом приходится иметь дело с местными обычаями, действующими либо в одной автокефальной Церкви, либо, чаще, в границах одной епархии, либо даже только в одном монастыре или приходе. Но и до сих пор не на писаном общецерковном законе, а на обычае держится такая фундаментальная в праве почти всех Православных Церквей норма, как монашество епископов, впрочем, закреплённая в уставных документах самих этих Поместных Церквей.

Канонисты четко определяют условия, необходимые для того, чтобы обычай имел законную, обязательную силу. Для этого необходимо его соблюдение в церковной области или церковном учреждении, имеющих законодательную автономию: в Поместной Церкви, в епархии или хотя бы в монастыре, братстве с их статутарным правом. Обычай же прихода или семинарии не могут иметь обязательной силы.

Для признания законности обычая требуется его разумность и известная давность. «Обычай без истины, – учил священномученик Киприан Карфагенский, – есть застарелое заблуждение»²⁹. Что касается давности обычая, то в 17-м правиле Двукратного Собора сказано: «Редко бывающаго, не поставляя в закон Церкви, определяем...». Католические канонисты называют точный срок давности той или иной традиции, необходимый для признания ее обычаем, имеющим правовую силу, – 40 лет. Если же обычай не согласуется с законом, то для признания его важности необходимо, чтобы он существовал с незапамятных времен или хотя бы не менее 100 лет. Обычай, запрещенный законом, согласно католическому праву, вообще не имеет юридической силы.

В православном церковном праве таких четких указаний на давность обычая нет, но в 17-м правиле 4 Вселенского Собора и 25-м правиле Трулльского Собора устанавливается 30-летняя давность существования границ между епархиями для признания их законности. По аналогии с этим правилом можно предположительно говорить о необходимости 30-летней давности для признания законной силы обычая.

При решении вопроса о важности того или иного обычая решающее значение имеет его соответствие писаному церковному закону. Обычай, не противоречащий закону, безусловно правомочен. Например, обычай поставлять в приходские священники преимущественно женатых людей согласуется с каноническим запретом брака после хиротонии. Обычай

имеет силу и тогда, когда он касается дел, не решенных положительным законодательством. В римских Дигестах сказано, что данный обычай имеет силу закона в таких делах, относительно которых нет письменного закона. Это положение повторено в византийских Василиках и у Вальсамона в его толкованиях на Номоканон.

Что же касается обычая, противоречащего закону, то он может быть признанным только в том случае, когда в силу создавшихся обстоятельств не применяется самый закон. Так, вопреки 11-му правилу Сардикийского Собора и 80-му правилу Трулльского Собора миряне, не участвовавшие в богослужении три недели подряд, не подвергаются наказанию. Основанием для неприменения этих правил служит принцип икономии.

Еще один пример. В древних церковных законах упоминается лишь один восприемник – одного пола с крещаемым. Но сложился обычай, чтобы в крещении участвовали восприемник и восприемница. Данный обычай ставит восприемника и восприемницу в отношения духовного родства, которое является препятствием к браку между этими лицами. Такое препятствие не предусмотрено в канонах, тем не менее церковным сознанием оно принимается за действующую правовую норму.

Особый вид обычая составляет судебная практика. В случае пробела в законодательстве суд может руководствоваться прецедентами, то есть приговорами, вынесенными по рассматривавшимся ранее аналогичным делам.

2.7. Мнения авторитетных канонистов.

Вспомогательным источником церковного права служат труды известных канонистов по церковно-юридическим вопросам. В римском праве мнения авторитетных юристов – *responsa prudentium* (советы мудрых) имели значение источника права. Они вошли в Дигесты.

По примеру светского римского права и в церковных делах мнения знатоков канонов приобрели великий авторитет. Их сочинения в виде ответов на вопросы, канонических трактатов или толкований на каноны стали включаться в церковнозаконодательные сборники.

Особым авторитетом в православном церковном праве пользуются великие византийские канонисты 12 в.: Алексей Аристин, Иоанн Зонара и Антиохийский патриарх Феодор Вальсамон.

2.8. Иерархия правовых норм.

Матфею Властарю принадлежит точное описание иерархии правовых норм в зависимости от их материальных источников. В Алфавитной синтагме он пишет: «О чем нет писаного закона, в том следует соблюдать обычай и согласную с ним практику, а коли нет и его, нужно следовать тому, что имеет более сходства с тем, что мы ищем, а если нет и этого, то должны иметь силу мнения мудрых, и притом большинства»³⁰. Таким образом, иерархия правовых норм такова: писаный закон, обычай и судебный прецедент, аналогия с существующим законом, мнения авторитетных канонистов. При этом высшим критерием, возвышающимся над данной иерархией, являются нормы, непосредственно исходящие из Первоисточника церковного права – Божественной воли.

2.9. Государственное законодательство по церковным делам.

Наряду с собственно церковным законодательством источником права для Церкви служит и государственное законодательство. В области внешнего права Церкви, то есть ее правового положения в государстве и гражданском обществе, воля государственной власти является суверенным и единственным законодательным источником.

Иначе дело обстоит с внутрицерковным правом. Канонисты и правоведы разных конфессий придерживаются разных воззрений на право государственной власти законодательствовать в вопросах внутрицерковного устройства. Католическая церковь в принципе отвергает правомерность участия государства в регулировании внутрицерковных дел и отношений. А с точки зрения протестантских канонистов эпохи Реформации и нового времени государственная власть является полномочным органом внутрицерковного законодательства. Для этого ее носителям даже нет необходимости принадлежать к той Церкви, в которой они законодательствуют. Объясняется такая на первый взгляд абсурдная позиция тем, что протестантское богословие невидимую «церковь святых» решительно отделяет от ее видимой, земной оболочки, устройству которой не придается важного значения в деле спасения верных.

Что касается православного правосознания, то, во-первых, признание за государством законодательной правоспособности по внутрицерковным делам обусловлено православием носителя такой власти; во-вторых, это признание ограничено в том отношении, что, несмотря на громкие фигуральные определения церковного статуса императора, употреблявшиеся в Византии, – вроде «внешнего епископа Церкви», глава государства в принципе никогда не признавался более чем мирянином. Самое большее, что ему предоставлялось, – это право являть собой совокупный голос всех мирян. Византийские церковно-законодательные акты, подписанные иерархами и императорами или их представителями, имеют церковный авторитет в силу подписей епископов; государственная же власть, скрепляя подписью эти акты, придавала им статус гражданских законов, обязательных для подданных. Что же касается церковно-законодательных актов, изданных государственной властью самостоятельно, то внутрицерковная правомочность этих актов обусловлена признанием их законности со стороны иерархии и православного народа. При этом всегда предполагалось, что законодатель

сам православный и, издавая тот или иной акт, действовал в строгом согласии с основными и неизменными началами собственно церковного права. Пробным камнем соответствия императорского закона церковной пользе служило признание его правомерности со стороны епископата во главе с Первосвятителем.

Такой принцип лежал в основании византийской симфонии церковной и светской власти. Это не значит, конечно, что симфония никогда не нарушалась. Разумеется, нарушалась. Императоры издавали и такие законы, которые противоречили основам церковного строя; но подобные законы могли действовать лишь до тех пор, пока общецерковным разумом в лице епископата не осознавалось их несоответствие канонам. В конфликтах, возникавших в связи с такими актами императоров, Церковь в конце концов всегда одерживала победу.

Некоторые византийские канонисты порой слишком расширительно толковали законодательные права монарха. Например, архиепископ Охридский Димитрий Хоматин писал: «Император, который есть и называется верховным блюстителем церковного порядка, стоит выше соборных определений и сообщает им силу и действие. Он вождь церковной иерархии и законодатель по отношению к жизни и поведению священников; он имеет право решать споры между митрополитами, епископами и клириками и избирать на вакантные епископские кафедры. Он может возвысить епископские кафедры и епископов в достоинство митрополий и митрополитов. Словом, за исключением только права совершать литургию и рукоположение, император сосредоточивает в себе все прочие преимущества епископов, поэтому его постановления имеют силу канонов»³¹.

Подобно Димитрию Хоматину, и Феодор Вальсамон наделял императора не принадлежащей ему по праву властью в Церкви: «Императоры, как и патриархи, должны почитаться учителями в силу сообщаемого им помазания святым миром. Отсюда происходит право благоверных императоров поучать христианский народ и, подобно архиереям, кадить в Церкви... Сила и деятельность императора простирается на душу и на тело подданных, тогда как патриарх есть только духовный пастырь»³².

И все-таки это были скорее пышные комплименты, чем правовые определения в строгом смысле. Тот же Вальсамон, разбирая два закона императора Алексия Комнина, которые расходились с предписаниями канонов, приходит к выводу, что «каноны имеют больше силы, нежели законы государственные, ибо они, каноны, как обнаруженные и

утвержденные святыми отцами и императорами, имеют такое же значение, как Священное Писание, а законы изложены лишь императорами и поэтому не могут возвыситься над Священным Писанием и канонами» (1 Тит., 3 гл. «Номоканона в 14 титулах»). Наконец, даже в 131-й новелле императора Юстиниана недвусмысленно сказано, что теряет силу всякий государственный закон, противоречащий канонам.

Что же касается синодальной системы церковного управления, установленной в России при Петре Великом, то ее создатель архиепископ Феофан (Прокопович) вдохновлялся откровенно протестантскими теориями государственного права. «Могуществу монарха» он усваивал право устанавливать «всякие обряды гражданские и церковные, перемену обычаев, употребление платья, домов строения, чины и церемонии в пиروваниях, свадьбах, погребениях и прочая, и прочая... Христианские государи, – полагал он, – могут нарецися не только епископами, архиереями, но и епископами епископов»³³.

Составленный им «Духовный регламент», ставший основным церковноправовым документом для Русской Церкви тех лет, нарушил бывшее хрупкое равновесие между церковной и светской властью, но, как высказывался мудрый святитель Московский Филарет, «Духовную Коллегию, которую у протестанта перенял Петр, Провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод»³⁴, который, добавим, был далеко не той коллегией, какую задумал архиепископ Феофан.

3. Ветхозаветное и римское право

3.1. Связь церковного права с ветхозаветным и римским правом.

Церковное право, основу которого составляет Божественное откровение Нового Завета, складывалось не в правовом вакууме: с одной стороны, своими корнями оно восходит к истории Ветхого Завета, а с другой – церковное право развивалось в контексте римского права, господствовавшего в обществе, в котором Церковь не только была гонима языческими властями Римской империи в первые века своего существования, но и пользовалась впоследствии покровительством христианских императоров и защитой имперских законов, входивших и в византийскую эпоху в корпус римского права, правда подвергшегося существенной трансформации под влиянием христианских нравственных начал.

3.2. Ветхозаветное право.

Ветхозаветные книги содержат в себе многочисленные законоположения, касающиеся не только богочитания и богослужения, но и общественной жизни, семейных и имущественных отношений, а также политического устройства израильского народа.

Эти законоположения по своей полноте и обстоятельности, по подробной регламентации всевозможных казусов носят характер юридических кодексов и составляют в своей совокупности целостную правовую систему. Недаром Пятикнижие Моисея получило в еврейской традиции название «Тора» – «закон». Законодательный, правовой элемент содержится и в исторических, и в учительных, и в пророческих книгах Ветхого Завета, но главным образом – в книгах Исход, Левит и Второзаконие, в меньшей мере – в Числах.

Ветхозаветные правовые нормы, при всем их своеобразии, имеют очевидные параллели с нормами правовых систем окружавших Древний Израиль ближневосточных народов, таких как египтяне, шумеры, вавилоняне, ассирийцы, финикийцы, хананеи, хетиты. Вопрос о возможном влиянии этих правовых систем на ветхозаветное право принципиально решается в свете соотношения элементов богооткровенных и обусловленных собственно человеческими, культурными факторами в содержании Библии.

Но существенное отличие ветхозаветного законодательства от законов иных народов и государств заключается уже в том, что законодателем для Израиля является Сам Бог, а не царь, что характерно для правовых систем, окружавших Израиль языческих народов. Лишь некоторые из библейских законов в эпоху Царств восходят к царю. Например, царь Давид установил порядок равного раздела военной добычи между участвовавшими в военных действиях и находившимися в обозе (см.: 1Цар. 30:23–24), и *поставил он это в закон и в правило для Израиля до сего дня* (30:25). Это, конечно, только один из примеров царского законодательства в Ветхом Завете. Тем не менее основной корпус ветхозаветного законодательства составляют законы, которые даны были Израилю Самим Богом через Его пророка Моисея.

Ветхозаветное право в его собственно юридическом аспекте, относящемся к политическому устройству и гражданским правоотношениям богоизбранного народа, включает в себя нормы публичного и частного права в соответствии с классической

классификацией, восходящей к римскому праву. В свою очередь, опираясь на современную, более детализованную юридическую классификацию, публичное ветхозаветное право по представленному наличному материалу можно разделить на право политическое, военное, административное, уголовное, уголовно-процессуальное, уголовно-исполнительное, налоговое, а частное – на гражданское (имущественное), семейное и гражданско-процессуальное.

Политическую систему израильского народа, установленную Моисеевым законодательством, принято именовать теократией, причем в данном случае речь идет о подлинной теократии – богоправлении, а не о такой модели государственной власти, в которой духовенству принадлежит господствующая, или доминирующая, роль, вроде средневекового Папского государства, а также современного Ватикана. В литературе подобные модели политического устройства тоже часто именуют теократией, но, в отличие от Израиля периода Исхода или Судей, термин «теократия», применительно к подобным моделям политического устройства позднейших эпох, употребляется условно.

Подлинное теократическое правление в Израиле решительно отличало его политическое устройство от форм правления, существовавших тогда в языческом мире Ближнего Востока, для политических систем которых была характерна абсолютная, часто прямо обожествляемая власть верховного правителя, царя, и жесткое разделение народа на своего рода сословия или даже касты, резко отличавшиеся по своему правовому статусу. Не так в Израиле, где признавалось высокое достоинство человеческой личности ввиду равенства всех пред Богом – истинным и единственным Царем Израиля до помазания на царство Саула.

В этом отношении особенно характерно следующее место из Второзакония, где Господь заключает завет (договор) со всеми израильтянами, включая даже пришельцев: *Все вы сегодня стоите пред лицом Господа Бога вашего, начальники колен ваших, старейшины ваши (судьи ваши. – В. Ц.), надзиратели ваши... жены ваши и пришельцы твои, находящиеся в стане твоём, от секущего дрова твои до черпающего воду твою, чтобы вступить тебе в завет Господа Бога твоего и в клятвенный договор с Ним (29:10–12).* Как видим, участниками договора и, следовательно, употребляя юридические термины, субъектами политических прав являются все израильтяне – феномен, невозможный в современном пророку Моисею Египте или в государствах Месопотамии, немыслимый и в странах классической древности. В греческих полисах и в Риме раб почитался не более чем вещью – говорящим орудием.

Из участия в этом основополагающем договоре всех израильтян вытекает их принципиальное равноправие как в политической жизни, так и в экономических отношениях. Перед законом все равны: *Один закон да будет и для природного жителя, и для пришельца, поселившегося между вами (Исх. 12:49)*. Эта же мысль повторяется и в других местах Пятикнижия: *Закон один, и одни права да будут для вас и для пришельца (Чис. 15:16; см. также: Чис. 15:29; Лев. 24:22)*.

Во времена исхода из Египта вождем народа был пророк Моисей, который при этом следовал не личному произволу, но неукоснительно сообщал народу волю истинного Верховного Правителя и Царя – Иеговы. Отдельные колена израильтян управлялись умудренными жизненным опытом старейшинами сынов Израилевых (см.: *Исх. 3:16*). При этом они действовали как представители этих колен, как их избранники и выразители воли народа. В Синайской пустыне из этих старейшин, по повелению Божию, был составлен совет из семидесяти мужей (см.: *Чис. 11:16*), на который и было возложено нести вместе с Моисеем бремя народного управления (см.: *Чис. 11:17*).

Политическая система, сложившаяся в Израиле после пророка Моисея и его преемника Иисуса Навина, в эпоху Судей, продолжалась в течение более четырех столетий, вплоть до рубежа 2 и 1 тысячелетий до Рождества Христова. Она характеризовалась тем, что в Израиле уже не было тогда единого управления, а каждое колено управлялось избранными ими самими начальниками, которые главным образом выполняли судейские обязанности. Но во времена бедствий Сам Бог выдвигал народных вождей для всех или нескольких колен, которые были одновременно и полководцами, и судьями, однако, не имели власти над народом в мирное время и не передавали своих полномочий по наследству (см.: *Суд. 8:22–23*). Такими богоизбранными судьями были Гофониил, Гедеон, Иаир, Иеффай, Самсон и другие вожди народа. Среди них и мать Израиля, пророчица Девора, которая вместе с другим судьей Баракком повела народ на победоносную войну против хананейского царя Иавина и его военачальника Сисары.

Исполнение судейских обязанностей могло совмещаться с первосвященническим служением. Так, первосвященник Илий *был судьей Израиля сорок лет (1Цар. 4:18)*. Последним судьей этой эпохи явился пророк Самуил, который судействовал *во все дни жизни своей (7:15)*.

При сравнении власти израильских судей с властными инстанциями у других народов находили параллели с карфагенскими «суффетами» (судьями) и даже с римскими консулами. Историк Иосиф Флавий,

который, как известно, писал об Израиле и Иудее для людей греко-римской культуры, характеризует судейское правление как аристократическое в соответствии с аристотелевской классификацией форм правления, но, разумеется, подобные параллели имеют лишь относительное значение, указывают лишь на отдаленное и внешнее сходство, не устраняя совершенную уникальность подлинной теократии, которая заключалась в судействе.

При судье и пророке Самуиле в политическом устройстве Израиля произошел переворот. Вследствие умножения грехов и беззакония, вследствие удаления от послушания Богу как своему единственному Царю израильтяне, потерпев ряд поражений от филистимлян, захотели, отказавшись от теократии, иметь, подобно иным народам, земного повелителя – царя, надеясь, что, командуя регулярным войском, он сможет надежнее защитить народ от врагов, чем это делали судьи. Господь принял выбор народа и в то же время устами пророка Самуила выразил сожаление об этом выборе: *И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе, ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними... Итак, послушай голоса их; только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними* (8, 7; 9). Затем по повелению Божию Самуил рассказал народу о том, какими правами будет обладать царь: *сыновей ваших он возьмет, и приставит их к колесницам своим, и [сделает] всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его... И дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы. И поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет, и отдаст слугам своим* (8, 11; 13–14). Иными словами, из свободных людей израильтяне станут подданными царя. *И восстенаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе* (8:18). Но народ не устранился такой перспективы и настоял на поставлении царя.

При этом позднейшее учреждение царской власти уже было предусмотрено в законах Моисеевых: *Поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой, из среды братьев твоих поставь над собою царя; не можешь поставить над собою [царем] иноземца, который не брат тебе. Этому грядущему царю Господь через Моисея заповедал хранить список закона, читать его каждый день и исполнять все слова закона сего* (Втор. 17:15; 19).

Самуил по воле Божией поставил царем Саула из колена Вениаминова. И Саул получил через помазание от Самуила Божие благословение на царство. Причем благословение было дано ему при

условии исполнения воли Божией. Когда же Саул преступил заповеди Господни, Бог отверг его (см.: 1Цар. 28:16), велев Самуилу помазать на царство другого избранника Своего – Давида, сына простолюдина Иессея, от которого по плоти произошел Спаситель.

Главное отличие политической системы судейства от учрежденной затем монархической власти заключалось в том, что судьи действовали не через принуждение, а силой авторитета, причем авторитет этот сообщался Божественной санкцией, а при монархии хотя власть осталась богоданной, но для своей реализации она использовала уже не столько духовный авторитет, сколько принуждение. Переход от судейства к монархии свидетельствовал об ослаблении веры, отчего и возникло у израильтян стремление заменить Царя Незримого царем видимым.

Ветхозаветное военное право базировалось на основополагающем принципе равенства обязанностей всех свободных израильтян по защите своего народа и своей земли. В Древнем Израиле существовала всеобщая воинская повинность, которая распространялась на мужчин, достигших 20-летнего возраста (см.: Чис. 1:3). При этом, однако, из нее делались изъятия, проникнутые духом особого человеколюбия и снисходительности к человеческим слабостям. Так, от участия в военных действиях освобождались не только левиты, посвящавшие себя исключительно служению Богу, лица, физически не способные к несению воинской службы, но также и те, *кто построил новый дом и не обновил его... дабы не умер на сражении, и другой не обновил его, и кто насадил виноградник и не пользовался им... и, кто обручился с женою и не взял ее... дабы не умер на сражении, и другой не взял ее* (Втор. 20:5–7).

Более того, от участия в сражениях освобождались и просто малодушные люди, чтобы они трусостью своей не вызвали паники в войске: *кто боязлив и малодушен, тот пусть идет и возвратится в дом свой, дабы он не сделал робкими сердца братьев его, как его сердце* (20:8). Совершенно уникальный закон. Военное право других народов и государств в подобных случаях предусматривает меры устрашения и часто смертную казнь для обнаруживших преступную трусость, вовсе не сообразуясь с душевными качествами призванных к исполнению воинского долга в сражении.

По отношению к противнику военное право Израиля отличалось свойственной древней эпохе суровостью. Перед началом военных действий против какого-либо города надлежало предложить его гражданам мир при условии вступления его в подданство Израилю и выплаты дани. Если же противник эти условия не принимал, то после

завоевания города все его взрослое мужское население подлежало истреблению: *порази в нем весь мужеский пол острием меча; только жен и детей, и скот и все, что в городе, всю добычу его возьми себе и пользуйся добычею врагов твоих, которых предал тебе Господь, Бог твой (20:13–14)*. Исключение делалось, однако, для жителей городов хеттеев, аморреев, хананеев, ферезеев, евеев и иевусеев, преданных заклятию, – в них закон повелевал истреблять всех поголовно, не оставляя в живых ни одной души... *Дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих (20:16–18)*. Под «мерзостями» в первую очередь подразумевалось принесение в жертву новорожденных детей, а также храмовая проституция.

На случай осады города ветхозаветное право предусматривало бережное отношение к окружающим город насаждениям и к иному имуществу городских окрестностей: *не порти деревьев его, от которых можно питаться, и не опустошай окрестностей, ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление; только те деревья, о которых ты знаешь, что они ничего не приносят в пищу, можешь портить и рубить, и строить укрепления против города (20:19–20)*.

Законом Моисеевым предусматривалось и относительное равенство израильтян в исполнении налоговой повинности – в Израиле не было разделения граждан на податное и бесподатное сословия, характерного для правового устройства многих древних и средневековых государств и сохранявшегося в некоторых странах и в новую эпоху. Ввиду малочисленности чиновного аппарата подати, взимаемые с израильтян, предназначались главным образом на скинию Завета и потом на храм, на содержание левитов и священников, на народные празднества и помощь малоимущим – сиротам, вдовам, пришельцам (см.: 26:12).

Помимо десятины для помощи малоимущим, и в частности вдовам и сиротам, установлены были также иные меры. У вдов запрещено было брать в залог одежду и скот (см.: 24:17). Вдовам и сиротам предоставлялось право подбирать оставшиеся на поле после уборки урожая колосья, а также масличные ветви и виноград (см.: 24:19; Руфь 2:2–3).

В законе Моисеевом значительное место занимают нормы права, направленные на предотвращение эпидемий – своего рода карантинное право. В первую очередь это касается проказы. В книге «Левит» несколько глав (13–15) содержат в себе подробные инструкции о том, как надлежит ставить диагноз проказы и венерических заболеваний, отличая их от незаразных болезней, похожих на заразные симптоматикой, вроде лишая,

и одновременно предписания относительно строгой изоляции заразных больных. У объявленного прокаженным, в соответствии с этими предписаниями, *должна быть разодрана одежда, и голова его должна быть непокрыта, и до уст он должен быть закрыт и кричать: нечист! нечист!* (имеется в виду при возможной встрече со здоровым человеком, предостерегая его от опасности. – В. Ш. *Во все дни, доколе на нем язва, он должен быть нечист, нечист он; он должен жить отдельно, вне стана жилище его* (13:45–46).

Ветхозаветные гигиенические предписания в отдельных случаях простираются на область, которая у других народов не подлежит правовому регулированию и предоставлена обычаю и личному усмотрению, например, относительно устройства отхожих мест вне стана и способов пользования ими (см.: Втор. 23:12–13), об удалении из стана и последующих омовениях в случаях ночного осквернения (см.: 23:10–12). При этом часто предписания, касающиеся омовений, имеют по преимуществу не гигиенический, но религиозно-символический характер и относятся уже к сфере собственно религиозного, культового права.

Чрезвычайно характерная черта ветхозаветного права заключается в том, что правовые нормы, регулирующие рабовладельческие отношения и направленные на защиту рабов от неограниченного произвола их владельцев, в отличие от грекоримского права и правовых систем ряда народов Ближнего Востока, должны быть по своему содержанию отнесены скорее к публичному, чем к частному праву.

Раб в законе Моисеевом, в отличие от римского права, трактуется вовсе не как вещь, но как человек, права которого защищены законом. *Если купишь раба Еврея, пусть он работает шесть лет, а в седьмой пусть выйдет на волю даром; если он пришел один, пусть один и выйдет, а если он женатый, пусть выйдет с ним и жена его* (Исх. 21:2), *когда же будешь отпускать его от себя на свободу, не отпусти его с пустыми [руками], но снабди его от стад твоих, от гумна твоего и от точила твоего... помни, что [и] ты был рабом в земле Египетской* (Втор. 15:13–15). Господин, который жестоко обращался со своим рабом, обязан был отпустить его на свободу: *Если кто раба своего ударит в глаз, или служанку свою в глаз, и повредит его, пусть отпустит их на волю за глаз, и, если выбьет зуб рабу своему, или рабе своей, пусть отпустит их на волю за зуб* (Исх. 21:26–27). Во Второзаконии содержится также запрет выдавать беглого раба его прежнему хозяину (см.: 23:15), очевидно, чтобы уберечь раба от его жестокости и мщения.

Пятикнижие Моисея содержит в себе представленные с большой

подробностью предписания, касающиеся наказания преступников, своего рода «уголовный кодекс». Основопологающий принцип ветхозаветного уголовного права – закон равного или пропорционального возмездия, так называемый закон талиона: *Глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб* (Исх. 21:24–25). Этот принцип исходит из идеи справедливости, насколько она могла быть воспринята древним еврейским народом до Пришествия в мир Мессии – Христа.

Наказания, которые предусматривались ветхозаветным правом, могут быть разделены на три основных вида: смертная казнь, бичевание и другие телесные наказания, денежные штрафы. Самым обычным способом смертной казни было побивание камнями. При этом первым должен был бросить камень свидетель обвинения. *Рука свидетелей должна быть на нем прежде всех, чтобы убить его, потом рука всего народа* (Втор. 17:7).

Смертной казнью карались религиозные преступления: идолослужение, богохульство, колдовство, намеренное убийство и другие тяжкие преступления против личности, в частности похищение человека, изнасилование замужней жены или обрученной невесты другого, избиение или оскорбление родителей и вообще непочтительное отношение к ним, содомия, скотоложество, кровосмешение, супружеская неверность жены или обрученной невесты, при этом казни подвергался и тот, кто вступил в связь с чужой женой или невестой (см.: Исх. 22:18–20; Лев. 20:27, 24:15–16; Втор. 21:18–21; 22:22–25). Смертной казни подлежали и виновные в преступной небрежности, когда результатом ее явилась гибель человека: *Если вол бодлив был и вчера и третьего дня, и хозяин его, быв извещен о сем, не стерег его, а он убил мужчину или женщину, то вола побить камнями, и хозяина его предать смерти* (Исх. 21:29). Согласно позднейшим талмудическим толкованиям, побивание камнями применялось во всех тех случаях, когда в законе не указан специально вид смертной казни.

В редких случаях применялся и такой вид смертной казни, как усечение мечом. Так, царь Давид приказал одному из своих воинов убить, очевидно мечом, убийцу царя Саула, который, впрочем, убил помазанника Божия не по злой воле, но по повелению самого Саула (см.: 2Цар. 1:15). Наиболее тяжкие преступления карались сожжением. Такой вид казни предусматривался за связь с тещей (см.: Лев. 20:14), за блуд дочери священника (см.: 21:9). За вероотступничество в некоторых случаях в качестве наказания полагалось повешение: так Господь повелел Моисею осудить на повешение начальников народа за то, что народ израильский в

Ситтима стал приносить жертвы Ваал-Фегору (см.: Чис. 25:1–5). Тело повешенного при этом нельзя было оставлять на дереве на ночь (см.: Втор. 21:23).

Ветхом Завете есть ряд упоминаний о других видах казни, которые не предусмотрены законом Моисеевым, но которые налагались законной властью. После завоевания Раввы Аммонитской жителей этого города царь Давид вывел и положил их под пилы, под железные молотилки, под железные топоры, и бросил их в обжигательные печи. Так он поступил со всеми городами Аммонитскими (2Цар. 12:31). После победы над идумеями – сынами Сеира – иудеи, во главе которых стоял тогда царь Амасия, привели 10 тысяч пленных на вершину скалы, и низринули их с вершины скалы, и все они разбились совершенно (2Пар. 25:12). Впрочем, все перечисленные выше казни имели особый характер, потому что они налагались не на израильтян, а на побежденных противников.

При наказании ударами бича или палки, в соответствии с Второзаконием, полагалось наносить не больше сорока ударов, *чтобы от многих ударов брат твой не был обезображен пред глазами твоими* (25:3). В случае причинения тяжких телесных повреждений наказание налагалось в буквальном смысле по принципу: *глаз за глаз, зуб за зуб* (Исх. 21:24).

Тюремное заключение не предусматривалось в законе Моисеевом, хотя и применялось фактически по свидетельству ряда мест Ветхого Завета. Так, царь иудейский Аса подверг прозорливца Ананию заключению в темницу (см.: 2Пар. 16:10). Заключенных сковывали цепями (2Цар. 3:34), забивали в колодки (Иер. 20:2).

В некоторых случаях наказанием служил штраф. Например, оклеветавший новобрачную жену свою в добрачном нецеломудрии, помимо того, что до конца жизни ее утрачивал право на развод с ней, должен был еще заплатить 100 сиклей серебра ее отцу *за то, что он пустил худую молву о девице Израильской* (Втор. 22:19). Если кто в драке ударит беременную женщину, и она выкинет, то виновный должен при посредниках заплатить мужу пострадавшей жены, сколько тот потребует (см.: Исх. 21:22). Воровство каралось обыкновенно многократным возмещением украденного: *Если кто украдет вола или овцу и заколет или продаст, то пять волов заплатит за вола и четыре овцы за овцу* (22:1). Если же вор окажется не в состоянии заплатить штраф, то он сам подлежит продаже в рабство в возмещение причиненного им убытка (см.: 22:2).

Ветхозаветное право включает в себя и ряд процессуальных норм, касающихся судопроизводства по уголовным делам. Расследование дел

полагалось производить публично, у городских ворот, поскольку это было самым людным местом (см.: [Втор. 21:19](#)). Суд мог вынести обвинительный приговор только в том случае, когда обвинение подтверждалось не менее чем двумя свидетелями, показания которых ни в чем не противоречили друг другу (см.: [Чис. 35:30](#); [Втор. 17:6](#)). Лжесвидетель подвергался наказанию, положенному за преступление, в котором он клеветнически обвинял невиновного (см.: [Втор. 19:19](#)).

В случае нераскрытого убийства полагалось измерить расстояние от места, где обнаружен труп убитого, до близлежащих городов, и когда будет выявлен ближайший город, то старейшины этого города должны были принести в жертву телицу и омыть руки свои над головою телицы и поклясться: *руки наши не пролили крови сей, и глаза наши не видели*, – и просить Бога о том, чтобы невинная кровь не была вменена народу (см.: [21:1–9](#)).

Семейно-брачное право Ветхого Завета исходит из идеи богоустановленности брака: по слову бытописателя, *потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, и будут (два) одна плоть* ([Быт. 2:24](#)). Супружеская любовь стала в Библии метафорическим образом для обозначения любви, которая связывает Бога с Его народом (см.: [Ис. 50:1](#); [Иез. 16:8](#)). Именно в этом контексте ветхозаветный закон столь суров во всех случаях, когда попирается добрачное целомудрие или имеет место супружеская неверность, предусматривая для подобных преступлений смертную казнь, в то время как законодательство окружающих Израиль народов не только допускало, но и прямо поощряло проституцию, вплоть до введения института священной, храмовой проституции, так что по законам Хаммурапи проститутки стояли в одном ряду со жрицами и храмовыми служительницами, являясь, таким образом, жрицами любви вовсе не в ироническом смысле этого выражения.

Впрочем, ввиду нравственного несовершенства ветхозаветного человечества, в том числе и избранного народа, долг супружеской верности в юридическом отношении касался только женщин. Более того, ветхий закон допускал полигамию. Среди многоженцев были и ветхозаветные святые, например цари Давид и Соломон. Но после вавилонского плена многоженство постепенно уходит из жизни возвратившихся в землю обетованную иудеев, и в эпоху Христа и апостолов иудеи уже имели по одной жене.

Что касается препятствий к браку, то установленная законом Моисеевым система запретов отличается большей строгостью, чем та, что

существовала в патриархальную эпоху, когда праотец Авраам был женат на своей единокровной сестре Сарре (см.: Быт. 20:12), а Иаков на двух родных сестрах Лии и Рахили, которые к тому же были двоюродными сестрами своего мужа. Но уже в законе Моисеевом под страхом смертной казни запрещены кровосмесительные сожителства, а следовательно, и браки с близкими родственниками: не только с отцом и матерью, с родными, единокровными и единоутробными братьями и сестрами, с внуками и внучками, но также с дядями и тетками, с мачехами, отчимами, женами братьев, за исключением особого случая – так называемого левирата, с женами дядей и теток, с невестками и зятями, со свояками и свояченицами, сводными сестрами. Запрещалось также при общей дозволенности полигамного брака брать в жены сразу мать и ее дочь, бабушку и ее внучек, двух сестер при жизни той и другой (см.: Лев. 18:7–18). При этом провозглашался и общий запрет на браки с кровными родственниками: *Никто ни к какой родственнице по плоти не должен приближаться с тем, чтобы открыть наготу* (18:6).

Хотя в обычных случаях брак на вдове брата запрещался, но в определенном случае таковой брак прямо предписывался, а именно: если один из братьев умирал, не оставив сына, то другой брат должен был взять в жены его вдову, и первенец от этого брата почитался уже по закону сыном своего умершего дяди, а не физического отца. Отказ деверя взять в жены вдову- невестку влек за собой по закону левирата бесчестие.

Закон Моисеев воспрещал евреям браки с хананеями и хананеянками, а также вообще с язычниками из-за опасности, что такие браки могут совратить в идолопоклонство (см.: Исх. 34:16, Втор. 7:3–4); после вавилонского плена запрещались также браки с самарянами, *с женами иноплеменными из народов земли* (1Езд. 10:2–3). Но фактически браки с иноплеменницами в Израиле заключались часто, в особенности это относится к царям израильским и иудейским, и даже к праведным царям, в том числе к Соломону, но его случай поучителен как раз с точки зрения религиозной опасности таких браков: *Во время старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам... И стал Соломон служить Астарте, божеству Сидонскому, и Милхому, мерзости Аммонитской* (3Цар. 11:4–5).

Для священников и первосвященников устанавливались более строгие запреты относительно выбора жен. Священники не могли жениться на развратных и разведенных женщинах, кроме девиц, они могли брать в жены только священнических вдов (см.: Иез. 44:22), а первосвященникам совершенно запрещался брак на вдовах. Поскольку вдовами считались и

обрученные невесты, женихи которых умирали до брака, на них также не могли жениться ни первосвященники, ни священники.

Вообще в Израиле вдовы могли вторично выходить замуж, но в более позднее время особым почетом окружены были те вдовы, которые оставались таковыми до конца жизни. Свидетельства об этом мы, впрочем, находим только в Новом Завете. Пророчица Анна дожила до глубокой старости во вдовстве после короткого замужества в молодости (см.: Лк. 2:36).

Закон Моисеев предоставлял женщине больше прав, чем это было у многих других народов – как классических, так и ближневосточных. Положение жены вовсе не было близким к положению рабыни, как у народов древности. Жены израильтян участвовали в событиях общенародного значения, даже в борьбе с неприятелем. Так, враг израильтян Сисара был убит Иаилью, женой Хевера Кенейнина, заманившей его в свой шатер (см.: Суд. 4:17–21).

Семейное право Израиля допускало развод: *Если кто возьмет жену..., и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего* (Втор. 24:1). Это место, впрочем, толковалось впоследствии по-разному: по одному толкованию – только безнравственное поведение жены давало мужу право давать ей разводное письмо, по другому – любое неудовольствие мужа женой было достаточно для развода. Под безнравственным поведением не может, однако, подразумеваться супружеская измена, потому что в этом случае неверная жена подлежала смертной казни (см.: 22:20–22). Обычная практика разводов опиралась скорее на второе, более либеральное понимание этого места из Второзакония.

Но в отдельных случаях развод не допускался. Если муж клеветнически обвинял новобрачную в добрачном нецеломудрии, он платил отцу ее штраф в 100 сиклей серебра и никогда уже не мог развестись с ней (см.: 22:19). Кроме того, если мужчина обесчестил девицу, он обязан был заплатить отцу ее штраф в 50 сиклей серебра, жениться на ней и никогда уже не разводиться с ней (см.: 22:28–29). Но в одном случае ветхозаветное право признавало развод обязательным. Если господин давал в жены своему рабу еврею рабыню, то по прошествии шести лет, когда раб получал свободу, он обязан был возвратить свою жену и детей хозяину, а если не хотел расстаться с ней, то должен был уже остаться рабом навсегда (см.: Исх. 21:4–6). Разведенная жена имела право на вторичное замужество. Но если ее второй муж умирал или разводился с

ней, ее первый муж, давший ей разводное письмо, лишался права вторично взять ее в жены (см.: Втор. 24:1–4).

В Ветхом Завете не упоминается явным образом право жены на развод, но есть косвенные основания считать, что при определенных условиях и жена обладала таким правом. Поскольку право оставить своего господина и сожителя имела наложница, лишенная «пищи, одежды и общения» (см.: Исх. 21:10–11), тем более таким правом должна была обладать законная жена. Слова Христа Спасителя: *если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого* (Мк. 10:12), – вероятно, предполагают не жену, которая оказалась в разводе по инициативе ее мужа, но разведенную по собственному желанию.

Ввиду существовавшего в Израиле многоженства закон Моисеев регламентирует порядок раздела и наследования имущества детьми от разных жен, в особенности в связи с правом первородства. Отец в подобном случае не мог по произволу отдавать предпочтение сыну от любимой жены: *Если у кого... первенцем будет сын нелюбимой (жены. – В. Ц.), – то при разделе сыновьям своим имения своего, он не может сыну жены любимой дать первенство пред первородным сыном нелюбимой;... [и] дать ему двойную часть из всего, что у него найдется, ибо он есть начаток силы его, ему [принадлежит] право первородства* (Втор. 21:15–17).

Таким образом, дети в израильской семье не были, в отличие от обычаев многих других народов, в положении рабов своего отца – их права были защищены законом. Неповиновение детей родителям, причем не только отцу, но и матери, каралось сурово, вплоть до побиения камнями, однако к смертной казни буйный и непокорный сын приговаривался не отцом, но на основании жалобы родителей по приговору общественного суда, и казнь совершал народ (см.: 21:18–21).

Ветхозаветная правовая система включает детально разработанные нормы гражданского права, своего рода гражданский кодекс, который по тщательной дифференциации казусов и по полноте своей может быть поставлен рядом с классическим римским правом, при этом решительно отличаясь от римского права своей приверженностью высшей Божественной справедливости, своим человеколюбием, заботой о бедных и неимущих.

В отличие от римского права в законе Моисеевом не абсолютизируется право частной собственности – ему поставлены определенные границы. Главным богатством народов в доиндустриальную эпоху была земля. Земля в соответствии с законом Моисеевым

признавалась исключительной собственностью Господа Бога, и потому она была принципиально неотчуждаемой: *Землю не должно продавать навсегда, ибо Моя земля: вы пришельцы и поселенцы у Меня (Лев. 25:23)*. Израильтянин мог продать свой участок земли только до определенного срока, до юбилейного года, в который этот участок непременно возвращался первому владельцу, что предотвращало глубокое имущественное расслоение израильтян.

Ради поддержки бедных и малоимущих установлен был субботный год, когда пользование плодами предоставлялось исключительно бедным. С этой же целью полагалось прощать долги в седьмой год. Следствием этих законодательных норм было несравненно большее имущественное равенство среди израильтян, чем это имело место в Египте, у народов Месопотамии, а также в античном мире.

Во Второзаконии содержится запрет давать в рост своему соплеменнику израильтянину: *Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого (23:19)*, но по отношению к иноплеменнику ростовщичество не запрещалось: *Иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост (23:20)*. Но в ином месте Пятикнижия запрет ростовщичества распространяется и на пришельцев: *Если брат твой обеднеет и придет в упадок у тебя, то поддержи его, пришлец ли он, или поселенец, чтоб он жил с тобою; не бери от него роста и прибыли и бойся Бога твоего (Лев. 25:35–36)*.

Неприкосновенность имущества израильтянина охраняется рядом правовых норм, содержащихся в книге Исход. В ней предусмотрено, что в случае потравы скотом поля или виноградника владелец скота обязан возместить убыток из лучших плодов своего поля или виноградника. Виновный в пожаре на поле (при этом имеется в виду, очевидно, не намеренный поджог, а небрежность) обязан возместить убыток (см.: 22:5–6). *Если кто займет у ближнего своего скот, и он будет поврежден, или умрет, а хозяина его не было при нем, то должен заплатить; если же хозяин его был при нем, то не должен платить; если он взят был в наймы за деньги, то пусть и пойдет за ту цену (22:14–15)*. Во Второзаконии содержится предписание нашедшему заблудившегося вола, или овцу, или осла, либо потерянную вещь, не оставлять их без присмотра и не присваивать себе, но возвращать владельцу, когда таковой найдется (см.: 22:1–4).

Естественно, что значительное место в Пятикнижии занимает законодательство, относящееся к богослужению, Храму, к жертвоприношениям. Здесь уместно затронуть только те темы

религиозного закона, которые по содержанию имеют аналог в нормах канонического права христианской Церкви – главным образом, касающиеся условий принадлежности к обществу Господню, к Ветхозаветной Церкви, а также статуса левитов и левитского священства.

К обществу Господню из числа израильтян не могли принадлежать кастраты (см.: Втор 23:1), а также сыновья блудницы до десятого колена (см.: 23:2). Из числа иноплеменников в общество Господне могли войти идумеи и египтяне: *Не гнушайся Идумеянином, ибо он брат твой; не гнушайся Египтянином, ибо ты был пришельцем в земле его; дети, которые у них родятся, в третьем поколении могут войти в общество Господне* (23:7–8). Естественно, что условием принятия в общество Господне иноплеменников было исповедание веры Авраама, Исаака и Иакова в единого истинного Бога и соблюдение закона. Что касается народов, выходцы из которых ни при каких обстоятельствах не могли войти в общество Господне, во Второзаконии названы только аммонитяне и моавитяне – потомки Лота от кровосмешения с его дочерьми, *потому что они не встретили вас с хлебом и водою на пути, когда вы шли из Египта, и потому что они наняли против тебя Валаама, сына Веорова, из Пефора Месопотамского, чтобы проклясть тебя* (23:4).

Для служения Богу из всех израильтян было избрано одно колено – потомки Левия, левиты. В свою очередь, из числа левитов потомки Аарона избирались для священнического служения, а среди священников первое место принадлежало великому священнику, или первосвященнику. Только первосвященник мог входить во Святое Святых храма для кропления кровью на крышку ковчега, и делал он это единственный раз в году.

Как видим, священство израильское было наследственным. Три его степени: первосвященник, священники и левиты прообразуют новозаветные степени священства: епископскую, пресвитерскую и диаконскую. Левиты помогали священникам в служении при скинии и потом при храме. Они переносили скинию, сторожили у дверей скинии и потом храма, пекли хлебы предложения, славословили Бога пением и игрой на музыкальных инструментах. Кроме того, они изучали закон и были для народа учителями и судьями. Обязанности священников заключались в том, что они поддерживали огонь на жертвеннике всесожжения, приносили утреннюю и вечернюю жертву, хлебное приношение и возлияние. Кроме того, они были учителями и судьями народа.

Поскольку, как и левиты, священники лишены были возможности трудиться для собственного пропитания, израильтяне давали левитам

десятину на пропитание, а те, в свою очередь, выделяли десятую часть десятины для священников (см.: Чис. 18:25–32). Для проживания левитам было выделено 48 городов среди разных колен Израиля, из которых в 13 жили исключительно священники, 6 левитских городов предназначались быть убежищем для невольных убийц – в них они укрывались от кровной мести со стороны сородичей убитых (см.: 35:1–8).

Далеко не все потомки Аарона допускались до священнического служения. Священником не мог быть *ни слепой, ни хромой, ни уродливый, ни такой, у которого переломлена нога или переломлена рука, ни горбатый, ни с сухим членом, ни с бельмом на глазу, ни коростовый, ни паршивый, ни с поврежденными ятрами* (Лев. 21:18–20). Священники не могли жениться на блуднице или разведенной, а первосвященник не мог жениться даже на вдове – священник же мог, кроме девицы, жениться на вдове другого священника.

Главной характерной чертой ветхозаветного законодательства является то обстоятельство, что оно представляет собой именно завет Бога с человеком, то есть своего рода договор, союз. Причем речь идет о последовательном ряде таких заветов с первозданным Адамом, с Ноем, с праотцем Авраамом, с Израилем в лице пророка Моисея на Синайской горе, который содержит в себе уже целостную правовую систему и, наконец, Новый Завет. Причем завет представляет собой действительно договор, который сопровождается клятвой со стороны Самого Бога: *Господь, Бог твой, есть Бог милосердый, Он не оставит тебя и не погубит тебя, и не забудет завета с отцами твоими, который Он клятвою утвердил им* (Втор. 4:31). Договор по природе своей предполагает равенство договаривающихся сторон хотя бы в формально юридическом отношении, которое, конечно, немислимо, когда речь идет о Боге Творце и тварном человечестве. Однако в истории права можно отыскать примеры договоров неравноправных сторон, когда это неравноправие отражается в самом содержании договора. В средневековой Европе отношения между сюзеренами и вассалами строились хотя и на договорной основе, в отличие от позднейших абсолютистских политических систем или древних восточных монархий, но неравноправие сторон выражалось в самом правовом содержании вассалитета.

Разумеется, аналогия между юридическими отношениями земного порядка и мистической реальностью общения Бога и человека может носить лишь самый отдаленный характер, но так обстоит дело и со всеми без исключения характеристиками Божества, которые существуют на человеческом языке, например, когда мы именуем Господа Царем

царствующих, или Царем Небесным, или Отцом. В любом случае, говоря о Боге, мы вынуждены словами, характеризующими в прямом смысле явления видимого мира, выразить нечто относящееся к невидимому, неопишному и непостижимому Существо.

Ветхозаветному законодательству свойственны некоторые особенности с формальной и языковой стороны. Правовые нормы, содержащиеся в Пятикнижии, представляют собой заповеди, которые даны Богом людям через пророка Моисея и сформулированы либо в аподиктической, либо в условной форме.

В свою очередь, аподиктические нормы предстают в виде императивных предписаний или запретов либо сформулированы в третьем лице.

Вот некоторые из многочисленных примеров императивных предписаний: *Шесть лет засевай землю твою и собирай произведения ее, а в седьмой оставляй ее в покое, чтобы питались убогие из твоего народа, а остатками после них питались звери полевые; так же поступай с виноградником твоим и с маслиною твоею (Исх. 23:10–11). Начатки плодов земли твоей приноси в дом Господа, Бога твоего (23:19).* Значительно чаще заповеди формулируются как негативный императив в качестве запретов, например: *Пришельца не притесняй и не угнетай его ибо вы сами были пришельцами в земле Египетской (22:21); Не суди превратно тяжбы бедного твоего (23:6); Не ешь никакой мерзости (Втор. 14:3).* В третьем лице сформулированы следующие заповеди: *Всякий скотоложник да будет предан смерти (Исх. 22:19); Жертву повинности должно закалать на том месте, где закалается всесожжение, и кровью ее кропить на жертвенник со всех сторон (Лев. 7:2); Один суд должен быть у вас, как для пришельца, так и для туземца (24:22).*

Но наиболее обычной структурной формой ветхозаветного законодательства являются условные предложения, которые и с формальной стороны придают соответствующим местам Священных книг юридический характер, ибо наиболее приспособлены для того, чтобы выразить зависимость санкции от того или иного деяния. *Кто украдет человека (из сынов Израилевых. – В. Ц.) и (поработив его. – В. Ц.) продаст его, или найдется он в руках у него, то должно предать его смерти (Исх. 21:16). Если кто украдет вола или овцу и заколет или продаст, то пять волов заплатит за вола и четыре овцы за овцу (22:1).* В подобных конструкциях налицо все существенные элементы правовой нормы: гипотеза, подразумеваемая контекстом диспозиция и санкция.

Однако не все заповеди, сформулированные в виде условных предложений, содержат, как в приведенных примерах, гипотезу и санкцию. В тексте Пятикнижия встречаются условные предложения, которые содержат в себе аподиктические императивы в позитивном или негативном, запретительном виде, например: *Если будешь строить новый дом, то сделай перила около кровли твоей, чтобы не навести тебе крови на дом твой, когда кто-нибудь упадет с него (Втор. 22:8)*. В отдельных случаях условные конструкции употребляются для формулировки диспозитивных норм, например, чтобы указать способ различения заразной болезни, пораженный которой должен быть изолирован, от незаразной: *Если у кого на голове вылезли [волосы], то это плешивый: он чист. Если на передней стороне головы вылезли [волосы], то это лысый: он чист. Если же на плечи или на лысине будет белое или красноватое пятно, то на плечи его или на лысине его расцвела проказа (Лев. 13:40–42)*.

Правовые нормы, содержащиеся в Пятикнижии, могут быть выражены и в таких предложениях, условный характер которых не имеет синтаксического выражения в виде союзов «если» или «когда», и сконструированы они в третьем лице: *Кто ляжет с женою отца своего, тот открыл наготу отца своего: оба они да будут преданы смерти, кровь их на них (20:11)*. *Кто обручился с женою и не взял ее, тот пусть идет и возвратится в дом свой, дабы не умер на сражении, и другой не взял ее (Втор. 20:7)*.

Ветхозаветное право в своеобразно преломленном виде составило основу позднейшего иудейского талмудического права. Для нас, однако, в данном случае важнее всего его влияние на право церковное. Ветхозаветное право оказало влияние также на правовые системы не только христианских государств и народов, но и на исламское право, в том числе и на шариат. В той или иной форме, через более или менее интенсивное воздействие основных начал европейского права в его континентальном или англосаксонском варианте ветхозаветное законодательство повлияло на правовые системы современных государств, выросших на почве иных культур. Таким образом, влияние ветхозаветного права имеет универсальный общемировой характер. В этом отношении с ним сопоставимо только мировое значение римского права.

3.3. Римское право.

Римское право представляет собой самое ценное наследие римской цивилизации, поныне продолжая оказывать действительное влияние на правовые системы едва ли не большинства современных государств, на их экономический и политический строй, на весь уклад жизни современных обществ, насквозь пронизанный римскими правовыми началами.

В своем первоначальном виде римское право обнаруживало большую, чем в поздний период, зависимость от сословного строя общества. Патриции, плебеи, либертины, латины, перегрины, клиенты не только находились в разном положении по своим политическим правам, но различались и в сфере частноправовых отношений. Дееспособности, но не правоспособности лишены были несовершеннолетние дети, незамужние дочери, даже достигшие зрелых лет, в дееспособности существенно ограничены были матроны, замужние в большей мере, чем вдовы. Наконец, даже совершеннолетние мужчины ограничены были в правах опекой со стороны глав больших семей (патерфамилиасов).

Со временем, однако, в правоотношениях значение сословных различий отступает на задний план в сравнении со значением ролевых функций продавца и покупателя, кредитора и должника, арендодателя и арендатора, нанимателя и наемного работника, завещателя и наследника. Именно эта черта римского права, его способность абстрагироваться от специфических привилегий и правовых ограничений сословно-семейного характера обеспечила ему господствующее влияние на гражданское право государств нового времени. Но, разумеется, это лишь одно из свойств римского права. Другие его особенности, отразившиеся по преимуществу в публичном праве (которое относится ко взаимоотношениям граждан с общиной, с государством, к уголовному процессу и уголовным наказаниям), через Византию, где соответствующие правовые принципы и нормы продолжали действовать, хотя и в трансформированном под воздействием христианских нравственных начал виде, повлияли на правовую систему России и других стран восточно-христианской эйкумены, на шариат в мусульманском мире, а также на политическое право романских государств Европы и латиноамериканских стран.

Само размежевание сферы публичного и частного права, теоретически осмысленное уже в эпоху республики, восходит к правосознанию царского Рима. Верховным судьей Римского государства первоначально был сам царь, который творил суд, или «право» (jus), в

присутственные дни (*dies fasti*), восседаая на курульном, или колесничном, кресле (*sella curulis*) – такое его название связано с тем, что только царь имел право ездить внутри римского померия³⁵ на колеснице. Курульное кресло ставилось на особом месте – трибунале (*tribunal*). Рядом с креслом стояли царские ликторы, а перед царем предстояли истцы и ответчики, или обвинители и обвиняемые в преступлении. Судебная власть царя, однако, была ограничена. Высшей инстанцией являлась сама римская община, так что осужденный царем мог подавать апелляцию (*provocatio*) народному собранию – комиции. Из этого обстоятельства становится совершенно очевидным, что царская власть в Риме принципиально отличалась от восточных деспотий или эллинистических монархий, что она стояла не над общиной, а была включена в нее, подобно королевскому правлению у германцев в эпоху переселения народов, несмотря на гораздо более высокий уровень римской правовой культуры даже самого раннего периода в истории Рима.

Агентами царя в отправлении судебной власти, в особенности в предварительном расследовании по делу, были квесторы, исполнителями приговоров – ликторы. Царь начинал судоговорение, затем продолжать процесс могли его агенты. В ходе процесса заслушивались показания обвиняемых, сторон и свидетелей, на основании которых выносился приговор. Во время предварительного расследования дела рабов подвергали пыткам, свободных обвиняемых держали под арестом или отпускали до суда на поруки.

Но у царя и народного собрания не было монополии на судебную власть. За исключением обвинений в политических преступлениях, рабы были подсудны господину, женщины – мужьям, отцам или другим родственникам, под опекой которых они состояли. Что касается взрослых сыновей и внуков патрициев, то по отношению к ним судебная власть отцов семейства конкурировала с царской властью.

Знатоками и толкователями неписаного закона в царском и раннереспубликанском Риме были понтифики, составлявшие коллегия. В своем первоначальном составе понтификальная коллегия включала только патрициев. В 300 г. в ее состав были введены плебеи. Полнота власти в коллегии принадлежала ее председателю, который носил титул *pontifex maximus* (верховный первосвященник), по отношению к нему другие члены коллегии были всего лишь советниками и исполнителями. При учреждении республики к нему перешло от царя право назначать жрецов – фламингов, *pontifex maximus* распоряжался коллегияльной кассой, заведовал государственным архивом, который хранился в резиденции

коллегии Regia. В эпоху принципата титул великого понтифика был усвоен императорами, и они носили его до тех пор, пока уже христианский государь святой Феодосий Великий не передал его епископу Рима. Как знатоки календаря, понтики объявляли дни, в которые дозволялось или не дозволялось судоговорение: dies fasti и nefasti.

Процесс в Риме был либо государственным, когда его возбуждал сам царь, либо частным, если его инициировали частные лица – обвинители или истцы. По политическим преступлениям: государственной измене, учинению беспорядков, покушению на власть, препятствованию высшим должностным лицам – магистратам в исполнении ими своих служебных обязанностей, то есть сопротивлению властям, а также по таким делам, как злонамеренное убийство, поджог, изнасилование, мужеложство, лжесвидетельство, порча жатвы магическими заклинаниями или кража хлеба с поля в ночное время, которые также рассматривались как нарушение общественного порядка, – процесс мог быть только государственным, и единственным наказанием по всем политическим преступлениям служила смертная казнь. Приговоренные к смерти могли получить помилование через апелляцию к народному собранию, кроме того, помилование даровали осужденному, если на пути к месту казни он встречал весталку. Кровная месть, существовавшая у италиков в доисторические времена, римскому праву неизвестна. Преступные деяния против частных лиц, а также тяжёлые дела рассматривались в суде в частном порядке. Такие дела возбуждались истцами или пострадавшими.

В качестве наказания преступникам могли назначаться розги, за тяжкое увечье наказание налагалось по правилу талиона – око за око. По большей части преступлений, например кражам, возмещением пострадавшему служила материальная компенсация. Если преступник был не в состоянии возместить причиненный воровством или повреждением имущества ущерб, то по приговору суда он терял свободу и поступал во владение пострадавшему вместо раба, не становясь, однако, рабом в собственном смысле слова. Подобная мера могла быть применена не только к преступникам, но и по тяжёлым делам, например, к несостоятельному должнику, если никто из граждан не готов был взять на себя уплату его долга.

Поскольку поземельная частная собственность в Риме сложилась, вероятно, в правление царя Сервия Туллия (6 в. до Р.Х.), в более ранний период главным видом собственности был скот, а также рабы. С этим связана особая форма купли-продажи, а именно манципация (*лат. mancipare* – брать руками). Иными словами, предметом сделки являлся

объект, который можно держать руками, а не, например, земля. Подобная сделка могла заключаться лишь между гражданами Рима либо между гражданами и латинами или перегринами, обладавшими правом коммерции в Риме (*jus commercii*). Первоначально при этом раб, скот или вещь продавались за слитки меди, которые тут же взвешивались. Сделка совершалась при пяти свидетелях, при этом покупатель произносил установленную формулу: «Я утверждаю, что этот предмет мой по квиритскому праву, он куплен за эту медь, взвешенную на этих весах», передавал медь продавцу и принимал купленный товар³⁶.

Договоры, в которые вступало государство со своими гражданами, имели обязательную силу, и их исполнение гарантировало само государство. Договоры между частными лицами основывались на личном доверии, и главным гарантом их исполнения была клятва с призыванием богов, произносившаяся при заключении сделки. Нарушителей, взятых на себя обязательств, по вере римлян, карали боги. В судебном порядке могли рассматриваться лишь дела, связанные с нарушением брачных сговоров, когда, например, отец отказывался выдать замуж обещанную дочь, за что он, по закону, должен был платить штраф, а также если при совершении манципации имел место обман – продана была вещь, на которую продавец не имел бесспорного права собственности. В суд можно было также подавать иск на взыскание долга вместе с условленным ссудным процентом.

Одной из наиболее обычных форм судебного процесса был суд путем заклада – *legis actio sacramento*. Первоначально словом *sacramentum* обозначалась клятва участника процесса, которой он предавал себя мести богов за дачу ложных показаний, затем так стали называть очистительную жертву в виде пяти голов крупного или мелкого скота и, наконец, предоставление судебного залога ценой, эквивалентной этой жертве.

Проигравший ответчик обязан был удовлетворить истца в течение 30 дней по вынесении судебного постановления. Если он просрочивал, истец мог схватить его в любом месте – при этом должник лишен был права сопротивляться – и привести на суд, чтобы тот принудил его к уплате долга. Если никто из граждан не готов был оспаривать правомерность ареста в судебном порядке, – а делать это могли лишь имущие граждане, поскольку подобные посредники брали на себя материальную ответственность за задержку взыскания долга, – суд выдавал банкрота или злостного неплательщика во власть выигравшего дело истца. Затем в течение 60 дней должника трижды выводили на рынок, где спрашивали, нет ли кого желающего сжалиться над банкротом и уплатить его долг.

Если столь милосердного человека не обреталось, кредитор имел право убить должника; когда кредиторов было несколько, им предоставлялось символическое право разделить между собой его труп, либо продать его в рабство за пределы Римского государства, либо, наконец, получить его в свое пользование, однако без его юридического порабощения, потому что в Риме не существовало долгового рабства как института и никто из римских граждан не мог стать рабом в самом Риме.

Столь жесткими мерами ограждена была в Риме собственность от всякого на нее посягательства. Собственность детей, женщин, умалишенных – вообще всех тех, кто не мог постоять за себя с оружием в руках, защищалась через опеку, которая возлагалась на ближайших родственников мужчин, становившихся в случае смерти находившихся под их опекой лиц их наследниками. Имущество скончавшегося собственника в Риме, естественно, переходило к наследникам, при этом вдова получала одинаковую долю с детьми, а если она была беременна, то доля нерожденного ребенка была одинаковой с долями других наследников. Лишь в том случае, когда наследуемое имущество было обременено богослужебными обязательствами, жрецы участвовали в распоряжении наследством, имея право взыскать с него долю в пользу храмов или жреческих коллегий. Отменить законный переход имущества к наследнику можно было лишь решением высшего органа государственной власти – народного собрания.

Характерной чертой римского брачного права *ius connubium* было существование разных форм брака, различавшихся не только в отношении ритуала его заключения, но и по юридическим последствиям выбранного обряда. Первоначальной формой заключения брака в Риме была *confarreatio*, которая совершалась как религиозный обряд фламином Юпитера в присутствии десяти свидетелей перед домашним алтарем, посвященном пенатам. Этот торжественный обряд включал принесение в жертву хлеба из полбы (*panis farreus*) с солью, через такое жертвоприношение муж и жена сочетались для совместного пользования «водой и огнем». Это был исключительно патрицианский брак, плебейм совершенно недоступный, впрочем, со временем такой обряд употреблялся все реже даже в патрицианской среде и сохранял свою обязательность лишь для высших жрецов. Плебейский брак (*coemptio*) заключался обыкновенно в виде покупки невесты женихом у ее отца или отца семейства, и это был своего рода гражданский брак. В том и другом случае муж приобретал право собственности над женой.

Но существовала и третья, в более поздние времена наиболее

распространенная форма брака, когда жена переходила из дома отца в дом мужа по соглашению с ее отцом – *matrimonium consensu*. При такой форме брака в течение первого года семейной жизни сожительница не считалась женой в собственном смысле слова, а была «за жену», *pro uxore*, но по истечении года супружеского общения муж приобретал право собственности на жену на основании общей юридической нормы относительно давности владения, и только тогда его сожительница становилась уже вполне законной женой.

В брак не могли вступать кровные родственники по прямой линии, а также родные и двоюродные братья и сестры, дяди с племянницами и тетки с племянниками. Препятствия для брака вытекали также из принадлежности к разным сословиям, граждане не могли жениться на чужестранках, существовали и другие ограничения при выборе супругов.

Эмансипированный жених, над которым не было власти отца, сам выбирал невесту. Брак, заключенный по обряду *confarreatio*, считался нерасторжимым, но при определенных условиях и он мог быть расторгнут, при этом совершался обряд, который назывался *diffarreatio*. Лица, вступившие в брак *coemptio* или *per consensum*, могли быть разведены без особого затруднения, в ранние времена, однако, лишь по инициативе мужа. При этом он в присутствии свидетеля обращался к жене со словами по установленной формуле: *tuas res habito* («возьми свои вещи назад») и брал на себя обязательство возместить материальные издержки родителям своей жены. И все же в раннем Риме разводы были исключительно редки, став, зато повседневной чертой семейной жизни в эпоху поздней республики и принципата, когда, по остроумному анекдоту от Сенеки, одна матрона считала годы по именам не консулов, как это было тогда принято, но своих мужей.

Жена состояла во власти мужа и отца фамилии, но обладала более достойным положением в семье, чем это было в эллинском мире. Матрона не была в Риме заперта в гинекее подобно афинским женам – мужья брали их с собой на зрелища и игры. Поэтому и поступки римской женщины оценивались обществом взыскательнее с нравственной стороны. Обладая большей свободой, она несла за свои действия полную ответственность, и достойные жены пользовались общественным уважением. Целомудрие римской матроны рассматривалось как ее нравственная обязанность, а в греческом мире это было, скорее, делом бдительности и предусмотрительности мужа.

Пребывая во власти мужа и отца семьи, женщина была ограничена в свободе распоряжаться собой не многим более, чем ее муж до своей

эмансипации. Члены семьи, подобно рабам, были подсудны не государственным магистратам, но отцу семейства *paterfamilias*, власть которого простиралась вплоть до права приговаривать своих домашних к смерти. Но с другой стороны, зависимость сына от отца, в отличие от рабского состояния, принципиально носила временный характер и прекращалась вместе со смертью отца, в то время как в случае смерти господина раб переходил в собственность наследника. В отличие от владения рабом, которое, по воззрениям римского общества, преследовало исключительно интересы господина, власть отца над сыном осуществлялась в интересах сына – аналогично тому, как в современном обществе несовершеннолетние дети находятся во власти родителей ради пользы самих детей.

Незаконнорожденные дети, то есть родившиеся вне легального брака, не имели юридических отношений не только с отцом, но и с матерью, считались никому не принадлежащими. Лишь во времена республики было признано юридическое значение кровного родства матери с прижитым ею вне брака ребенком, и такой ребенок получал право наследовать матери. Что же касается наследования отцу, то незаконных (*injusti*) детей стали разделять на две категории: *liberi naturales* (естественные дети), родившиеся от наложницы, или конкубины, – они получили право наследовать отцу при составлении им соответствующего завещания, однако в ограниченной пропорции по отношению к наследию законных детей, и *liberi spurii* (нечистые), рожденные от противозаконных, например, кровосмесительных, браков или от юридически, или даже фактически неизвестных отцов. Таковые дети наследовать отцу по-прежнему не могли, как не могли они ни быть включенными в семью отца, ни носить его фамилии.

Ранний Рим не знал юридического акта отпущения рабов на волю. Господин раба мог не пользоваться своим рабовладельческим правом, но от этого он еще не лишался этого права. Поэтому рабы, фактически получившие свободу, в любое время по воле своего бывшего владельца могли быть возвращены в прежнее состояние. Однако существовали окольные пути для юридически действительного освобождения раба – раб обретал свободу, если его объявлял таковым владелец при публичном оглашении завещания в комиции, или если он позволял рабу вчинить ему иск о свободе в судебном порядке, либо, со времени Сервия Туллия, если он позволял рабу внести свое имя в ценз, в результате чего вольноотпущенник входил в клиентулу своего прежнего владельца, становившегося его патроном, впоследствии он мог получить

ограниченные гражданские права, то есть стать плебеем.

Нормы римского права в эпоху царей не были зафиксированы письменно, такая фиксация относится уже к ранней республике, когда были опубликованы «Законы 12 таблиц». Их оригинал погиб в пожаре при захвате Рима галлами в 387 г. Нам он известен по цитатам его комментаторов разных эпох: Цицерона и классических юристов, в том числе Ульпиана, Гая, Павла, Помпония. «12 таблиц» на протяжении веков признавались в Риме, в частности знаменитым историком Титом Ливием, «источником всякого публичного и частного права» («*fons omnis publici privatiq[ue] juris*»).

Последовательность отдельных законов в составе «12 таблиц» лишена систематизации, хаотична и ассоциативна. В Таблицах с особой полнотой отразились нормы частного права, гораздо меньше затронут в них конституционный строй; и все же при отсутствии в «Законах 12 таблиц» эксплицитно выраженных конституционных норм они в действительности проливают свет на основы государственного строя Римской республики. Так, Таблицы санкционируют и ранее действовавшее *jus provocationis* – право осужденного на смерть апеллировать к народу, чем существенно ограничивалась судебная власть и вообще империй магистратов. Но это право апелляции к народному собранию существовало только для лиц, облаченных в тогу – *inter togatos*, то есть для римских граждан, не призванных в армию; римские граждане, призванные в легионы, перегрины, то есть иностранцы, и в известном смысле вообще все лица, находившиеся вне померия – городской черты Рима, такого права лишались и находились в неограниченной власти магистратов – консулов и преторов.

«Законы 12 таблиц» в изобилии содержат предписания и запреты полицейского характера, например, относительно ширины дорог, в них запрещаются захоронения в черте города, предусматривается наказание лиц, виновных в погребении вместе с покойниками изделий из золота.

С особой детализацией в Таблицах регламентируется частный судебный процесс. «Законы 12 таблиц» начинаются с предписания: «*Si in jus vocat, ito*» («Если вызывают на суд, иди»). Но гражданский долг ответчика перед судом не гарантируется применением полицейского принуждения, обеспечение принудительной явки на суд лежит на истце или обвинителе, или на их патронах. Сопротивляющегося вызову в суд ответчика позволялось задержать в любое время, но не путем вторжения в его собственный дом.

Суд представлял собой состязательный процесс, в котором должны

были участвовать сами стороны, а не нанятые ими адвокаты. Процессуальные нормы Таблиц отличаются подчеркнутым формализмом. В ходе судебного производства применялись строго определенные формулы, нарушение которых ставило под вопрос законность вынесенного приговора. Например, при вызове ответчика в суд истец должен был непременно произнести в присутствии магистрата (консула, а позже, со времени учреждения претуры в 367 г. до Р.Х., претора) слова: *in jus te voco* («вызываю тебя на суд»); если у римского гражданина бежал или был украден раб, то он должен был обратиться к магистрату-консулу, а позже к претору, со словами: «Заявляю, что этот человек – имеется в виду раб – принадлежит мне по квиритскому праву». Причем строго регламентировались не только словесные выражения, но и необходимые в судопроизводстве, а также при всякого Рода сделках жесты.

В основе гражданского права, зафиксированного в «12 таблицах», лежит признание неприкосновенности собственности, которая именуется в них квиритской – *ex jure Quiritum*. Квиритами назывались полноправные римские граждане. Характерной чертой римского права стало положение о том, что неограниченной собственностью могут обладать лишь полноправные римские граждане, отсюда идет и наименование ее «квиритской». Другие лица – неземансипированные члены семьи, иностранцы (пегрегрины) – могли лишь пользоваться вещами, в том числе главным богатством – землей, или владеть ими (*possidere*), но не иметь их в собственности. Впоследствии для обозначения собственности стал употребляться юридический термин *dominium*. При этом собственность разделялась на два вида в зависимости от способа ее отчуждения. Земля в пределах Италии (в эпоху составления Таблиц иная земля была вне досягаемости для римлян), рабы, рабочий скот, строения, а также сельские сервитуты, то есть право переходить или перегонять скот через соседний участок, могли передаваться исключительно через формально строгий обряд манципации; менее важное имущество, например пищевые продукты, мебель, драгоценности, могло отчуждаться по более упрощенной процедуре, называвшейся *traditio* (передача), и такое имущество называлось поэтому *res pes mancipii* – немансипируемые вещи. Немансипируемые вещи могли также переходить в собственность в результате истечения определенного срока давности владения, через так называемое *usucapio*.

Манципация совершалась лишь между римскими гражданами или впоследствии также между гражданами и пегрегринами, обладавшими правом коммерции в Риме, или между пегрегринами, но непременно при

пяти свидетелях и весодержателе (*libripens*), и была собственно продажей товара за наличную медь с произнесением установленной формулы. К фиктивной манципации прибегали и в случае таких актов, как предоставление кредита, дарение и даже установление или прекращение отцовской власти. Принципиально манципация исключала ограничения, связанные с условиями или сроком.

Значительное место в «Законах 12 таблиц» занимает долговое право. Составители Таблиц ограничили рост унцией на 1 фунт серебра, что составляло 8,3 процента в год. Но защищались и права кредиторов. Должники, заложившие самих себя – такая сделка называлась *пехум*, то есть кабалой; – в случае неуплаты долга попадали под власть кредитора вместе со своими детьми и имуществом. С этих пор его правовой статус отличался от рабского только в том отношении, что ему возвращалась свобода и собственность после уплаты долга, например, его родственником или патроном. В соответствии с «Законами 12 таблиц» посягательство на частную собственность каралось сурово, вплоть до применения смертной казни. Жатва хлеба на вспаханном чужом поле в ночное время влекла за собой объявление вора *sacer*, то есть посвящение его подземным богам, что фактически обозначало смертную казнь. Той же казни подвергались поджигатели.

«12 таблиц» предоставляли римским гражданам право распоряжаться своим имуществом по завещанию (*testamentum*). Если же такое завещание не было составлено, то наследство переходило к ближайшим родственникам – агнатам первой степени, каковыми считались те, кто ранее находился под отцовской властью умершего: родные и усыновленные дети, внуки от умерших сыновей. При отсутствии прямых наследников (*heredes*) имущество переходило к агнатам второй степени: братьям, сестрам или матери умершего – если она состояла в браке с его отцом (*cum manu*), то была во власти мужа и в этом случае юридически находилась на положении сестры своего сына. Если же не было агнатов, то наследство переходило к сородичам – *gentiles*. Наследниками вольноотпущенников признавались их патроны, а в случае их более ранней смерти – агнаты патронов. Взаимоотношения вольноотпущенников и их бывших владельцев, взаимные обязанности патронов и клиентов были подвергнуты в «12 таблицах» детальной регламентации.

Семейное право «12 таблиц» основано на признании фактически неограниченных прав патерфамилиаса. Лишь он являлся полноценным субъектом права. Его жена и дети, в том числе и взрослые, пока они не эмансипированы, такой субъектности были лишены. Но «12 таблиц»

допускали брак без власти мужа над женой, если брак не сопровождался никакими обрядами, и жена, чтобы прервалась над ней власть мужа, на основании *usucariorum*, давности владения, отлучалась из дома на три ночи подряд в течение года. Тем самым муж терял власть над женой. В позднереспубликанскую эпоху такой брак получил самое широкое распространение.

Содержавшиеся в «12 таблицах» нормы не подлежали отмене; в последующие времена они только подвергались актуализирующей их интерпретации и дополнялись новыми законами (*leges*), которые издавались трибунами и центуриатными комициями. Законодательную силу имели также сенатусконсульты – постановления сената, формально носившие характер рекомендаций.

Право толкования законов сохранялось за понтификами. Понтифики также составляли исковые формулы (*leges actiones*), исключительное употребление которых придавало законность выносимым в суде приговорам. Монополия понтификальной коллегии на толкование законов и знание процессуальных формул рухнула в 304 г. до Р.Х., когда курульный эдил Гней Флавий опубликовал ранее секретный римский календарь с указанием присутственных и неприсутственных дней, в которые дозволялось или запрещалось судоговорение, и заодно судебные формулы. С тех пор эти формулы стали всеобщим достоянием, ими легче стало пользоваться, но они по-прежнему сохраняли свою обязательную силу.

Судебное производство в эпоху поздней республики состояло из двух этапов, первым из них был суд перед магистратом – производство *in iure*, а вторым суд присяжных – *in iudicio*. Претор рассматривал содержание иска, показания свидетелей, документы по делу и, если находил иск основательным, произносил установленную для соответствующего случая формулу и передавал дело одному или нескольким присяжным судьям, кандидатуры которых ежегодно предлагались сторонами и утверждались претором. Список состоял из лиц, исполнявших судебские обязанности в течение предстоящего года. Присяжные судьи рассматривали дело по существу и выносили по нему приговор.

В отдельных случаях судебный процесс носил фиктивный характер, к магистрату обращались не ради разрешения спора, а для придания законной силы сделке. Покупатель в присутствии претора заявлял, что ему принадлежит отчуждаемая вещь, и затем спрашивал продавца, нет ли у него возражений на это заявление. Тот молчанием или словесным отрицанием претензий на эту вещь подтверждал законный переход товара

в руки нового собственника – это было так называемое приобретение собственности *in jure cessio* – через уступку (прекращение права собственности), таким образом могло отчуждаться как манципируемое, так и неманципируемое имущество.

Уголовный процесс в римском праве разработан менее тщательно, чем гражданский. До начала 2 в. до Р.Х. он совершался таким образом: магистрат, которому стало известно о совершении преступления, производил расследование (*qaestio*), формулировал обвинение и сообщал обвиняемому о предполагаемом наказании. Обвиняемый затем, по усмотрению магистрата, мог подвергнуться аресту, если за него не предлагалось солидного поручительства. Затем проводилось судебное разбирательство: обвиняемый, обвинитель и свидетели подвергались допросу, рабы – под пыткой, их показания имели поэтому особую доказательную силу, стороны произносили обвинительную и защитительную речи, и наконец магистрат выносил приговор. Осужденный на смерть, лишение гражданства или конфискацию всего имущества – *caput* (голова), отсюда – уголовное право – имел право апеллировать к народному собранию, и тогда магистрат заново рассматривал дело в центуриатной или трибутной комиции. В комиции дело рассматривалось в три срока. На третьей сессии суда магистрат опять выносил приговор, после этого осужденный мог еще раз апеллировать к народному собранию. На этот раз комиция, еще раз заново рассмотрев дело, выслушав по нему показания, выносила окончательный приговор, уже не подлежащий пересмотру. Содержанием этого приговора было либо утверждение ранее вынесенного магистром приговора, либо отмена его и тем самым оправдание обвиняемого. Народное собрание не могло предложить иной вариант решения дела.

Ввиду длительности подобного процесса с середины 2 столетия до Р.Х. сложилась практика образования чрезвычайных судебных комиссий для рассмотрения некоторых видов преступлений; приговоры таких комиссий признавались безапелляционными, в результате чего процесс ускорялся. В 149 г. была образована комиссия по делам о взятках и вымогательствах чиновников, затем стали учреждаться судебные комиссии по другим особо опасным для государства видам преступлений.

К числу уголовно наказуемых преступлений в Риме относили *perduellio* – государственную измену, *vis* – насилие, мятеж, противодействие властям, незаконное употребление оружия, *caedes* – убийство, а также покушение на жизнь, *resulitas* – казнокрадство, *ambitus* – подкуп и иные незаконные способы приобретения государственной

должности, *falsum* – подделку монет или документов, а также нарушение присяги и лжесвидетельство, *crimen repetundarum* – вымогательство. За уголовные преступления (*roepae capitales*) наказывали смертной казнью, лишением гражданских прав, лишением свободы, конфискацией имущества, а также в более легких случаях штрафами. Особой формой уголовной кары было лишение воды и огня (*aquae et ignis interditio*), иными словами, исключение из римской общины, фактически обозначавшее изгнание, поскольку на родине осужденный лишался защиты законов и его мог всякий безнаказанно убить. В изгнание могли во многих случаях добровольно отправиться лица, приговоренные к смерти, тем самым спасая жизнь.

Смертная казнь применялась в нескольких видах: сбрасывание осужденных с Тарпейской скалы на Капитолии, обезглавливание, повешение, удушение петлей, утопление в мешке (так карали за убийство родителей), распятие на кресте (эта казнь применялась по отношению к рабам и иностранцам), сожжение, зарывание живыми в землю – такая казнь применялась исключительно к весталкам, нарушившим обет целомудрия. Существовали также такие кары, как продажа в рабство, каторжные работы в рудниках и соляных копиях, ссылка на галеры, тюремное заключение.

Телесное наказание применялось только к рабам, паломникам, а к римским гражданам – лишь когда они находились в легионе. Иными словами, от телесного наказания защищала тога. В качестве уголовного наказания в отдельных случаях, в частности при членовредительстве, предусматривался принцип талиона – причинение обидчику зла, аналогичного или соизмеримого с тем, которое он нанес пострадавшему. Широко применялись также всевозможные штрафы – *rescipia*. Штрафами наказывалось воровство, совершенное в дневное время, порубка в чужом лесу, порча не принадлежащих виновному вещей. Этот штраф отличался от налагаемых в настоящее время штрафов тем, что он шел не в казну, а в пользу потерпевшего.

Начиная с середины 3 столетия до РХ в законодательстве Рима особую важность приобретают преторские эдикты, которые публиковали городские преторы (*praetores urbani*) при вступлении их в должность. Новый Эдикт представлял собой программу деятельности магистратуры на предстоящий срок. В преторском праве было выработано наконец четкое различие между собственностью (*dominium*) и владением (*possessio*). Одним из главных объектов владения в Риме издревле были земельные участки на общественном поле – *ager publicus*. Добросовестное владение

обрело в нормах преторского права надежную защиту. Преторскими эдиктами предусматривались разные способы приобретения собственности: помимо покупки, получения в дар или по завещанию, также и оккупация – захват никому не принадлежавшей вещи (*res nullius*) или приобретение плодов от собственной вещи.

Для развития римского права значимым рубежом стал 242 г. до Р.Х., когда была учреждена должность второго претора. Это был *praetor qui inter peregrinos jus dicit*. В его обязанности входило рассмотрение тяжб между перегринами, то есть иностранцами, или, когда судились между собой римские граждане и перегрины, он также вел обвинительные процессы против иностранцев. В связи с тем, что для разбирательства подобных дел не годились нормы римского гражданского права, предназначавшегося для римских граждан, возникла потребность в особом законодательстве, которое получило название *jus gentium* – право народов, его также называли «перегринским правом». Оно было лишено чрезмерного формализма собственно римского гражданского права. В известной мере более гибкий характер перегринского права оказал влияние на стиль римского гражданского права, в котором меньшее значение стало придаваться неукоснительному соблюдению условных форм. В правосознании и юридической практике приобретают исключительно важное значение такие ценностные понятия, как справедливость *aequitas* и добросовестность *bona fides*, акцентирующие нравственное начало права. В правовой мысли поздней республиканской эпохи рождается идея естественного права (*ius naturale*) – правовых норм, которые вытекают из самой природы человека и одинаково признаются всеми народами, например: почитание богов и родителей, уважение к ценности человеческой жизни.

В эпоху поздней республики понтификальная коллегия постепенно вытесняется из юридической сферы, сохраняя за собой монополию лишь на область религиозного права. В Риме появляются юристы-профессионалы как теоретики, которые интерпретируют правовые нормы, сопоставляют их, стремятся привести в целостную систему, предлагают способы решения трудных юридических казусов, устанавливают иерархию противоречащих норм, тем самым помогая разрешать правовые коллизии и оказывая влияние на само законодательство, так и практики, которые составляют проекты исковых требований, обвинительных и защитительных речей, сами выступают в суде в качестве адвокатов; при этом римское право не допускало взимания денежной оплаты за адвокатскую помощь. Их гонорары (от *honor* – честь) потому так и

назывались, что заключались в почестях, которые благодарный клиент оказывал своему защитнику.

На рубеже эр, когда при Августе в Риме на смену старой олигархической республике приходит новая форма правления – принципат, который иногда безосновательно отождествляется с монархией, основным видом законодательных актов становятся конституции, издаваемые принцепсами, или, что то же, императорами. В эту же эпоху появляются зачатки научной интерпретации сложившегося к тому времени в своих основах законодательного корпуса. Выдающиеся знатоки закона при Августе стали составлять письменные толкования по поводу сложных юридических казусов, комментировать правовые нормы – как зафиксированные в законах, так и содержащиеся в обычном праве.

Особым авторитетом пользовались толкования двух выдающихся юристов: Атея Капитона и Антистия Лабиена. Они придерживались разных политических взглядов: Капитон был приверженцем созданной Августом системы принципата, а Лабиен консервативным республиканцем. Политическое разномыслие отражалось и на их юридических построениях, при этом Капитон обнаруживал большую приверженность традиционному формализму римского права, а его оппонент Лабиен критически высказывался об издержках юридического формализма. Впоследствии их ученики Сабин и Прокул стали основателями двух юридических школ, которые по их именам так и были названы «сабиньянской», идущей собственно от учителя Сабина Капитона, и «прокулианской».

Умножение числа юристов, а также высокий авторитет их суждений по делам, рассматриваемым в судебном порядке, побудили Августа выделить из их числа круг лиц, которым самим принцепсом предоставлялось официальное право давать ответы по судебным делам – *jus respondendi*, остальные юристы оказывали услуги клиентам в частном порядке, подобно современным адвокатам, либо занимались теоретической разработкой права. Ответы юристов, имевших официальный статус, приобрели руководящее значение при вынесении судебных постановлений. Если не подавалось иного ответа по делу от другого официального юриста, судьи были обязаны выносить постановление на основании ответа юриста. И только при поступлении противоречащих суждений судья сам выбирал одно из них как основу выносимого им приговора. Официальное значение приобретали и сочинения юристов, получивших от принцепсов *jus respondendi*, становясь тем самым источниками действующего права.

В правление принцепса Адриана, в 130 г., от его имени был издан составленный юристом Сальвианом «Вечный эдикт» (*Edictum perpetuum Hadriani*), который представлял собой компиляцию выработанных ранее основных норм римского права.

Классическая римская юридическая наука была создана трудами выдающихся юристов начала 2 в. от Р.Х. Цельза-отца и Цельза-сына, Гая, Сальвиана, Юлиана, Африкана и Помпония. Гай составил своего рода учебник римского права – «Институции». Самыми знаменитыми юристами рубежа 2 и 3 столетий были Павел, Папиниан, Ульпиан, Модестин. Но это были уже эпигоны и компиляторы классиков юридической науки предшествующего периода. Об объеме юридической литературы Рима можно судить по тому обстоятельству, что в Дигесты, составленные при св. императоре Юстиниане, вошла одна двадцатая часть всех известных тогда юридических сочинений, а Дигесты составляют примерно 5–7 томов среднего формата.

«*Dura lex, sed lex*»³⁷ – эта максима была произнесена впервые в Риме, и самым адекватным образом она характеризует дух и стиль правосознания римского народа. Сами римляне считали важнейшими добродетелями *pietas* – благочестие, *gravitas* – серьезность, основательность, чувство долга и ответственности и *iustitia* – справедливость. Волей Промысла творцом мировой истории стал народ, который обладал недюжинными нравственными качествами: непоколебимой жертвенной верностью своему государству, своим ларам и пенатам, своим отечественным традициям, несокрушимой волей и упорством, храбростью без позерства и безрассудства, стойкостью в испытаниях, умением подчинять и подчиняться, трезвой рассудительностью и прагматизмом, умеренностью и неприхотливостью, сознанием своей исключительности, но без заносчивости и ксенофобии, с неизменной готовностью учиться у других народов всему полезному для себя. Этот народ способен был включать в себя чужеродные элементы, надежно переплавляя их в горниле отечественных обычаев и законов.

3.4. Римское право христианской эпохи.

В 316 г. святой император Константин прекратил принадлежавшее юристам *jus respondendi*. Впредь право толкования законов предоставлялось самой императорской власти. Однако уже опубликованные сочинения юристов, обладавших таким правом, сохраняли законодательную силу. В 426 г. император Валентиниан III издал так называемый закон о цитировании юридических текстов и их использовании в судебной практике. В соответствии с этим актом обязательная сила в судах сохранялась за сочинениями Папиниана, Павла, Ульпиана, Гая и Модестина, а также тех юристов, которые цитировались этими классиками. При этом в случае противоречий между их суждениями судебное постановление должно было основываться на мнениях большинства, при равенстве противоречащих мнений предпочтение отдавалось мнению Папиниана, а если у Папиниана не было ответа по возникшему вопросу, то решение, какому из ответов, обнаруживаемых у классиков, отдать предпочтение, принимал сам судья.

В эпоху Вселенских Соборов римское гражданское законодательство подвергалось кодификации. Составлялись законодательные сборники, в которые входили как законоположения, изданные в дохристианские времена империи, так и законы императоров-христиан. Ранневизантийские законодательные акты издавались на государственном языке империи – латинском.

В феврале 438 г. был издан Кодекс Феодосия Младшего (*Codex Theodosianis*), который с 1 января 439 г. введен как обязательный свод законов империи. Все законы распределены в Кодексе по 16 книгам (*libri*), разделенным на главы (*tituli*). Последняя, 16-я, книга, состоящая из 11 титулов, содержит законы, относящиеся исключительно к церковным делам. Отдельные законы, связанные с жизнью Церкви, включены в другие книги Кодекса.

3.5.«Корпус» святого Юстиниана

При святом Юстиниане Великом (527–565) основательному пересмотру и новой кодификации подверглись все существовавшие ранее источники римского права. В результате был составлен фундаментальный свод римского права, получивший впоследствии, в 12 в., название «Corpus juris civilis» («Корпус светского права»).

В этот свод вошли четыре сборника. Первый из них – «Кодекс постановлений» (Codex constitutionum) впервые издан в 529 г., а в 534 г. пересмотрен, дополнен и заново отредактирован. Первое издание называют «Древний кодекс» («Codex vetus»), а второе – «Переизданный и исправленный кодекс» («Codex repetitiae praelectionis»). В Кодекс вошли императорские законы: от «Вечного эдикта» Адриана до последнего на момент издания сборника законов Юстиниана (534). Сборник разделен на 12 книг, а каждая книга на титулы. Церковных дел касаются первые 13 титулов первой книги.

Второй сборник Юстиниана именуется «Дигесты» («Digestae»), или «Пандекты» («Pandectae»). Он опубликован 16 декабря 533 г. Сборник разделен на 50 книг. В нем содержатся толкования юристов языческой эпохи, так называемых мудрых (prudentium), на законоположения древнего римского права. Среди них есть и толкования Тертуллиана, которого некоторые исследователи отождествляют с известным христианским писателем.

Одновременно с Дигестами был опубликован сборник «Институций» («Institutiones»), разделенный на четыре книги. Книги состоят из титулов, а титулы из параграфов. Институции представляют своего рода руководство к изучению правового материала, содержащегося в Кодексе и Дигестах. Институции были составлены на основе сочинений Гая, а также Ульпиана, Флорентия и Марциана.

Наконец, четвертый сборник – это «Новые постановления» («Novellae constitutiones»), или «Новеллы», содержание которого составляют законы, изданные святым Юстинианом после обнародования Кодекса. Новеллы большей частью написаны первоначально на греческом языке и называются по-гречески «Νεαλαί διατάξεις». Первая из новелл издана 1 января 535 г. В новеллах указаны имена должностных лиц, которым они адресованы как исполнителям закона (чаще всего префекту претории – praefectus praetorio). Новеллы по церковным делам адресованы, как правило, Константинопольскому патриарху, но посылались они и другим

патриархам. Получив новеллу, патриархи распространяли ее по митрополиям, оттуда она поступала к епископам и далее – в монастыри и приходы. Эти новеллы были собраны в одну книгу после кончины Юстиниана. Известны пять различных по своему составу сборников новелл. Причем из них наиболее часто употреблялся сборник 168 новелл.

Влияние Юстинианова *Corpus'a* на право европейских и не только европейских стран, в том числе Россию, – это общепризнанное капитальное обстоятельство в истории права. Для русского права чрезвычайно характерно, что проводником этого влияния была почти исключительно Церковь. В то же время само церковное право, действующее во Вселенской Православной Церкви, в том числе и в Церкви Русской, включает в себя ряд мест из Кодекса и Новелл святого императора Юстиниана, в то время как относительно русского государственного права можно говорить скорее о влиянии, чем о прямом действии.

Эти законы вошли в состав действующего права Русской Православной Церкви через Кормчую книгу. В нашей печатной Кормчей они составили 42-ю главу, озаглавленную «От различных титул, рекше граней Юстиниана царя, новых заповедей, главы по избранию различны». В Кормчей книге новеллы приводятся в сокращенном виде, в извлечениях; до известной степени можно также считать частью действующего права Русской Православной Церкви все те законы Юстиниана, которые вошли в Номоканон патриарха Фотия в 14 титулах.

3.6. Церковная тематика в Новеллах Юстиниана.

Церковная тематика составляет содержание ряда мест из Кодекса, и главным образом Новелл, в частности ей посвящены следующие новеллы: 3-я (в ней определяется штат клириков для церквей Нового Рима), 5-я (о монастырях, монахах, игуменах), 7-я (о церковных имениях), 16-я (о порядке перемещения клириков), 56-я (содержащая запрет взимания ставленнических пошлин), 83-я (о суде епископском по делам клириков), 131-я (в которой устанавливается диптих первых пяти престолов Вселенской Церкви – от Римского до Иерусалимского), 137-я (о хиротонии епископов, пресвитеров и диаконов). Церковные правоотношения регулируются также 46-й, 58, 67, 74, 79, 132, 133, 136, 149-й и 151-й новеллами.

Но исторически особенно значимы в этом отношении 6-я и 123-я новеллы. В преамбуле к 6-й новелле сформулирован принцип симфонии церковной и государственной власти – священства и царства.

Самая пространная и наиболее значительная по объему регулируемой в ней церковной тематики – 123-я новелла. Эта новелла озаглавлена так: «*De diversis ecclesiasticis capitibus*» («О разных церковных главах»). В надписании она адресована государственному сановнику Петру, который носил титул *magister sacrorum officiorum* (магистр священных служб). Новелла включает в себя краткую преамбулу и 44 главы. Тематика новеллы связана главным образом с регулированием таких сторон церковной жизни, как порядок избрания и рукоположения во епископа, ставленнические пошлыны, церковное судопроизводство, возрастной ценз для поставления епископов и клириков, устройство монастырей.

В первой главе новеллы, в частности, перечисляются условия, которым должен соответствовать ставленник во епископа: исповедание им правой веры, безукоризненный образ жизни, в ней устанавливается также образовательный и возрастной ценз для кандидатов на епископскую кафедру. Весьма характерно в этой главе положение о том, что кандидаты во епископа, которые ранее исполняли государственную службу либо состояли в войске, должны были провести в монастыре не менее 15 лет.

В 123-й новелле святой Юстиниан устанавливает и систему соподчиненности епископов. Патриархам предоставлялась в ней власть созывать Соборы в своей области и председательствовать на них, поставлять митрополитов, принимать апелляции на суды митрополитов, находившихся в их юрисдикции (22-я глава).

В 12-й главе 123-й новеллы речь идет о качествах, которым должны соответствовать ставленники на все вообще степени священства, а также на степени низших клириков. Клирики должны быть лицами православного исповедания и достойного образа жизни, грамотными, не двоеженцами, а также не женатыми на разведенных или вдовах. В клир не допускаются также чиновники, состоящие на государственной службе, и подданные, обязанные платить подати.

В следующей, 13-й, главе устанавливается возрастной ценз для поставления клириков: для пресвитера – 30 лет, для диакона и иподиакона – 25, для чтеца – 18. Здесь же говорится о том, что диаконисса не может поставляться в возрасте до 40 лет.

Если в клир поступали куриалы, то они на основании 15-й главы 123-й новеллы освобождались от своих прежних повинностей в том случае, если до рукоположения жили в монастыре не менее 15 лет.

В 17-й главе говорится о том, что если раб поступил в клир с согласия своего господина, то он становился свободным, а если он сделал это самовольно, то господин имеет право домогаться возвращения к себе беглого раба в течение одного года после бегства.

В 14-й главе устанавливается порядок, согласно которому пресвитеры, диаконы и иподиаконы должны были вступать в брак прежде посвящения. Это установление вытекает из канонической нормы, воспрещающей вступление в брак после хиротонии. Новелла допускает в качестве исключения и рукоположение безбрачных лиц, но при обязательстве в таком случае не вступать в брак и после хиротонии. Чтец мог жениться и после хиротонии, однако, если он вступал во второй брак или брал в жены разведенную, вдову, либо находящуюся под церковным запрещением, то лишался права на поставление на более высокие степени.

Ряд глав 123-й новеллы посвящен регламентированию монастырской жизни. Так, 34-я глава предусматривает следующий порядок поставления настоятеля монастыря. В нормальном случае настоятеля избирает братия. Избранный братией в настоятели утверждается в этой должности епископом. Если, однако, среди монастырской братии нет подходящего кандидата то настоятель назначается епископом.

Параллельные нормы церковного права можно обнаружить также в канонах. При этом речь не идет о простом дублировании. Как правило, тексты новелл, по своему содержанию параллельные канонам, отличаются большей детализацией.

Необходимо также отметить, что в новеллах встречаются и такие принципиально важные нормы, которых нет в канонах и которые

действовали и продолжают действовать в Церкви. Так, каноническим считается возрастной ценз для поставления во епископа – 35 лет. Между тем в канонах он нигде не устанавливается, в книге апостольских постановлений установлен 50-летний возрастной ценз, который, во всяком случае, начиная с эпохи Вселенских Соборов не действовал в Церкви, а действующая норма относительно возрастного ценза была заимствована из 123-й новеллы.

Характеризуя соотношение канонов и законов в законодательной системе Византии эпохи святого Юстиниана и его преемников, современный исследователь писал: «Канон объявлялся законом, но при этом появлялась возможность своеобразной замены канона законом. Государство, объявившее себя христианским, вольно или невольно, но фактически пыталось поставить Церковь на то место, которое в Римском государстве занимала римская государственная религия. Дело в том, что, делаясь законом, канон терял свою обособленность, а всевластный император, комментируя канон, ставший законом, через это мог возносить себя над канонами. Император-христианин получил возможность по своему (в государственных интересах) раскрывать содержание канона»³⁸.

3.7. Законы византийских императоров 8–9 столетий.

В 741 г. была издана «Эклога законов» («Ἐκλογὴ τῶν νόμων») Льва Исавра и Константина Копронима. В этой книге были собраны важнейшие законоположения из четырех сборников Юстиниана. Помимо римско-византийского права, в Эклоге отражено и обычное право варваров – славян, германцев, арабов. Поэтому сборник широко применялся у славянских народов, особенно у болгар, и был переведен на славянский язык.

Поскольку издателями Эклоги являлись императоры-иконоборцы, по утверждению иконопочитания этот сборник стали приписывать православным императорам с теми же именами: Льву Мудрому и сыну его Константину, жившим столетием позже, в конце 9 в.

В оригинале Эклога состояла из 18 глав. В нашу Кормчую она вошла в переработке, в 16 главах, под названием «Леона Царя Премудрого и Константина Верного Царя главизны о совещании обручения и о брацах и о иных различных винах». В Кормчей помещен и так называемый «Закон судный людям Царя Константина Великого». Это апокрифическое сочинение представляет собой переработанный до неузнаваемости отрывок из Эклоги.

Между 870 и 879 гг. императором Василием Македонянином и его сыновьями Константином и Львом был издан еще один сокращенный сборник римского и византийского права под названием «Прохирон» («Приручник»). Прохирон разделен на 40 глав. Сборник вошел в славянскую Кормчую святого Саввы и нашу печатную Кормчую, в которой он составляет 48-ю главу, названную «Закона градского главы различны в четырехдесятих гранех».

В то же царствование между 879 и 886 гг. вышло новое издание Прохирона под названием «Эпанагога» («Возведение»). В это отредактированное и пересмотренное издание дополнительно были внесены законы, изданные после Прохирона. Во 2-й и 3-й титулы вошли законы, говорящие о правах царя и патриарха. По мнению большинства ученых, Эпанагога не была официально обнародована и осталась лишь законопроектом. Иной точки зрения придерживается современный греческий канонист митрополит Сардийский Максим, который считает, что Эпанагога применялась в Византии как действующий кодекс³⁹.

Самый важный для церковного права византийский сборник – это «Василики» («Царские законы» – «Τὰ βασιλικὰ νόμιμα»). Издание

сборника предпринято при Василии Македоняnine и завершено его сыном Львом Мудрым. Источником для Василик служили Юстиниановы Дигесты, Кодекс, Институции, Новеллы, а также Прохирон. В Василики вошли в исправленном виде лишь те из старых законов, которые не утратили силы ко времени царствования императора Василия Македонянина.

Сборник разделен на 60 книг, книги – на титулы, титулы – на главы, главы – на параграфы. О церковных делах говорится в 1, 3, 4-й и 5-й книгах.

В 12 в. в Византии юридическая сила признавалась лишь за теми законами из Корпуса Юстиниана, которые вошли в сборник Василики. Вальсамон произвел пересмотр законов, внесенных в Номоканон; при этом критерием сохранения за ними силы действующей правовой нормы он считал следующее обстоятельство: включены ли они в Василики. Но поскольку ни Василики, ни толкования Вальсамона не были в то время переведены на славянский язык, византийская правовая реформа не отразилась на церковном праве славянских народов.

4. Церковное право как наука

4.1. Название дисциплины: каноническое и церковное право.

Систематическое изложение права, которым регламентируется жизнь Церкви, составляет предмет науки, которая так и называется: церковное право. Существует, однако, и другое название нашей дисциплины – каноническое право.

Слово «канон» (κάνον) в буквальном, вещественном смысле означает инструмент для проведения прямых линий. Но это слово получило также значение «образца, правила». На новозаветном языке оно употребляется в смысле «правила» христианской жизни: *Тем, которые поступают по сему правилу (κάνον), мир им и милость, и Израилю Божию (Гал. 6:16); Впрочем, до чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу (κάνον) жить (Флп. 3:16).*

В церковной лексике слово «канон» стало одним из самых многозначных. Оно обозначает и перечень священных книг, и список клириков, и особый литургический жанр. Предметом нашей науки являются каноны в смысле дисциплинарных постановлений Церкви – правил апостольских, соборных и святоотеческих. Во 2-м правиле Трулльского Собора сказано: «Прекрасным и крайняго тщания достойным признал сей святыи Собор и то, чтобы отныне, ко исцелению душ и ко уврачеванию страстей, тверды и ненарушима пребывали приятныя и утвержденыя бывшими прежде нас Святыми и Блаженными Отцами, а также и нам преданныя, именем святых и славных апостолов, 85 правил κάνονες... Согласием нашим запечатлеваем и вся прочия священныя правила, изложенныя от Святых и Блаженных Отец наших...».

Каноны κάνονες (правила) следует отличать как от оросов ὄροι – догматических определений Соборов, так и от законов νόμοι, изданных гражданской властью.

В западной юридической литературе церковное и каноническое право рассматриваются как две различные дисциплины, аналогичным образом разделяются и предметы изучения этих наук как две разные ветви права. Под канонической подразумевается наука, изучающая каноны Древней Церкви и папские декреталы, вошедшие в «Корпус канонического права» («Corpus juris canonici») – свод, окончательно сложившийся на исходе средневековья, а также в современный «Кодекс канонического права». Правовые нормы Корпуса касаются не только церковных, но и светских правовых отношений, которые в средние века входили в юрисдикцию

Церкви. Таким образом, каноническое право на языке западной юридической науки – это право, церковное по происхождению, однако не исключительно церковное по предмету регулирования. Церковным же правом называют науку, предмет которой – правовые акты, регламентирующие церковную жизнь независимо от их происхождения: будь то древние или новые каноны, постановления местных (партикулярных) церковных инстанций или законы, изданные светской властью. Каноническое право определяется по его источнику, а церковное по предмету регулирования.

Иными словами, каноническое право (*jus canonicum*) – все то право, которое своим материальным источником имеет высшую церковную власть: Вселенские Соборы и папу, независимо от того, касается оно церковных или гражданских дел. А церковное право (*jus ecclesiasticum*) – это право, регулирующее церковные правоотношения независимо от законодателя. По замечанию немецкого ученого Е. Л. Рихтера, отношения того и другого права «можно представить под образом двух взаимно пересекающихся кругов»⁴⁰.

По мнению русского канониста Н. С. Суворова, такое различие дисциплин вполне приемлемо и для Православной Церкви. Он ссылается при этом на то обстоятельство, что «церковные отношения... как в автокефальных Церквях восточного Православия, так и на Западе только отчасти определяются каноническим правом, главным же образом определяются нормами позднейшего происхождения, как церковного, так и государственного»⁴¹.

Довод этот верен, однако, лишь в том отношении, что количественно законодательный материал позднейшего происхождения превосходит канонический свод. В этом смысле «каноническое право» – лишь часть всей совокупности церковноправовых актов. Но каноны образуют основу и сердцевину православного церковного права, для позднейшего церковного законодательства они служили непререкаемым авторитетом и критерием.

Латинский «*Corpus juris canonici*» изобилует правовыми нормами, регулирующими гражданские отношения. Этого, однако, нельзя утверждать относительно канонов Православной Церкви, которые все относятся к церковной сфере, если, конечно, не считать нравственную жизнь человека и его семейные и брачные отношения не имеющими отношения к Церкви. 12-е правило 7 Вселенского Собора (о недействительности отчуждательной сделки) или 85-е правило Трулльского Собора (о форме отпущения рабов на волю), приводимые профессором Н. С. Суворовым для того, чтобы обосновать необходимость

различать каноническое и церковное право применительно и к Православной Церкви, во-первых, представляют собой все-таки исключения, а во-вторых, и эти два канона не лишены нравственного содержания, которое, естественно, небезразлично для церковного правосознания.

Если на Востоке «Церковь и входила в область светского, мирского права, – совершенно верно полагает А. С. Павлов, – то она никогда не придавала принципиального значения своей законодательной деятельности в этой области». Поэтому он справедливо отождествляет каноническое и церковное право: «Православный, и в частности русский канонист, может безразлично давать своему предмету и то и другое название». По его словам, «если мы назовем наш предмет каноническим правом, то этим названием укажем на господствующий и определяющий элемент в церковном праве»⁴².

4.2. Изучение церковного права в древности и в Византии.

В древности право изучалось в высших школах энциклопедического характера: в Афинах, Александрии, Антиохии, Бейруте, Риме, позже в Константинополе. В этих своеобразных университетах, где и после издания Миланского эдикта преобладали профессора язычники, получили хорошее юридическое образование Тертуллиан, святые Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский. В 534 г. святой Юстиниан запретил язычникам вести преподавание, часть прежних школ после этого закрылась. Университеты остались лишь в Риме, Константинополе и Бейруте. В 634 г. закрылась и Бейрутская школа.

Правоведы Константинопольской школы в эпоху Македонской династии участвовали в издании законодательных сборников: Прохирона, Эпанагоги и Василик. Светское и каноническое право в Византии в ту эпоху не отделяли одно от другого. Канонисты были одновременно и знатоками гражданского права.

Первая специальная юридическая школа была открыта в константинопольском монастыре Св. Георгия в 11 в. Возглавлявший ее чиновник носил титул номофилакса (хранителя законов), и у него экзаменовались все кандидаты на судебные должности. С Константинопольской школой связаны труды авторитетных греческих канонистов: Алексия Аристина, Иоанна Зонары, Феодора Вальсамона и Димитрия Хоматина. Аристин и Вальсамон в свое время возглавляли ее, имея титулы номофилаксов.

Изучение канонов в Византии носило по преимуществу практический, а не теоретический и исследовательский характер. Составлялись систематизированные своды правил и законов, разрабатывалась предметная классификация правовых норм с выделением рубрик и подведением под них различных законодательных актов. Затем к тексту правил стали приписывать объяснительные заметки – схолии, в которых истолковывались неясные выражения. Аристин, Зонара и Вальсамон составили обширные экзегетические толкования на полный состав канонического корпуса. Из-за завоевания Константинополя крестоносцами юридическая школа была переведена в Никею, а оттуда в Ефес; в столицу она вернулась лишь после ее освобождения. В 14 в. в Византии были составлены знаменитая Синтагма иеромонаха Матфея Властаря и Шестокнижие (Экзавивлос) фессалоникийского номофилакса

Константина Арменопула. Падение Константинополя положило конец успехам церковного правоведения на греческом Востоке.

4.3. Церковное право в Греции.

На рубеже 18–19 вв. появился новый канонический сборник с толкованиями – Пидалион (Кормчая). Его составители – преподобный Никодим Святогорец и иеромонах Агапий. Тексты каждого правила в Пидалионе сопровождаются комментариями, основанными на классических толкованиях Аристина, Зонары и Вальсамона. В многочисленных примечаниях обсуждаются трудные вопросы канонического права. Для священнослужителей представляют большой интерес помещенные здесь богослужебные указания и пасторологические советы. Некоторые канонисты считают Пидалион самым совершенным и авторитетным сводом православного церковного права.

В 1852–1859 гг. в Афинах под редакцией Г. Ралли и М. Потли вышла «Синтагма Божественных и святых канонов». Из трудов греческих ученых нового времени заслуживают внимания «Руководство по церковному праву» К. Ралли, монографии Г. С. Аливизатоса, исследования Г. Конидариса по устройству Древней Церкви, канонические работы одного из крупнейших богословов 20 в. Григория Папамихаилу, труды церковного историка и канониста митрополита Сардийского Максима (Хриstopолуса), митрополита Пантелеимона (Родопулоса), исследования ныне здравствующих ученых В. Фидаса, С. Трояноса, К. Питсакиса.

4.4. Изучение церковного права в России.

На Руси церковное право в древности изучалось исключительно с практической целью. Первые опыты его научного изучения восходят к рубежу 18–19 вв. Лишь в конце 18 столетия было введено преподавание церковного права в Московской духовной академии. В инструкции, составленной митрополитом Платоном, рекомендовалось читать и толковать Кормчую книгу, сопоставляя славянский перевод с подлинным текстом канонов. В 1798 г. Святейший Синод повелел преподавать Кормчую во всех Духовных академиях. В ходе реформы духовной школы, начатой в 1808 г., в академиях введено было преподавание курса канонического права. На преподавателей возлагалась обязанность не только систематизировать канонический материал, но и научно обрабатывать его. С 1835 г. каноническое право стало читаться и на юридических факультетах университетов.

Митрополит Филарет (Дроздов) не оставил сочинений, специально посвященных каноническому праву, но его отзывы и суждения по разным вопросам церковной и государственной жизни, тщательно собранные и изданные после кончины святителя, имеют неоценимое значение для всякого канониста⁴³. Митрополит Филарет превосходно знал и тонко понимал церковные правила и опирался на них как в архипастырском служении, так и в своих богословских воззрениях.

Заметным толчком к развитию канонической науки в России послужило издание полного свода канонов – «Книги правил» в 1839 г.

Автором первого русского учебника по нашей дисциплине, «Записок по церковному законоведению» (1848), является протоиерей Иоанн Скворцов, который читал каноническое право в Киевском университете Святого Владимира.

Первая серьезная попытка не компилятивного, а научного изложения системы церковного права принадлежит знаменитому проповеднику, канонисту и богослову епископу Иоанну (Соколову). Его труд, вышедший в 1851 г., озаглавлен «Опыт курса церковного законоведения». Епископ Далматинский Никодим (Милаш) называет его «отцом новой науки православного церковного права»⁴⁴.

Курс епископа Иоанна отличается ясностью изложения, богословской глубиной интерпретации древних канонов, проницательным историзмом в оценке источников. По словам протоиерея Г. Флоровского, в его «Опыте» «в первый раз по-русски были предложены древние и основополагающие

каноны церковные с обстоятельным и интересным комментарием»⁴⁵. Епископу Иоанну принадлежит ряд статей по отдельным каноническим вопросам, в том числе трактат «О монашестве епископов»⁴⁶. В нем он подчеркивает необходимость для епископа не только формального монашества, но и внутреннего аскетического отречения от мира.

В 1874–1875 гг. вышел курс профессора Московского университета Н. К. Соколова «Из лекций по церковному праву». Эти лекции, по характеристике А. С. Павлова, «отличались замечательной ясностью изложения и достаточно твердою юридической постановкою предмета»⁴⁷.

Самый полный из учебников церковного права принадлежит профессору Казанской академии и университета И. С. Бердникову. Он вышел в 1888 г. и озаглавлен странным образом – «Краткий курс церковного права». По оценке А. С. Павлова, учебник И. С. Бердникова «не совсем удачен по своей системе и отличается более богословским, чем юридическим характером»⁴⁸. Но ориентация на богословское истолкование канонов, не совсем обычная для русских руководств по канонике, составляет не недостаток, а скорее его достоинство.

Широкой известностью пользуется «Курс церковного права» профессора Ярославского юридического лица Н. С. Суворова, впервые изданный в 1888–1890 гг., впоследствии переработанный в «Учебник церковного права», многократно переиздававшийся. Н. С. Суворов – квалифицированный юрист, превосходно знавший источники канонического права и историю церковных институтов, как восточных, так и западных. Вместе с тем его работа страдает существенными теоретическими и методическими изъянами. Убежденный апологет синодальной системы, Н. С. Суворов строит свой курс не столько на канонах, сколько на законах и распоряжениях Российского правительства по Ведомству православного исповедания. Такой подход связан с его убеждением в том, что главой Церкви правомерным образом является монарх. Переноса свои порожденные протестантскими теориями государственного права представления на Древнюю Церковь, Н. С. Суворов пишет: «Для Церкви, как Церкви католической, всеобщей, обнимающей всю совокупность христианских общин и совпадающей, хотя и не буквально, с пределами Римской империи, точно так же должен был существовать известный видимый центр единства, «centrum unitatis», к которому бы направлялись важнейшие церковные распоряжения, как не могла обойтись без центральной власти сама Римская империя. Этим центром стала императорская власть»⁴⁹. Цезарепапизм, который инославные полемисты неосновательно приписывают Православию, Н. С.

Суворов считает нормой взаимоотношений между государственной властью и Церковью.

Наиболее удачным русским руководством по канонике является «Курс церковного права» А. С. Павлова, посмертно изданный по студенческим записям его лекций в Московском университете в 1902 г. Он написан хорошим, живым языком, не особенно свойственным юридической литературе, и отличается продуманной системой изложения, а главное, строго православной позицией автора, которая сочетается с основательной юридической компетенцией.

Это не значит, конечно, что «Курс» А. С. Павлова лишен недостатков. Вызывает возражение следующее обстоятельство: Вселенский Собор он рассматривает лишь как один из органов взаимоотношений между Поместными Церквями. В этом проявилась тенденция, характерная для каноники нового времени, в центре внимания которой стоит не Вселенская, а Поместная Церковь. «Курс» А. С. Павлова имеет и другой недостаток, характерный почти для всех русских руководств по церковному праву, – древние каноны в них не составляют главного предмета изложения, отодвинутые на второй план позднейшим законодательством. В результате правила святых отцов и Соборов о покаянной дисциплине, занимающие столь важное место в каноническом своде, в учебных руководствах синодальной эпохи рассматриваются вскользь, в основном через призму предписаний «Духовного регламента».

В конце 19 столетия вышли и такие учебные руководства по церковному праву, как «Краткий курс лекций по церковному праву» священника А. Альбова (1882), «Очерк православного церковного права» профессора М. А. Остроумова (1893).

Из отдельных отраслей церковного права в русской науке особенно много удачных исследований относится к источниковедению. Первый серьезный труд в этой области принадлежит митрополиту Евгению (Болховитинову), который составил «Историческое обозрение российского законоположения» (1825)⁵⁰.

В 1839 г. посмертно вышло второе издание исследования петербургского юриста Г. А. Розенкампа «О Кормчей книге». Розенкамп тщательно исследовал и разделил на разряды и фамилии все доступные ему списки Кормчей. Известный археограф и источниковед Н. В. Качалов в 1850 г. выпустил работу «О значении Кормчей в системе древнего русского права». Изучение Кормчей он включил в общий контекст церковного права допетровской Руси, указав цель исследования – «определить в кратком обзоре юридическое значение духовенства в

России и отношение его к светской власти в период до Петра Великого: это пояснит нам характер и содержание, а вместе с тем и практическое значение Кормчих, писанных в нашем отечестве»⁵¹.

Во второй половине 19 в. вышел ряд источниковедческих трудов А. С. Павлова: «Первоначальный славяно-русский номоканон» (1869), «Номоканон при Большом Требнике» (1872), «Книги законные» (1885). Опираясь на свои археографические и текстологические изыскания, А. С. Павлов пришел к выводу, что «Номоканон 14 титулов» был переведен на славянский язык позже славянского перевода Номоканона Иоанна Схоластика. Такой перевод был известен на Руси уже в 11–12 вв.

Текстологическое исследование древних пергаментных списков Кормчей связано с именем крупного палеографа и филолога И. И. Срезневского, опубликовавшего ряд статей о сербских и русских рецензиях Кормчей в 1870–1890 годах. В 1891 г. в Москве вышла обзорная источниковедческая работа Н. А. Заозерского «Историческое обозрение источников права Православной Церкви». К области источниковедения церковного права относится и значительная часть трудов профессора Петербургской духовной академии Т. В. Барсова.

Самые блестящие достижения отечественного источниковедения церковного права связаны с трудами канониста 20 в. В. Н. Бенешевича (1874–1937). Ему принадлежат безукоризненные в текстологическом отношении публикации важнейших памятников церковного права: «Синагоги в 50 титулах» Иоанна Схоластика и «Синтагмы в 14 титулах»⁵².

Ученый поставил своей целью выяснить, чем объяснить почти полное отсутствие императорских новелл по церковным делам в этих памятниках: утратой источников или тем, что новеллы не признавались Церковью как обязательные для нее законы. Скрупулезное исследование рукописных источников привело его к убеждению, что в отличие от Кодекса Юстиниана ни один императорский закон иконоборческой эпохи (7–9 вв.) не был признан как общецерковная норма. Эти выводы он изложил в книге «Канонический сборник 14 титулов со второй четверти 7 в. до 883 г.» (1905). Большой заслугой В. Н. Бенешевича является издание текста славянской «Кормчей в 14 титулах» параллельно с греческими источниками⁵³.

Свои исследования В. Н. Бенешевич продолжал в 20-е и 30-е годы. В софийском сборнике «Известия на Болгарския археологически институт» (1935) он опубликовал статью «Corpus scriptorum juris graeco-romani tam canonici quam civilis» («Корпус памятников греко-римского права, как канонического, так и гражданского»), где писал о том, что изучение

древних «Кормчих» «вскроет новые и важные факты в истории культурного развития в отношении Византии, юга славянства и Древней Руси»⁵⁴. Некоторые работы этого автора остались неопубликованными и хранятся в архивах.

Крупным специалистом по источникам древнерусского церковного права был С. В. Юшков (1888–1952). Заслуживают внимания также источниковедческие труды современного ученого Я. Н. Шапова, посвященные изучению славянских и русских редакций Кормчей, а также княжеским уставам и уставным грамотам Церкви⁵⁵.

Среди работ, посвященных частным вопросам каноники, большой интерес представляют монография Н. С. Бердникова «Государственное положение религии в Римско-Византийской империи» (1881), труд Н. А. Заозерского «Церковный суд в первые три века христианства» (1878), церковно-канонические труды профессора Московской духовной академии А. Ф. Лаврова, впоследствии архиепископа Виленского Алексия, профессора П. А. Лашкарева, протоиерея М. Горчакова, Т. В. Барсова, М. Е. Красножена, ученых 20 в. П. В. Гидулянова, священномученика Илии Громогласова, профессора кафедры церковного права Варшавского университета М. В. Зызыкина.

Наряду с В. Н. Бенешевичем одним из самых крупных канонистов 20 столетия был С. В. Троицкий, первые работы которого появились в начале века, а последние опубликованы в 60-е годы. Его исследования посвящены вопросам автокефалии, критике папистических тенденций в церковной политике Константинопольского Патриархата, проблеме расколов, брачному праву, истории канонических источников⁵⁶.

Серьезным исследованием по устройству Древней Церкви является написанная в 20-е годы и опубликованная в наше время монография архиепископа Лоллия (Юрьевского) «Александрия и Египет»⁵⁷.

Большим вкладом в развитие церковного правосознания являются статьи патриарха Сергия; как те, что написаны им в начале столетия, так и помещенные в церковных изданиях в 1930–1940-е годы, а также его переписка с русскими архиереями, относящаяся к 30-м годам. Предметом особого интереса патриарха Сергия были вопросы устройства высшего церковного управления. Ряд статей он посвятил проблемам взаимоотношений Православной Церкви с инославными обществами⁵⁸. Разрабатывая экклезиологическую тему, он опирался на церковные каноны, давая им глубокое богословское толкование.

В 1990-е годы опубликован ряд работ по церковному праву, свидетельствующих о начале возрождения в России этой науки. Среди них

могут быть упомянуты книга священника Алексея Николина «Церковь и государство» (1997), работы М. Варьяса, иеромонаха Саввы (Тутунова), В. Бондача, а также автора настоящих строк.

4.5.Каноническое право на Балканах.

Из числа сербских канонистов самое крупное имя – епископ Далматинский Никодим (Милаш). «Каноны Православной Церкви» с обширными комментариями, изданные им в 1895–1899 гг., явились результатом тщательных изысканий. До сих пор канонисты пользуются этим трудом, не утратившим своей научной и практической ценности, хотя, конечно, отдельные толкования епископа Никодима нуждаются в пересмотре. Его труд «Православное церковное право», переведенный вскоре после выхода на русский и немецкий языки, отличается строго церковной интерпретацией канонического наследия. Он включает в себя подробные сведения об устройстве автокефальных Церквей конца 19 в. Следует назвать сербских канонистов Ч. Митровича и нашего современника священника Димшо Перича, автора удачного учебника «Церковное право», вышедшего вторым изданием в 1999 г.

Заслуживают упоминания также имена известных румынских канонистов 19 столетия – епископа Андрея (Шагуны), К. Поповича, современного румынского канониста протоиерея Николая Дуры, болгарского канониста и богослова 20 столетия – К. Цанкова.

4.6. Изучение церковного права на Западе.

Канонистика на Западе первой выделилась из богословия в качестве самостоятельной дисциплины. Колыбелью канонической науки на католическом Западе была юридическая школа Болонского университета, сложившаяся в 11 в. Эта школа занималась комментированием и кодификацией римского права по Корпусу святого Юстиниана. Из-за тесной связи гражданского права с каноническим болонские юристы обратились к изучению древних канонов и папских декреталов.

В 12 в. в Болонье монах Грациан по образцу Юстиниановых Институций составил каноническую компиляцию «*Concordantia discordantium canonum*» («Согласование несогласованных законов»), впоследствии названную кратко «Декретом». Он лег в основу «*Corpus juris canonici*» («Корпуса канонического права») – официального свода католического церковного права.

Декрет послужил болонским правоведам основой для ученой деятельности, подобной той, которую они вели в связи с Корпусом Юстиниана. Правоведы писали комментарии – глоссы на каноны и декреталы, которые вносились на полях (маргиналы) или между строк (интерлинейные глоссы) источников. По методу болонских глоссаторов разрабатывалось каноническое право и в других европейских университетах, особенно в Монпелье и Париже. Из канонистов, комментировавших Декрет, которых принято называть декретистами, следует выделить как самых тонких и глубоких толкователей Роландо Бандинелли, Сикардо Кремонского, а также Иоанна Цемеке (Тевтонского) (13 в.), автора классического труда «*Glossa ordinaria*», оказавшего чрезвычайно большое влияние не только на каноническую мысль, но и на юридическую практику Католической церкви.

От декретистов следует отличать декреталистов, которые комментировали составленный в 1234 г. при папе Григории IX свод папских декреталов под названием «*Decretalium Gregorii IX (noni)*», или «Декрет Григория IX», составивший вторую часть «*Corpus juris canonici*» («Корпуса канонического права»). К числу выдающихся декреталистов принадлежат епископ Павийский Бернард Бальби (ум. 1213), Синибальдо деи Фиески, впоследствии папа Иннокентий IV, Энрико Сузский и Иоанн Андреа (1270–1348), которого называли «источником и глашатаем права» («*fons et tuba juris*»).

В 15 в. предпринимаются первые попытки критической оценки

источников римского церковного права. Их результатом явилось обнаружение подлогов, которыми переполнен сборник «Лже-Исидоровых декреталов», вошедший в «Корпус канонического права». Серьезный удар по средневековому католическому праву нанесла Реформация. Лютер язвительно нападал в своих проповедях и сочинениях на папские декреталы; вместе со студентами богословского факультета Виттенбергского университета он торжественно сжег «Corpus juris canonici». В лютеранских университетах каноническое право изучалось главным образом с целью ведения полемики, направленной против католических доктрин, особенно против учения о вселенской папской юрисдикции.

Критическое отношение к средневековым канонистам обнаружилось впоследствии и у некоторых католических ученых: у приверженцев галликанизма в 17 в., в немецком фебронианизме 18 столетия и, наконец, у старокатоликов.

В послетридентийскую эпоху изучение церковного права было перенесено из богословских и юридических факультетов в семинарии. В связи с этим оно приобрело по преимуществу практический, а не научно-теоретический характер. Церковное право изучалось в тесной связи с нравственным богословием, что повлекло за собой перенесение юридического метода формальной интерпретации текстов в область нравственного богословия. Крупнейший западный канонист послетридентийской эпохи – Франсиско Суарес (1548–1617), который противопоставлял человеческое гражданское право, как восходящее к естественному Божественному праву (*jus divinum naturale*), и право каноническое, непосредственно происходящее от позитивного Божественного права (*jus divinum positivum*), из чего он делал вывод, что «церковный законодатель обладает также властью требовать от своих подчиненных совершения поступков, имеющих чисто внутренний характер»⁵⁹.

В 18 столетии для отдельных национальных школ католической каноники были характерны разные направления исследований. В Германии преобладало комментирование «Корпуса канонического права»; в Италии – казуистика, тщательный анализ сложных казусов в дисциплинарной и судебной практике Церкви; французские ученые по преимуществу занимались изучением истории канонических источников и церковных институтов⁶⁰.

Серьезным вкладом в нашу науку явились предпринятые в новое время на Западе критические издания древних источников. В конце 16

столетия немецкий ученый Левенклав издал источники византийского гражданского и церковного права «Jus graeco-romanum» («Греко-римское право»). В 1661 г. французы реформатского исповедания Вёлль и Жюстель (Voellus et Justellus) выполнили критическое издание древних канонических сборников, греческих и латинских – «Bibliotheca juris canonici veteris» («Библиотека древнего канонического права»).

В 1672 г. англиканский пастор Беверидж (Beveregius), впоследствии епископ, издал в Оксфорде в двух фолиантах «Συνοδικόν» (Синодикон) – свод греческих источников канонического права. В 1-м томе он поместил правила Вселенских и Поместных Соборов с толкованиями Аристина, Зонары и Вальсамона, во 2-м – Алфавитную синтагму Матфея Властаря. Этим изданием пользовались не только на Западе, но и на православном Востоке. По благословию архиереев их читали и переписывали. Издание Бевериджа легло в основу греческих Пидалиона и Синтагмы.

В 1860-е годы в Риме вышло двухтомное издание свода канонического права, выполненное кардиналом Питрой: «Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta» («История и памятники церковного права греков»). Тексты канонов Питра снабдил обширными комментариями; многосторонняя ученость комментатора уживается с откровенной тенденциозностью. Его главная цель – доказать, что на Востоке до разделения Церквей папу признавали главой Вселенской Церкви. В текстологическом отношении издание кардинала Питры превосходит все более ранние издания. Питра пользовался лучшими рукописями европейских библиотек, в том числе Москвы и Петербурга.

Появившиеся на Западе критические издания свода канонического права Древней Церкви позволили поставить канонику на высокий научный уровень. Главными центрами науки вновь, как в средневековье и эпоху Реформации, становятся богословские и юридические факультеты. Лучшие системы и учебники церковного права в XIX в. написаны немецкими учеными Вальтером, Рихтером, Хиншиусом, Рудольфом Зомом. Крупными канонистами 19 в. были кардиналы Джованни Солья и Феличе Каваньис.

Одним из видных протестантских канонистов Германии был Иоганн Вильгельм Биккел, автор ряда работ на латинском и немецком языке по теории и истории источников канонического права, в частности по Декрету Грациана и средневековым декретистам и декреталистам, а также по гражданскому праву. Среди его работ наиболее значительны «О возникновении обоих сборников «Экстравагантов» «Корпуса канонического права»» (1825), «История церковного права» (В 2 т. 1843,

1849), «О реформе протестантского церковного устава» (1841). В своих трудах он выступил как противник восходящей к эпохе Просвещения теории естественного церковного права и как один из основоположников исторической школы в канонистике. Отличаясь искренней и глубокой религиозностью, он оказал влияние на процесс религиозного возрождения в Кургессене.

К числу самых значительных западных канонистов 20 столетия принадлежат: Крузель, Февр, Мартимор, Фурнье-ле-Брас, Альфонс Штиклер, Вильгельм Бертрамс, Ганс Хаймерль, Клаус Мерсдорф, Уинфрид Айманс, К. Г. Фюрст, Прадер, Лёнинг, Куртшейд, А. де ла Гера, Хервада, Стаффа, Эудженио Корреко, Либеро Джероза.

Для нас особый интерес представляют те труды западных ученых нового времени, которые посвящены исследованию источников канонического права Православной Церкви. В середине 18 в. братья Баллерини написали двухтомный труд на латинском языке, посвященный истории источников права Древней Церкви до появления «Лже-Исидоровых декреталов»⁶¹. Это исследование отличается тонким критическим анализом текстов, оно и до сих пор не утратило своей научной ценности. Истории источников древнего церковного права посвящены работы ученых 19 столетия: Брайта, Бинера, Мортреля, Цахариэ фон Лингенталя, Чижмана.

Серьезным вкладом в каноническую науку являются работы православного французского ученого архиепископа Петра Л'Юилье (впоследствии иерарха Американской Православной Церкви): многочисленные статьи, часть которых напечатана в Вестнике Западно-Европейского Экзархата, и монография «Правила первых четырех Вселенских Соборов»⁶², посвященная текстологическому и экзегетическому комментированию Правил Вселенских Соборов – от Никейского до Халкидонского. Одним из компетентных знатоков древних канонов является греческий униат П.-П. Иоанну. Однако его исследования страдают тенденциозностью. Усилия Иоанну доказать, что в Древней Церкви главенство папы было не претензией Рима, а реальностью, признаваемой Соборами и святыми отцами, несостоятельны, несмотря на всю изощренность его аргументации. Крупными специалистами по праву униатских, а также отчасти Православной и нехалкидонских Восточных Церквей являются И. Жужек, Г. Недунгатт, В. Поспишил, Д. Д. Фарис.

4.7. Задача, метод и система науки церковного права.

Задача нашей науки заключается в том, чтобы построить систему церковного права. Говоря словами епископа Никодима (Милаша), следует «показать происхождение и развитие церковного права, указать, что составляет его неизменное основание, чтобы посредством юридической логики и законов истории установить критерий для суждений о том, насколько что-либо существующее в церковном устройстве может, смотря по местным обстоятельствам, измениться»⁶³.

Таким образом, задача науки церковного права включает в себя: во-первых, восстановление исторического процесса формирования действующего церковного права одновременно с историей развития церковных институтов; во-вторых, изложение нормы права, в основу которого должны быть положены не абстрактные схемы, рационалистически выводимые из априорных принципов, а та норма, та догма права, которая совпадает с положительным законодательством Древней Церкви – правилами апостолов, Соборов и отцов; в-третьих, изложение действующего ныне положительного права отдельных Поместных Церквей; и, наконец, в-четвертых, критический анализ существующего церковного устройства, критерием для которого являются, с одной стороны, древние каноны, а с другой – реальные потребности современной жизни.

Что касается метода нашей науки, то, как справедливо отмечал профессор А. С. Павлов, «наилучшим должен быть признан метод историко-догматический... Мы должны восходить к источным началам каждого церковно-юридического института и потом следить за всеми фазами его исторического развития, постоянно и точно отличая те местные, национальные, политические влияния, под действием которых он достиг настоящего своего вида. В этом генетическом процессе право Церкви предстанет перед нами как живое, в своем жизненном росте, со своим собственным характером. Следя за этим процессом, мы обязаны постоянно иметь в виду связь церковного права с самым существом Церкви, с догматическими основаниями церковно-юридических институтов. Эти основания должны служить пробой для положительного права. С точки зрения этих оснований открывается, что составляет существенное зерно каждого церковно-юридического института и что есть только внешняя его оболочка, изменяющаяся со временем и не требующая постоянного и твердого вида. Такой... метод ясно покажет нам, что

следует признавать в праве Церкви существенным и неизменным и что случайным и несущественным и как далеко можно идти в церковных преобразованиях, не касаясь существа Церкви и не колебля оснований ее права»⁶⁴.

Церковное право, несомненно, входит в системы как богословских, так и юридических наук. При этом существуют разные теоретические подходы к соотношению канонистики с богословием и правом: от крайних – канонистика является исключительно богословской дисциплиной (Э. Корреко) либо только юридической наукой (К. Г. Фюрст, в России – В. Бондач) до более сбалансированных – канонистика является богословской дисциплиной, применяющей юридический метод (К. Мерсдорф). Видимо, наиболее реалистичным следует считать позицию Х. Хаймерля, который считает нашу науку и богословской, и юридической одновременно, использующей при этом и богословские, и юридические методы⁶⁵.

Будучи наукой церковной, каноническое право органически связано с системой богословских дисциплин: с экзегетикой Священного Писания, с экклезиологией, с нравственным и пастырским богословием, с литургией. В своих исторических и источниковедческих изысканиях канонисты опираются на патрологию и церковную историю. Как юридическая дисциплина церковное право входит в систему юридических наук, особенно тесно соприкасаясь с римским правом, с обычным правом славян, германцев и других христианских народов, с историей публичного и частного права, а также с ныне действующим правом тех государств, в которых есть Поместные Православные Церкви, и, наконец, с теорией права. В изучении церковно-правовых источников нельзя обойтись без вспомогательных дисциплин: археологии, дипломатики, текстологии, палеографии.

Что касается системы церковного права, то в наше время безнадежно устарели как заимствованная из Институций святого Юстиниана слишком абстрактная схема, по которой право разделяется на три отдела: лица (*personae*), предметы (*res*) и действия (*actiones*), – так и предложенная в 12 в. епископом Павийским Бернардом Бальби предметная рубрикация: *iudex* (судья) – учение о носителях церковной власти, *judicium* (суд) – о судопроизводстве, *clerus* (клир) – о правах и обязанностях духовенства, *sponsalia* (брак) и *crimen* (преступление) – учение о церковных преступлениях и наказаниях. В такой рубрикации нет ни внутренней связи, ни настоящей системы.

Опираясь на системы церковного права, разработанные в новое время, мы предлагаем следующий план курса: 1) формальные источники

канонического права; 2) состав и устройство Церкви (клир и миряне, монашество); 3) инстанции церковной власти и управления (во Вселенской и Поместной Церквах, в епархии и на приходе); 4) виды церковной власти; 5) брачное право Церкви; 6) имущественное право Церкви; 7) взаимоотношения Православной Церкви с инославными Церквами и нехристианскими религиями; 8) Церковь и государство.

2. Формальные источники церковного права

5. Священное писание как источник церковного права

5.1. Канон Священных книг

Первоисточником церковного права является Божественная воля. Заповеди Господни составляют основание церковного устройства. Руководствуясь ими, Церковь исполняет в мире свою спасительную миссию. Эти заповеди содержатся в Священном Писании.

В 85-м апостольском правиле, 60-м правиле Лаодикийского Собора, 33(24)-м правиле Карфагенского Собора и в 39-м каноническом послании свт. Афанасия, в канонах свт. Григория Богослова и Амфилохия Иконийского приведены списки Священных книг Ветхого и Нового Заветов. Эти перечни не вполне совпадают. В 85-м апостольском правиле, кроме канонических ветхозаветных книг, названы и неканонические: три книги Маккавеев, книга Иисуса, сына Сирахова, а между новозаветными книгами – два послания Климента Римского и восемь книг «Апостольских постановлений», но не упомянут Апокалипсис. Нет упоминания об Апокалипсисе в 60-м правиле Лаодикийского Собора и в стихотворном каталоге Священных книг свт. Григория Богослова. Афанасий Великий так говорил об Апокалипсисе: «Откровение же Иоанново ныне причисляют к Священным книгам, а многие называют неподлинным». В перечне канонических ветхозаветных книг у св. Афанасия не упомянуто Есфири, которую он наряду с Премудростью Соломона, Премудростью Иисуса, сына Сирахова, Иудифью и книгой Товита, а также «Пастырем Ермой» и «Учением апостольским» причисляет к книгам, «назначенным отцами для чтения нововступающим и желающим огласиться словом благочестия».

В 33(24)-м правиле Карфагенского Собора предлагается следующий список канонических библейских книг: «Канонические же писания суть сии: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисус Навин, Судии, Руфь, Царств четыре книги, Паралипоменон две, Иов, Псалтирь, Соломоновых книг четыре, Пророческих книг дванадцать, Исаия, Иеремия, Иезекииль, Даниил, Товия, Иудифь, Есфирь, Ездра две книги. Нового Завета: четыре Евангелия, Деяний апостолов одна книга, Посланий Павла четырнадцать, Петра апостола два, Иоанна апостола три, Иакова апостола едина, Иуды апостола едина, Апокалипсис Иоанна книга едина».

В Православной Церкви аутентичным текстом Ветхого Завета, помимо подлинника в масоретской редакции, считается перевод его на греческий язык – Септуагинта. За аутентичный текст Нового Завета признается греческий подлинник. Для славянских Церквей высоким авторитетом обладает славянский перевод Библии елизаветинского

издания, которое многократно воспроизводилось в наших синодальных перепечатках. Существует также и авторитетный русский синодальный перевод, завершённый в 1870-е годы и с тех пор много раз переизданный.

5.2. Церковный авторитет ветхозаветных правовых норм.

Авторитет ветхозаветных и новозаветных книг в христианской Церкви не одинаков. ...Закон был для нас детоводителем ко Христу... (Гал. 3:24), имея тень будущих благ, а не самый образ вещей (Евр. 10:1), явленный во Христе, Который, по слову апостола, отменяет первое, чтобы постановить второе (Евр. 10:9). Тем не менее Господь говорил о Ветхом Завете: *Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить (Мф. 5:17).*

По известному выражению блаженного Августина, «Новый Завет скрывается в Ветхом, Ветхий открывается в Новом»⁶⁶. Идея Царства Божия в Ветхом Завете дана в обетовании, в преобразовании, а в Новом она явлена в личности и учении Христа, в жизни Церкви, в житиях святых.

Как это видно из предыдущего изложения, правовые предписания Ветхого Завета, касающиеся не только храма и богослужения, но и общественной жизни народа, семейных и имущественных отношений, занимают исключительно важное место и по полноте и обстоятельности своей, по подробному регламентированию всевозможных казусов носят характер юридических кодексов.

С пришествием в мир Спасителя на место Ветхого Завета стал закон благодати. На Апостольском Соборе, описанном в Деяниях, в связи с разномыслием первых христиан об обязательности Моисеева закона для новообращенных из язычников принято было постановление написать братьям из язычников: *Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите...* (15:28–29). Таким образом, большая часть ветхозаветных предписаний богослужебного, ритуального характера, а также собственно юридических норм в их буквальном смысле утратила силу для христиан. Так, в христианском брачном праве безусловно был отменен ветхозаветный левират, но в Новом Завете сохранили силу нравственные предписания Моисеева закона, очищенные от тех элементов, которые были уместны до Пришествия Христа, но утратили смысл после исполнения чаяний Израиля.

Всю свою обязательную силу для христиан сохранило и Десятисловие Моисея. Суть этих заповедей Господь в беседе с законником изложил так: *возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и*

всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки (Мф. 22:37–40).

Но свое значение для христиан сохранило не только богословие Ветхого Завета и его нравственное учение. Ветхозаветные правовые нормы оказали влияние на каноническое право христианской Церкви. Некоторые из них признаются действующими в Церкви, например, требование показаний двух или трех свидетелей для установления истины на суде. Отдельные ветхозаветные правовые институты существовали в Церкви в определенные эпохи ее истории, например, десятина, запрещение взимать проценты, впрочем, в Ветхом Завете ограниченное лишь единоплеменниками: *Иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост (Втор. 23:20)*. Полную силу сохранило и ветхозаветное запрещение кровосмесительных браков.

В канонах часто встречаются ссылки на ветхозаветные тексты. В 21-м правиле свт. Василия цитируется пророк Иеремия (3:1) и книга Притчей (18:23): «Аще муж, сожителствуя жене, и потом не довольствуясь браком, впадет в блуд, такового почитаем блудником, и надолго оставляем его под епитимиею. Впрочем, не имеем правила подвергати его вине прелюбодеяния, аще грех соделан с свободною от брака. Ибо речено: прелюбодейца сквернящийся осквернится, и к мужу своему не возвратится. Такожде: держащий прелюбодейцу безумен и нечестив».

На эти же места из Иеремии и Притчей ссылаются и отцы Трулльского Собора в 87-м правиле. В 16-м правиле 7 Вселенского Собора цитируется книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Исполнилось в них написанное: *мерзость... грешнику богочестие (Сир. 1:25)*, то аще обрящутся некие, посмевающиеся носящим простое и скромное одеяние, епитимиею да исправляются...».

Некоторые канонические нормы основаны на ветхозаветных текстах, которые сами по себе не содержат соответствующих юридических формул по их буквальному смыслу, но в которых заключены мысли, используемые для их обоснования, и эти места из Ветхого Завета цитируются в канонах. Так, в церковной судебной практике за свои преступления и грехи клирики не подлежат наравне с мирянами отлучению от Причастия, а только извержению из сана на основании общего принципа, не допускающего налагать двойное наказание за одно и то же преступление. Эта норма сформулирована в 25-м апостольском правиле, которое содержит в себе ссылку на книгу пророка Наума: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в

татъбе обличенный, да будет извержен от священнаго чина, но да не будет отлучен от общения церковнаго. Ибо Писание гласит: *Не отмстиши дважды за едино (1:9)*».

Принципиальный подход к предписаниям ветхозаветного законодательства в Церкви таков: ветхозаветные нормы юридического и литургического содержания не являются в Церкви нормами прямого действия, но сохраняют свою силу в Христовой Церкви настолько, насколько она сама сообщила им эту силу, руководствуясь принципом, выраженным в постановлении Апостольского Собора.

В связи с тем, что далеко не все юридические нормы Ветхого Завета признаются действующими в Церкви, встает вопрос о принадлежности этих норм к области Божественного права. Некоторые канонисты ограничивают сферу Божественного права только теми нормами, которые имеют абсолютно неизменный характер. При такой точке зрения не все правовые заповеди, включенные в Священное Писание, могут быть наделены авторитетом Божественного права. Так, известный русский канонист А. С. Павлов писал: «Какой же критерий должно принять для безошибочного суждения о том, что из правил церковно-общественной жизни, содержащихся в Священном Писании, принадлежит к *jus divinum* и что не принадлежит? Таким критерием может служить только ясно выраженное сознание Вселенской Церкви, что известное правило или установление имеет свой источник в Божественной воле, а не есть только предписание, вызванное исключительно обстоятельствами Церкви первенствующей»⁶⁷.

Однако, как представляется, не включать в Божественное право те заповеди, которые хотя и имеют свой источник в Божественной воле, но не носят абсолютно неизменного характера, а вызваны преходящими обстоятельствами времени, было бы насилием над логикой. Вопрос об изменяемости правовых норм следует отделить от вопроса об их источнике.

Неизменность нормы нельзя считать непременным критерием ее принадлежности к Божественному праву. С одной стороны, воля Божия выражается и в попечении о наших временных нуждах, а с другой – изменяемость норм пророческого, а значит, Божественного происхождения вовсе не тождественна их отменяемости.

Включение совершенной неизменяемости правовых норм в число критериев, выделяющих Божественное право из всей совокупности действующего в Церкви права, – это дань теории естественного права. Божественное право некоторые канонисты так и называют естественным

церковным правом в противоположность положительному праву Церкви, а корни этой теории носят совсем нехристианский характер, хотя она и оказала в свое время влияние на канонистов.

Таким образом, нет никаких богословски и канонически разумных оснований выводить ветхозаветную правовую систему за границы *jus divinum* (Божественного права), к которому она принадлежит. Ввиду богодухновенности Священного Писания Ветхого Завета эта правовая система содержит в себе аутентичную фиксацию Божественного откровения.

5.3. Новый Завет как источник церковного права

Заповеди Христовы, изложенные в Новом Завете как прямое выражение Божественной воли, общеобязательны для Церкви, они составляют краеугольный камень ее учения и жизни.

Некоторые из этих заповедей касаются устройства Церкви и взаимоотношений между ее членами, а также церковных Таинств. Господь установил Таинство крещения: *Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына, и Святого Духа (Мф. 28:19)*, – и Таинство Евхаристии: *И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть Тело Мое (Лк. 22:19)*. Спасителем установлено и Таинство покаяния: Господь вручил апостолам и в лице их священству власть разрешать грехи: *что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе (Мф. 18:18)*.

Посылая семьдесят учеников «на жатву Свою», Господь предоставил им право получать содержание от пасомых: *В доме же том оставайтесь, ешьте и пейте, что у них есть: ибо трудящийся достоин награды за труды свои (Лк. 10:7)*.

В Евангелии содержится и учение Иисуса Христа о браке: *посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одной плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает... кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, [тот] прелюбодействует, и женившийся на разведенной прелюбодействует (Мф. 19:5–6,9)*.

Господь вручил Церкви и право суда над согрешившими братьями: *Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним: если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь (18:15–17)*.

Спаситель оставил Своим ученикам мудрую заповедь об отношении к государственной власти: *отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу (22:21)*.

Кроме заповедей, данных Самим Христом, в Священном Писании есть и другие наставления об устройении Церкви, принадлежащие апостолам, которые давали их по власти, дарованной от Учителя.

В Деяниях говорится о повсеместном поставлении священников:

Рукоположив же им пресвитеров в каждой церкви, они помолились с постом и предали их Господу (Деян. 14:23). О том же пишет апостол Павел в Послании к Титу: Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал (1:5).

В Послании к Титу, а еще более обстоятельно в 1-м Послании к Тимофею апостол говорит о качествах, которыми должен обладать кандидат священства: Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннолюбив, учителей, не пьяница, не бийца, не сварлив, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив, хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пецись о Церкви Божией? Не [должен] быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом. Надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую (3:2–7).

В Послании к Евреям апостол наставляет верных повиноваться пастырям: Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны, ибо они неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет; чтобы они делали это с радостью, а не вздыхая, ибо это для вас не полезно (13:17).

Апостол Павел предписывает церковной общине самой содержать пастырей: Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? Что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования (1Кор. 9:13–14).

Евангельское учение о браке и семье раскрывается в апостольских писаниях со многих сторон: Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы. Дети, будьте послушны родителям вашим во всем, ибо это благоугодно Господу. Отцы, не раздражайте детей ваших, дабы они не унывали (Кол. 3:18–21). И у апостола Петра читаем: Также и вы, жены, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были, когда увидят ваше чистое, богобоязненное житие (1Пет. 3:1–2).

В словах апостола Иакова о помазании больных елеем Церковь находит установление Таинства елеосвящения: Болен ли кто из вас? пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит

его Господь; и, если он соделал грехи, простятся ему (5:14–15).

В апостольских писаниях говорится и о том, как следует поступать с согрешающими братьями: *Согрешающих обличай пред всеми, чтобы и прочие страх имели (1Тим. 5:20); Завещаем же вам, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас (2Фес. 3:6).*

В 1-м Послании к Тимофею апостол Павел дает указания, как совершать суд над клириком в случае жалобы на него: *Обвинение на пресвитера не иначе принимай, как при двух или трех свидетелях (5:19).*

В апостольских посланиях подробно раскрывается евангельское учение об отношении христиан к государственной власти: *Всякая душа да будет покорна высшим властям, – учит апостол Павел, – ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее; ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите; ибо они Божии слуги, сим самым постоянно занятые. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь (Рим. 13:1–7).*

Апостол Павел в одном месте проводит различие между теми заповедями, которые он говорит от лица Самого Бога, и своими собственными советами: *вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, – если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, – и мужу не оставлять жены своей. Прочим же я говорю, а не Господь: если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его (1Кор. 7:10–13).* Но и советы апостольские **Церковь** принимает как заповеди; в этом она руководствуется словами самого апостола. Говоря о том, что жена после смерти мужа свободна выйти замуж во второй раз, апостол Павел добавляет: *Но она блаженнее, если останется так, по моему совету, а думаю, и я имею Духа Божия (7:40).* Просвещенность ума святых апостолов Духом Божиим позволяет даже те советы, которые составляли

их личное мнение, признавать также частью Священного Предания. И эти советы Церковь рассматривает как предписания Божественного права.

5.4. Священное Писание и каноны

Заповеди Спасителя и Его апостолов не составляют кодекса законов. Извлекая из них правовые нормы, Церковь руководствуется определенными правилами.

Чтобы воспринимать Писание в духе и истине, ум человеческий должен быть просвещен благодатью Святого Духа. Пример такого облагодатствованного прочтения Слова Божия дают творения святых отцов. Учение отцов – это учение Церкви, которая, по слову апостольскому, является *столпом и утверждением Истины*.

Иерусалимский Собор 1672 г. вынес определение: «Веруем, что это Божественное и Священное Писание сообщено Богом, и потому мы должны верить ему без всякого рассуждения, не так, как кто захочет, а как его истолковала и передала Кафолическая Церковь»⁶⁸.

19-й канон Трулльского Собора учит правильному восприятию и толкованию Священного Писания: «Аще будет исследуемо слово Писания, то не иначе да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих Писаниях...».

Правило это имеет полную силу и по отношению к тем заповедям, которые легли в основу церковного права. В их толковании нет места личному произволу и домыслам; для православного сознания приемлемо лишь такое истолкование норм Божественного права, какое дано во вселенском церковном законодательстве – в канонах Вселенских и Поместных Соборов и отцов. Поэтому всякое противопоставление норм Божественного права канонам надуманно и неприемлемо. Эти нормы мы извлекаем из Священного Писания, руководствуясь духом церковного учения, через призму святых канонов.

Источником апостольских правил, а также правил Соборов и отцов является Священное Писание и Предание. Многие места Писания почти буквально воспроизведены в канонах.

17-е апостольское правило гласит: «Кто по святом крещении двумя браками обязан был или наложницу имел, тот не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священнаго чина». О том же говорится и в 1-м Послании апостола Павла к Тимофею: *епископ должен быть непорочен, одной жены муж (3:2)*.

А вот 80-е апостольское правило: «От языческаго жития пришедшаго и крещеннаго, или от порочнаго образа жизни обратившагося, несть праведно вдруг производить во епископа. Ибо несправедливо еще не

испытанному быти учителем других: разве только по благодати Божией сие устроится». Сравним это правило со словами апостола о том, что епископ *не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом* (1Тим. 3:6).

Целый ряд канонов (апост. 29, Трулл. 22, 7 Всел. 5, 7 Всел. 19, Вас. Вел. 90, Канонические послания патриархов Геннадия и Тарасия Константинопольских) требует, чтобы рукоположение совершалось бескорыстно. Хиротония, полученная за плату, признается недействительной, а совершившие ее подлежат извержению из сана. Особенно подробно об этом преступлении говорится во 2-м правиле Халкидонского Собора: свое название «симония» оно получило от имени Симона Волхва, который, увидев, как чрез возложение рук апостольских подается Святой Дух, принес апостолам деньги и просил их дать и ему такую власть, на что святой Петр ответил: *серебро твое да будет в погибель с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги* (Деян. 8:20).

48-е апостольское правило содержит угрозу отлучения от Святых Таин двоеженца: «Аще который мирянин, изгнав свою жену, поймет иную, или иным отринутую: да будет отлучен». Канону соответствуют слова Спасителя: *А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует* (Мф. 5:32).

Часто в канонах даются прямые ссылки на те места Священного Писания, которые послужили основой для этих правил. 19(16)-е правило Карфагенского Собора гласит: «Разсуждено, да не бывают епископы и пресвитеры и диаконы откупателями ради корысти, или управителями, и да не приобретают пропитания занятием безчестным или презрительным. Ибо должны взирали на написанное: никто, воинствуя Богу не обязуется куплями житейскими». В правиле приведены слова апостола Павла (см.: 2Тим. 2:4).

А в 15-м правиле 7 Вселенского Собора цитируется Евангелие от Матфея и 1-е Послание к Коринфянам: «Отныне клирик да не определяется к двум церквам, ибо сие свойственно торговле и низкому своекорыстию, и чуждо церковного обычая. Ибо мы слышали от самага гласа Господня, яко не может кто-либо *двема господиному работати; либо единого возненавидит, а другаго возлюбит, или единого держится, о другом же вознерадит* (Мф. 6:24). Того ради всяк, по апостольскому слову, в нем же призван есть, в том должен пребывати (см.: 1Кор. 7:20)».

6. Источники церковного права доникейской эпохи

6.1.Право Древней Церкви.

Первые христианские общины управлялись епископами по тем нормам, которые даны в Священном Писании и апостольском предании. Единство церковной жизни и церковного строя поддерживалось верностью Церквей Преданию и их живым общением между собой. Центрами такого общения служили Церкви, основанные самими апостолами и апостольскими мужами: Иерусалимская, Александрийская, Антиохийская, Коринфская, Ефесская, Фессалоникийская, Лаодикийская, на Западе – Римская и Карфагенская.

При общем единстве веры и церковной жизни отдельные общины имели, однако, свои богослужебные особенности и свои особые правовые нормы, что иногда служило поводом недоразумений между ними. Для исследования спорных вопросов созывались соборы из предстоятелей нескольких Церквей; при решении этих вопросов за основу принималось предание древней апостольской общины. Соборные определения, обыкновенно в виде окружных посланий, доводились до сведения тех Церквей, предстоятели которых не участвовали в деяниях Собора. Соборные определения касались как догматических, так и дисциплинарных, то есть церковно-правовых вопросов.

Церковно-дисциплинарные вопросы могли решаться и отдельными епископами. Часто предстоятели кириархальных Церквей составляли послания епископам дочерних общин: в них они давали ответы на спорные вопросы канонического характера. Формально эти послания не имели обязательной силы, но строгое согласие их с апостольским преданием, высокий авторитет их составителей со временем приводили к тому, что некоторые из таких канонических посланий получали обязательную юридическую силу. Из частных суждений они превращались в источники общецерковного права.

6.2. Древнейшие памятники церковного права.

Самым высоким авторитетом пользовались правовые нормы апостольского происхождения. Чтобы эти нормы не были забыты и не подвергались порче, их записывали, усваивая создавшиеся таким образом писания самим апостолам.

Древнейший из этих псевдографов, проникнутый подлинно апостольским духом, – «Учение 12 апостолов» («Дидахи»). Этот памятник впервые обнаружен архимандритом Антонином (Капустиным) в 1862 г., но в науку он вошел благодаря тому, что был опубликован в 1883 г. греческим ученым митрополитом Филофеем Вриеннием. «Учение 12 апостолов» восходит к рубежу 1 и 2 столетий. В нем от лица апостолов излагаются наставления о христианской вере и нравственности. Здесь же помещено и несколько правил церковно-юридического характера, составляющих содержание 11–16 глав памятника. Дидахи проливает свет на строй церковной жизни апостольского века: в нем нет упоминания о пресвитерах, а говорится лишь о епископах и диаконах и, кроме того, – о странствующих апостолах, пророках и учителях.

В 3 в. в Египте был составлен сборник «Церковные каноны святых апостолов». В основу этого памятника легло Дидахи с его учением о двух путях: жизни и смерти. В «Церковных канонах» упоминаются уже не только епископы и диаконы, но и пресвитеры, зато уже ничего не говорится о странствующих пророках и учителях. «Церковные каноны» – это переработка «Канонов святого Ипполита», составленных около 220 г. «Церковные каноны святых апостолов» поныне входят в состав действующего права Коптской и Эфиопской Церквей.

В 3 в. появилось и «Наставление апостольское» («Дидаскалия»), пространное сочинение религиозно-нравственного и дисциплинарного содержания. В нем в виде соборного послания апостолов излагались поучения о разных сторонах церковной жизни. Греческий подлинник Дидаскалии до нас не дошел, но сохранились его переводы на сирийский, эфиопский и арабский языки, а также латинские фрагменты. В самом тексте Дидаскалии, помимо трех иерархических степеней, упоминаются церковные вдовицы, диакониссы, чтецы и иподиаконы.

6.3.«Апостольские постановления».

В конце 3 или начале 4 в. появился еще один сборник, издание которого приписывается святому Клименту Римскому, – «Апостольские постановления» («Constitutiones Sanctorum Apostolorum»). Некоторые авторы, в основном западные, а из наших ученых профессор Н. С. Суворов⁶⁹, относят составление этого сборника к концу 4 столетия. Но против такой датировки говорит то обстоятельство, что Церковь представлена в Постановлениях гонимой, а догматическое учение сформулировано в них с полемической направленностью против ересей, возникших в первые три столетия, в особенности против гностицизма, и при этом в Постановлениях нет никаких упоминаний арианства, волновавшего Церковь в 4 в.

Первые шесть книг «Апостольских постановлений» совпадают с Дидакалийей, текст которой, однако, подвергся в новом сборнике значительной переработке, седьмая книга Постановлений близка по содержанию к Дидахи, хотя, в отличие от Дидахи, здесь, как и в «Церковных канонах», уже ничего не говорится о пророках и странствующих апостолах, зато кроме епископов и диаконов упоминаются пресвитеры. Восьмая книга «Апостольских постановлений» носит по преимуществу церковно-правовой характер и содержит ряд изреченных от лица каждого из 12 апостолов правил о рукоположении клириков, об их правах и обязанностях и о церковной дисциплине. Эта книга имеет особое название «Постановления святых апостолов о рукоположениях». Фикция апостольского происхождения выражена здесь в весьма притязательной форме: каждый апостол представлен говорящим от своего имени в первом лице: «Первым говорю я, Петр. Во епископа рукополагать, как в предыдущем все мы вместе постановили, того, кто беспорочен во всем, избран всем народом, как наилучший...», «и я, Иаков Алфеев, постановляю об исповедниках. Исповедник не рукополагается, ибо исповедание есть дело воли и терпения, но он достоин великой чести».

В 85-м апостольском правиле дается перечень «чтимых и святых книг». К Священным книгам здесь присовокуплены два постановления св. Климента: «...и постановления вам епископам мною, Климентом, изреченныя в осми книгах (которых не подобает обнародовати перед всеми ради того, что в них таинственно)». Речь идет об «Апостольских постановлениях». Однако апокрифичность Постановлений побудила Западную Церковь отвергнуть их авторитет. Этот сборник употреблялся

исключительно на Востоке, но и здесь он был подвергнут строгой цензуре. Трулльский Собор отверг «Апостольские постановления» как книгу, поврежденную еретиками: «Поелику же в сих правилах повелено нам приимати оных же святых апостолов постановления, чрез Климента преданья (имеется в виду 85-е апост. прав. – В. Ц.), в который некогда иномыслящие, ко вреду Церкви, привнесли нечто подложное и чуждое благочестия, и помрачившее для нас благолепную красоту Божественного учения: то мы, ради назидания и ограждения христианнейшия паствы, оныя Климентовы постановления благоразсмотрительно отложили, отнюдь не допуская порождений еретического лжесловесия и не вмешивая их в чистое и совершенное апостольское учение» (прав. 2). Тем не менее отрывки из восьмой книги «Апостольских постановлений» и после Трулльского Собора продолжали включаться в греческие церковно-правовые сборники. Они вошли в Синописис, на который Аристин написал свои толкования и который лег в основу нашей Кормчей: во 2-й, 3 и 4-й главах Кормчей помещено 17 так называемых канонов апостола Павла (гл. 2), 17 канонов первоверховных апостолов Петра и Павла (гл. 3) и два канона «всех святых апостол купно» (гл. 4). Ничего еретического в этих псевдоапостольских канонах нет, но по строгому смыслу 2-го правила Трулльского Собора они не имеют юридической силы в Церкви. Правила, заимствованные в Кормчую книгу из «Апостольских постановлений», не приняты в нашу «Книгу правил», которая представляет собой канонический кодекс, заменивший Кормчую.

В толковании на 85-е апостольское правило Зонара, разъясняя вопрос об авторитетности «Апостольских постановлений», писал: «Когда 2-е правило 6 Собора делает такое постановление и нигде не сделало упоминания о других апостольских правилах, кроме 85, то других правил, именуемых апостольскими, не должно принимать, но таковые, скорее, должно порицать, изобличать и отвергать как имеющие ложные надписания, как поврежденные и находящиеся вне исчисленных и одобренных божественными и священными отцами».

Однако «Апостольские постановления», содержащие в себе верную картину церковной жизни и церковной дисциплины первых столетий, сохранили ценность исторического памятника. Кроме того, несмотря на свою апокрифичность, эта книга в основном все-таки проникнута апостольским духом.

Св. Епифаний Кипрский писал о Постановлениях, что в них «нет ничего, что бы нарушало веру, ее исповедание, церковный порядок и каноны»⁷⁰. Профессор Н. Н. Глубоковский высказал предположение, что

Трулльский Собор, отвергая «Апостольские постановления», имел дело с другой их редакцией, а не с той, которая дошла до нас⁷¹.

6.4.«Правила святых апостолов».

С «Апостольскими постановлениями» тесно связан еще один древнейший сборник чисто канонического содержания, значение которого в жизни Церкви исключительно велико. Это «Правила святых апостолов» (Canones Apostolorum). Сборник Апостольских правил составлен после «Апостольских постановлений», поскольку последние упоминаются в 85-м Апостольском правиле.

Между «Апостольскими постановлениями» и «Правилами святых апостолов» есть несколько почти буквальных совпадений: «А я, Симон Кананит, постановляю, сколькими должен рукополагаться епископ. Епископ да рукополагается тремя или двумя епископами. Если же кто рукоположится одним епископом, то да будет извержен и он, и рукоположивший его» (апост. 8:27) и «Епископа да поставляют два или три епископа» (апост. 1). Первое вполне ясное упоминание о сборнике «Правил святых апостолов» встречается в постановлении Константинопольского Собора (394), председателем которого был архиепископ Нектарий, родом из сирийского города Тарса, входившего в состав Антиохийской (Сирийской) церковной области.

Ряд списков содержит в себе «Апостольские постановления» вместе с «Правилами святых апостолов». Из этого обстоятельства профессор Н. С. Суворов делает вывод, что составителем обоих сборников было одно и то же лицо⁷². Во всяком случае, текст сборника «Правил святых апостолов» сирийского происхождения – в 37-м правиле употреблено сиромакедонское название месяца октября – *uerebetaion*.

В церковно-исторической, канонической и патрологической литературе много внимания уделено тому обстоятельству, что некоторые апостольские правила обнаруживают поразительное сходство с правилами Антиохийского Собора (апост. 32 и Антиох. 6; апост. 33 и Антиох. 7; апост. 34 и Антиох. 9; апост. 36 и Антиох. 18; апост. 37 и Антиох. 20; апост. 38 и 40 и Антиох. 24; апост. 41 и Антиох. 25).

Большинство западных ученых 19 и 20 столетий и некоторые русские авторы, в том числе профессора Н. С. Суворов и А. С. Павлов, склоняются к выводу, что заимствования внесены в «Правила святых апостолов» из канонов Антиохийского Собора⁷³. Но согласиться с этим значило бы принизить авторитет апостольских правил, отвергнуть их апостольское происхождение и войти в грубое противоречие с традиционным отношением Церкви к этому сборнику. Издревле апостольские правила

рассматривались как часть апостольского предания. Ими и поныне открывается канонический кодекс Православной Церкви.

Признание за «Правилами» апостольского авторитета не равносильно усвоению апостолам самого текста правил. В средневековье, особенно на Западе, апостолы действительно считались их авторами. Еще в 16 в., после выхода «Магдебургских центурий», в которых высказано было сомнение в апостольском происхождении «Правил», Турриан пытался доказать, что они изданы апостолами на Соборе в Иерусалиме в 45 г. по Р.Х. Но внимательное изучение их содержания и текста, наконец, осознание того обстоятельства, что если бы Древняя Церковь признавала эти «Правила» апостольским писанием, то они были бы включены в Новозаветный канон, привело ученых к общему мнению, что эти «Правила» не были написаны или продиктованы апостолами. Однако, как отмечает епископ Никодим (Милаш), «они получили свое начало от апостольского предания и через устную передачу сохранились между апостольскими преемниками; в силу же явившихся церковных потребностей, они были собраны еще до 1 Никейского Вселенского Собора неизвестным благочестивым человеком, который назвал их канонами апостольскими, чтобы показать этим, что они путем предания получили свое начало от самих апостолов. С этими канонами произошло то же, что и с так называемым Апостольским символом. Не апостолы составили и письменно передали Церкви этот символ, но на основании апостольского предания он был составлен после апостолов и передан Церкви с апостольским именем лишь для указания его настоящего источника»⁷⁴.

Доказательством апостольского в этом смысле происхождения «Правил» является их полное согласие с учением Нового Завета. Некоторые правила обнаруживают близкое совпадение с самим текстом Священного Писания. В апостольских писаниях (см.: 1Тим. 3:2–13; 2Тим. 1:5–9; 1Пет. 5:1–4; 3Ин. 1–10) названы качества, которыми должен обладать вступающий в клир, а также обязанности клириков. Те же предписания содержатся и в 17-м, 25, 42, 43, 44, 61, 80-м апостольских правилах.

Об апостольском авторитете «Правил» говорит их соответствие нормам церковной жизни первых веков. Об их апостольском происхождении свидетельствуют святые отцы и Соборы. Апостольские правила упоминаются в канонах свт. Василия Великого, Соборов Гангрского, Карфагенского, Константинопольского 394 г. под наименованием «церковных постановлений», «правил древле принятых от святых отец», «апостольских преданий», «древнего чина». Более того,

параллели с Апостольскими правилами можно обнаружить и в канонах Никейского Собора. В 15-м правиле I Вселенского Собора содержится требование прекратить обычай «вопреки апостольскому правилу обретшийся... дабы из града во град не переходил ни епископ, ни пресвитер, ни диакон». А в 14-м апостольском правиле говорится: «Не позволительно епископу оставлять свою епархию и во иную переходить», – и в 15-м правиле: «Аще кто пресвитер, или диакон, или вообще находящийся в списке клира, оставив свой предел, во иной отыдет... такому повелеваем не служить более».

Сравнивая «Правила святых апостолов» с канонами Антиохийского Собора, сходство с которыми давало повод для сомнений в их древности и апостольском происхождении, мы обнаруживаем, что, во-первых, в 3, 21, 23-м канонах Антиохийского Собора есть ссылки на прежние постановления, а по содержанию этим канонам соответствуют 14-е, 15-е и 76-е апостольские правила. Между тем в «Правилах святых апостолов» даны ссылки лишь на Священное Писание, во-вторых, правила Антиохийского Собора подробнее, обстоятельнее апостольских, что тоже говорит об их более позднем происхождении.

Наконец, апостольские правила исходят из иного и более древнего церковного устройства, чем каноны Антиохийского Собора. Так, при большом сходстве содержания 34-го апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора обращает на себя внимание следующее: апостольское правило говорит о разграничении церковных областей по этническому принципу, разумеется связанному с территориальным: «Епископам всякаго народа подобает знати первых в них», – а 9-е правило Антиохийского Собора исходит из существования митрополичьих округов, соответствующих административному делению империи на провинции, введенному в начале 4 в. при Диоклетиане. Поэтому первый епископ в 9-м правиле Антиохийского Собора именуется митрополитом.

Судьба «Правил святых апостолов» складывалась неодинаково на Востоке и Западе. Существовали разные списки греческого подлинника. В одних списках находилось 85, а в других лишь 50 правил. Антиохийский пресвитер Иоанн Схоластик, впоследствии при святом Юстиниане Константинопольский патриарх, включил их в количестве 85 в канонический сборник в 50 титулах. В конце 7 в. Трулльский Собор в своем 2-м правиле, перечисляя каноны, на первое место поставил «Правила святых апостолов»: «Прекрасным и крайняго тщания достойным признал сей святой Собор и то, чтобы отныне, ко исцелению душ и ко уврачеванию страстей, тверды и ненарушимы пребывали приятыя и

утвержденные бывшими прежде нас святыми и блаженными отцами, а также и нам преданныя именем святых и славных апостолов, осмьдесят пять правил». Отцы Трулльского Собора не приписывают написание этих правил самим апостолам, но тем не менее, ставя их на первое место в перечне канонов, усваивают им апостольский авторитет.

В конце 5 в. римский аббат Дионисий Малый перевел «Правила святых апостолов» на латинский язык. Дионисий использовал для перевода список, содержащий 50 канонов. В предисловии к своему переводу Дионисий пишет, что в его время эти правила не пользовались общим признанием и не считались апостольскими. В начале 6 в. при папе Геласии Римском Поместным Собором они были отнесены к числу подложных и апокрифических. Но поскольку канонический сборник Дионисия, включавший в себя 50 апостольских правил, вошел на Западе во всеобщее употребление, эти правила в конце концов получили и там канонический авторитет. Католическая церковь отвергает авторитет 35-ти последних правил не в последнюю очередь потому, что в некоторых из них содержатся нормы, не согласующиеся с обычаями Западной Церкви.

Обратим внимание на первое из отвергаемых Католической церковью апостольских правил – 51-й канон: «Аще кто, епископ или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина, удаляется от брака и мяса и вина не ради подвига империи на провинции, введенному в начале 4 в. при Диоклетиане. Поэтому первый епископ в 9-м правиле Антиохийского Собора именуется митрополитом.

Судьба «Правил святых апостолов» складывалась неодинаково на Востоке и Западе. Существовали разные списки греческого подлинника. В одних списках находилось 85, а в других лишь 50 правил. Антиохийский пресвитер Иоанн Схоластик, впоследствии при святом Юстиниане Константинопольский патриарх, включил их в количестве 85 в канонический сборник в 50 титулах. В конце 7 в. Трулльский Собор в своем 2-м правиле, перечисляя каноны, на первое место поставил «Правила святых апостолов»: «Прекрасным и крайняго тщания достойным признал сей святой Собор и то, чтобы отныне, ко исцелению душ и ко уврачеванию страстей, тверды и ненарушимы пребывали приятя и утвержденныя бывшими прежде нас святыми и блаженными отцами, а также и нам преданныя именем святых и славных апостолов, осмьдесят пять правил». Отцы Трулльского Собора не приписывают написание этих правил самим апостолам, но тем не менее, ставя их на первое место в перечне канонов, усваивают им апостольский авторитет.

В конце 5 в. римский аббат Дионисий Малый перевел «Правила

святых апостолов» на латинский язык. Дионисий использовал для перевода список, содержащий 50 канонов. В предисловии к своему переводу Дионисий пишет, что в его время эти правила не пользовались общим признанием и не считались апостольскими. В начале 6 в. при папе Геласии Римском Поместным Собором они были отнесены к числу подложных и апокрифических. Но поскольку канонический сборник Дионисия, включавший в себя 50 апостольских правил, вошел на Западе во всеобщее употребление, эти правила в конце концов получили и там канонический авторитет. Католическая церковь отвергает авторитет 35-ти последних правил не в последнюю очередь потому, что в некоторых из них содержатся нормы, не согласующиеся с обычаями Западной Церкви.

Обратим внимание на первое из отвергаемых Католической церковью апостольских правил – 51-й канон: «Аще кто, епископ или пресвитер, или диакон, или вообще из священнаго чина, удаляется от брака и мяса и вина не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что вся добра зело и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клеветет на создание, или да исправится или да будет извержен из священнаго чина, и отвержен от Церкви. Такожде и мирянин». Правило это говорит не в пользу принятого у католиков обязательного celibата духовенства.

В 63-м апостольском правиле осуждается пост в субботу, впоследствии вошедший в обычай Католической церкви. А вот текст 77-го правила: «Аще кто лишен ока, или в ногах поврежден, но достоин быти епископ: да будет. Ибо телесный недостаток его не оскверняет, но душевная скверна». И это правило не согласуется с римской практикой считать телесное уродство препятствием к священству.

6.5. Правила святых отцов доникейской эпохи.

В канонический кодекс Православной Церкви вошли правила трех святых отцов, подвизавшихся до издания Миланского эдикта: свв. Дионисия и Петра Александрийских и свт. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского.

Сщмч. Дионисий († 265) возглавил знаменитую Александрийскую богословскую школу, а впоследствии занимал Александрийскую кафедру. Он прославился святостью жизни, основательной ученостью и ревностью в защите церковного вероучения от ересей Савеллия и Павла Самосатского. Правила сщмч. Дионисия – это разделенное на четыре канона послание, отправленное в 260 г. епископу Василию из Ливии в ответ на четыре его вопроса церковно-дисциплинарного характера.

Свт. Григорий Чудотворец († 270) тоже вышел из Александрийской школы и отличался высоким благочестием и ученостью. Из истории известно, что, когда он был поставлен во епископа, христианская община в Неокесарии насчитывала всего 17 верных, но благодаря его ревности об обращении язычников ко времени кончины святого в городе осталось лишь 17 язычников, все остальные жители стали христианами. Свт. Григорий оставил после себя много сочинений, и среди них каноническое послание, написанное в 258 г.

Поводом к составлению этого послания, которое было разослано по Понтийской области, явилось нашествие варваров на Понт и недостойное поведение некоторых христиан, помогавших иноплеменным захватчикам. В своем послании свт. Григорий Чудотворец пишет о тяжести содеянных грехов и налагает на согрешивших различные наказания – отлучение от Причастия на разные сроки. Послание разделено на 12 канонов. Эти правила послужили священноначалию Русской Православной Церкви в 20 в. основанием для прещений, наложенных на епископов и клириков, которые обвинялись в коллаборационизме с оккупантами во время Великой Отечественной войны.

Сщмч. Петр, архиепископ Александрийский, мученически скончался в 311 г. Он возглавлял Александрийскую школу с 295 по 300 г., когда был избран на Александрийскую кафедру. В 303 г. вышел указ императора Диоклетиана о гонении на христиан. Во время гонений некоторые христиане, спасая жизнь, отреклись от Христа, а потом, терзаемые раскаянием в малодушном отступничестве, умоляли принять их снова в Церковь. Движимый состраданием к кающимся, сщмч. Петр в 306 г.

написал «Слово о покаянии», в котором установил, какими нормами следует руководствоваться, принимая в церковное общение раскаявшихся отступников. В канонический свод это «Слово» вошло разделенным на 14 канонов.

Таким образом, из всей церковно-правовой литературы доникейской эпохи в канонический кодекс Православной Церкви вошло 85 правил святых апостолов, 4 правила сщмч. Дионисия Александрийского, 12 правил свт. Григория Чудотворца и 14 правил св. Петра Александрийского.

2-й канон Трулльского Собора включает в перечень правил и «Киприаном, архиепископом африканския страны и мучеником, и Собором, при нем бывшим, изложенное правило» о перекрещивании еретиков, изданное в 252 г. Но тут же сделано примечание, что это правило «токмо у них по преданному им обычаю сохраняемо было», то есть принималось лишь в Карфагенской Церкви. Данное правило, требующее перекрещивания всех еретиков и раскольников, не согласуется с 7-м правилом 2 Вселенского Собора и 95-м правилом Трулльского Собора, предусматривающими разные чины приема для присоединяемых к Православной Церкви из расколов и ересей. Поэтому правило сщмч. Киприана не применяется во Вселенской Церкви и в нашу «Книгу правил» не вошло.

7. Греческие источники церковного права эпохи вселенских соборов

Миланским эдиктом открывается новая эпоха в истории христианства, – эпоха симфонических отношений между Церковью и государством, эпоха Вселенских Соборов, на которых, по благодати Святого Духа, отцами были сформулированы непогрешимые догматические основы и изданы каноны. Этими канонами Церковь руководствуется в своей жизни и поныне.

Помимо чрезвычайных Вселенских Соборов, в рассматриваемый период истории регулярно созывались Поместные Соборы. Дисциплинарные постановления 10 Поместных Соборов были восприняты Вселенской Церковью и получили силу канонов. Общецерковное признание получили и правила святых отцов этой эпохи.

7.1. Правила 1 Вселенского Собора

1 Вселенский Собор был созван в Никее в 325 г. Зонара писал о нем: «Святой и Вселенский 1 Собор был в царствование Константина Великого, когда в Никее Вифинской собрались триста осмнадцать святых отцов против Ария, бывшего пресвитера Александрийской Церкви, который произносил хулу против Сына Божия Господа нашего Иисуса Христа и говорил, что Он не единосущен Богу и Отцу, а есть тварь и что было (время), когда Его не было. Сего Ария Святой Собор подверг извержению и предал анафеме, вместе с единомышленниками его, и утвердил догмат, что Сын единосущен Отцу и есть Бог истинный и Владыка, и Господь, и Творец всего сотворенного, а не тварь и не создание. Первым называется сей Никейский Собор в числе Вселенских. Хотя и прежде были различные Соборы поместные, но поелику он есть первый из Вселенских, то и поставлен прежде прочих, бывших ранее его»⁷⁵.

Среди соборных отцов были великие святители Николай Мирликийский, Осия Кордубский, Александр Александрийский, Евстафий Антиохийский, Макарий Иерусалимский, Спиридон Тримифунтский, Пафнутий Фиваидский. Из числа пресвитеров и диаконов, привлеченных к участию в Соборе, выделялся своей преданностью Православию, богословской ученостью и красноречием александрийский архидиакон свт. Афанасий Великий.

Собор издал 20 канонов, которые касаются разных вопросов церковной дисциплины. Эти правила были после Собора приняты всей Церковью. Первому Никейскому Собору приписывались и другие, не принадлежавшие ему правила. В течение некоторого времени на Западе ему усваивали также каноны Поместного Сардикийского Собора, который состоялся на границе между западной и восточной половинами империи и среди отцов которого большинство составляли западные епископы, а председательствовал на нем, как и на 1 Вселенском Соборе, епископ Кордубский Осия. Сардикийский Собор издал 20 правил. Эти правила получили общецерковное признание. Они-то на Западе и усваивались Никейскому Собору, и тем самым им придавался самый высокий авторитет. Весьма вероятно, что одной из причин этого было то обстоятельство, что среди этих правил есть такие, которые предоставляют епископу Рима право принимать апелляции.

Правила 1 Вселенского Собора часто содержат в себе имплицитно

ссылки на правила святых апостолов, повторяя содержащиеся в них нормы. Чтобы в этом убедиться, достаточно сравнить 1-е правило 1 Вселенского Собора и 21-е апостольское правило, 2-е правило I Вселенского Собора и 61-е апостольское правило, 3-е правило 1 Вселенского Собора и 5-е апостольское правило, 4-е правило I Вселенского Собора и 1-е апостольское правило и т. д.

По своему содержанию каноны 1 Вселенского Собора можно разделить на несколько тематических групп. Одна из важнейших тем этих правил связана со статусом клириков, с качествами кандидатов священства, отсутствие которых рассматривается как препятствие к рукоположению. Так, 1-е правило, суммируя положения, содержащиеся в 21-м, 22 и 23-м апостольских правилах, и соприкасаясь тематически с 24-м правилом святых апостолов, устанавливает порядок относительно возможности пребывания в священном сане или рукоположения в него скопцов. Правило гласит: «Аще у кого в болезни отяты члены, или кто варварами оскроплен: таковый да пребывает в клире. Аще же, будучи здоров, сам себе оскопил: такового, хотя бы и к клиру причислен был, надлежит исключить, и отныне никого из таковых не должно производить. Но как явно то, что сие изречено о действующих с намерением, и дерзающих оскропяти самих себе: так, напротив, аще которые оскроплены от варваров, или от господ, впрочем же обрящутся достойны, таковых в клир допускает правило». Иными словами, оскопившие себя не могут быть рукоположены, а если совершили соответствующий акт, уже пребывая в клире, подлежат извержению из сана. По толкованию Зонары на это правило, «оскопившим самого себя называется не только тот, кто собственными руками отсек этот член, но и тот, кто добровольно и без принуждения отдает себя другому на оскропление». В 22-м апостольском правиле содержится обоснование этой нормы, уже не повторяющееся в 1-м правиле Никейского Собора: «Самоубийца бо есть и враг Божия создания». Но само по себе физическое состояние скопчества, когда оно не является следствием добровольного произволения скопца, не препятствует совершению священнослужения, в чем содержится явное расхождение с нормами ветхозаветного права относительно священства.

Как пишет епископ Никодим (Милаш) в своих комментариях на 1-е правило 1 Вселенского Собора, со ссылкой на Беверегия, «это правило издано было по делу пресвитера антиохийского Леонтия, жившего с некоей Евстолией, с которой он не был повенчан. Не желая отпустить из своего дома эту женщину и в то же время желая предохранить себя от всякого подозрения, последний сам себя оскопил. За это Евстафий

Антиохийский отлучил Леонтия от священнодействия и, как председатель Собора, побудил последний, по всей вероятности, восстановить старое правило о скопцах, что Собор и исполнил в данном правиле»⁷⁶.

Впрочем, более корректно было бы сказать не о восстановлении «старого правила» (оно, разумеется, никогда не отменялось), а о том, что тем самым Собор напомнил о необходимости неукоснительного соблюдения нормы, которая существовала в дисциплинарной практике Церкви.

Теме препятствий к рукоположению посвящено также 2-е правило Никейского Собора. Оно декларирует недопустимость поставления неофитов на священные степени епископов и пресвитеров, не устанавливая при этом минимально необходимого срока, который должен пройти от крещения до рукоположения. Обоснованием этого запрета посвящать неофитов является приводимое в правиле соображение: «Поелику и оглашенному потребно время, и по крещении дальнейшее испытание». Здесь же содержится цитата из 1-го Послания апостола Павла к Тимофею: *Не [должен быть] из новообращенных, чтобы не возгордился и не попал осуждению с диаволом (1Тим. 3:6)*. Аналогичная норма содержится в 80-м правиле святых апостолов, глухая ссылка на которое имеется в каноне Никейского Собора, в самом начале его говорится: «Поелику, по нужде, или по другим побуждениям человек, многое произошло не по правилу церковному». Конечно, «правило церковное» в этом тексте можно понимать и как неопределенную ссылку на установленный в Церкви порядок, но сформулирован он как раз в 80-м апостольском правиле. Это обстоятельство, как, впрочем, и ряд других содержательных параллелей в правилах 1 Никейского Собора с правилами святых апостолов, является хотя и косвенным, но весомым аргументом в пользу более древнего происхождения апостольских правил.

Во 2-м, а также в 9-м правиле 1 Вселенского Собора содержится также положение о том, что при обнаружении «душевного некоторого греха» (2-е прав.) рукоположенный подлежит извержению из сана. При этом 9-е правило предусматривает предварительное испытание перед поставлением, которое в настоящее время совершается в форме ставленнической исповеди. В соответствии с 9-м правилом не допускаются до священнослужения как те, кто был посвящен без предварительного испытания, так и те, кто был рукоположен хотя бы и после исповедания своих грехов, но, когда вопреки установленному порядку лица, решающие вопрос о поставлении, пренебрегли этим

обстоятельством. Мотивируется такая строгость ясным и очевидным соображением: «Ибо Кафолическая Церковь непременно требует непорочности», подразумевается в данном случае – от клириков. 10-е правило 1 Вселенского Собора, составленное в дополнение предыдущего, касается самого тяжкого греха – отпадения от Церкви, или отречения от Христа, квалифицируя его как совершенно непреодолимое препятствие к рукоположению: «Аще которые из падших произведены в клир, по неведению, или со сведением произведших: сие не ослабляет силы правила церковнаго. Ибо таковые, по дознанию, извергаются от священного чина». Аналогичное прещение предусматривалось уже 62-м апостольским правилом, в котором дифференцированно перечисляются разные виды отпадения и которое касается не только падших клириков, но и падших мирян.

Тему 3-го и 17-го правил 1 Вселенского Собора составляет образ жизни клириков. Во избежание соблазна 3-е правило возбраняет вдовым или неженатым клирикам держать у себя дома посторонних женщин. В 17-м правиле осуждается любостяжание и лихоимство и содержится категорический запрет клирикам заниматься ростовщичеством под угрозой извержения из сана: «Аще кто, после сего определения обрящется взимающий рост с данного в заем, или иной оборот дающий сему делу, или половинного роста требующий, или нечто иное вымышляющий ради постыдной корысти, таковой был извергаем из клира, и чужд духовного сословия». В 44-м апостольском правиле аналогичная мера предусмотрена только для тех, кто, будучи обличен в грехе лихоимства, остается неисправимым.

4-е и 6-е правила 1 Никейского Собора устанавливают порядок поставления епископов. В соответствии с этим правилом для избрания епископа на вдовствующую кафедру собирались епископы области по приглашению митрополита, который, очевидно, и председательствовал на избирательном Соборе, отсутствующие письменно должны были подать свое мнение. Этот канон возлагает также на митрополита утверждение избранных.

Термин «митрополит» впервые упоминается в канонах 1 Никейского Собора. Но, по существу дела, церковный статус митрополита был тем же, что и «первого» епископа «всякого народа» – по терминологии 34-го апостольского правила. Зонара в толковании на 34-е апостольское правило называет первенствующих епископов «архиереями митрополии», а митрополиями на административном языке Римской империи именовались центры провинций (по-гречески – епархий). Этимология

слова «митрополит» связана с тем, что столичный город провинции именовался город-мать (μητρόπολις), отсюда и митрополит. В подтверждение того, что первые епископы на языке 34-го апостольского правила – то же, что митрополиты, можно сослаться на текст 9-го правила Антиохийского Собора, содержательно почти идентичного 34-му апостольскому, только вместо «первого епископа» в нем говорится уже о митрополите.

Титул митрополита упоминается также в 6-м и 7-м правилах 1 Вселенского Собора. В 6-м правиле отцы Собора с особой категоричностью подтверждают, что избрание епископа не может состояться без согласия митрополита. В этом правиле предусматривался порядок, согласно которому, если при избрании епископа обнаружатся разногласия, дело решается большинством голосов: «...аще кто, без соизволения митрополита, поставлен будет епископом, о таком великий Собор определил, что он не должен быти епископом. Аще же общее всех избрание будет благословно, и согласно с правилом церковным; но два или три, по собственному любопрению, будут оному прекословити: да превозмогает мнение большаго числа избранных».

Но главная тема 6-го правила, равно как и 7-го, связана с диптихом первенствующих престолов Вселенской Церкви. 6-е правило настаивает на неприкосновенности преимуществ Александрийских епископов: «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими... Подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества Церквей».

8-е и 19-е правила 1 Вселенского Собора устанавливают порядок присоединения к Православной Церкви клириков и мирян из ересей и расколов. В 8-м правиле признается действительность рукоположений у кафар (новациан). Согласно 8-му правилу 1 Никейского Собора, новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем сане через возложение рук. Иначе судили отцы 1 Никейского Собора о еретиках-павлианах – последователях Павла Самосатского. 19-е правило Собора, не признавая действительности их крещения, требует вновь крестить «бывших павлиан», «прибегнувших к Кафолической Церкви». Правилom не исключалась возможность после крещения рукоположения тех павлианских клириков, которые не имеют по своим нравственным качествам препятствий для поставления.

Вопросам церковной дисциплины посвящена значительная часть канонов 1 Никейского Собора. Так, в 5-м правиле делается ссылка на 32-е апостольское правило, которое говорит о том, что отлученные одним

епископом не должны приниматься другими. А затем делается разъяснение о том, что в подобных случаях необходимо выяснить, «не по малодушию ли, или распре, или по какому-либо подобному неудовольствию епископа подпали они отлучению». Но такое выяснение не может быть делом одного епископа, в юрисдикцию которого не входит отлученный клирик или мирянин, ибо это уже дело епископского собора. В связи с этим, как сказано в правиле, «дабы о сем происходит могло приличное исследование, за благо признано, чтобы в каждой области дважды в год были соборы». По существу дела, данное правило воспроизводит положения, уже содержащиеся в 12, 13-м и 32-м апостольских правилах.

11, 12-й и 13-й каноны 1 Никейского Собора также посвящены теме церковных прещений. В 11-м правиле предусмотрено отлучение от церковного общения падших, «отступивших от веры не по принуждению, или не по причине отъятия имений, или опасности». Собор предписал не допускать их до причащения в течение 12 лет, которые разделены были на три ступени.

12-е правило Никейского Собора предусматривает отлучение от Причастия особой категории падших – «отложивших воинские поясы, но потом, аки псы, на свою блевотину возвратившихся». Причиной составления этого правила стало то обстоятельство, что во времена гонений, начатых Диоклетианом и продолжавшихся еще при Ликинии, предшествовавших созыву 1 Вселенского Собора, непременным условием принятия на военную службу было отречение от Христа. Таким образом, не сама по себе воинская служба подлежит, согласно этому правилу, осуждению, но сопровождавшие ее условия, связанные с принуждением христиан к вероотступничеству.

В 13-м правиле 1 Вселенского Собора предусмотрено непременно причащать кающихся грешников, находящихся при смерти.

14-е правило 1 Вселенского Собора касается епитимии для падших из числа оглашенных, но не крещеных. Эта епитимия для них ограничивается, согласно этому правилу, тремя годами пребывания на ступени «слушающих Писания», после чего они возвращаются в чин оглашенных со всеми теми правами, которые у них были до отпадения.

В 15-м правиле 1 Вселенского Собора строго воспрещаются не санкционированные законной церковной властью переходы епископов, пресвитеров и диаконов из одного города в другой. 16-е правило воспрещает епископам принимать пресвитеров, диаконов и всех вообще клириков, самовольно оставивших свои церкви. Совершаемые над

такowymi клириками рукоположения Собор признает недействительными.

18-е правило 1 Вселенского Собора воспрещает диаконам преподавать Святые Дары пресвитерам и причащаться прежде епископов и пресвитеров, а также сидеть в церкви за богослужением посреди пресвитеров. Издание этого правила вызвано было тем, что некоторые диаконы, являясь ближайшими помощниками епископов, занимавших самое высокое положение в Церкви, например, Римского или Александрийского, в отдельных случаях мнили себя стоящими иерархически выше пресвитеров и даже епископов, занимавших менее значительные кафедры. Правило пресекает такие поползновения, указывая диаконам, что они во всех случаях занимают положение в Церкви ниже пресвитерского.

В 20-м правиле 1 Вселенского Собора содержится запрет совершать коленнопредклонные молитвы в воскресный день.

7.2. Правила 2 Вселенского Собора.

И Вселенский Собор состоялся в Константинополе при св. императоре Феодосии Великом в 381 г. В его деяниях участвовало 150 православных епископов – это были исключительно восточные отцы, поэтому Рим не сразу признал вселенский авторитет Собора. Председательствовал на Константинопольском Соборе св. Мелетий Антиохийский, а по его кончине вначале святитель Григорий Богослов, потом новоизбранный архиепископ Константинопольский Нектарий.

2 Вселенский Собор окончательно отверг арианскую, полуарианскую и македонианскую ереси. С ним связано изложение Символа веры, названного у нас Никео-Цареградским.

Известно 7 правил 2 Вселенского Собора. Они, однако, не были первоначально на самом Соборе составлены в качестве отдельных канонов. Отцы Собора издали послание канонического, церковно-дисциплинарного содержания, которое впоследствии, в начале 6 в., было разделено на четыре правила. Что же касается трех последних правил Собора, то происхождение их таково: в 382 г. в Константинополе состоялся собор епископов, в котором участвовало большинство отцов 2 Вселенского Собора, на нем обсуждался вопрос, связанный с взаимоотношениями Восточных Церквей с Церковью Рима в контексте признания вселенского статуса Собора 381 г. Именно этот собор и издал два правила, которые были включены в состав канонов 2 Вселенского Собора как 5-е и 6-е. Относительно 7-го правила известный канонист архиепископ Петр Л'Юилье писал: «Здесь мы имеем дело с... отрывком из послания, направленного из Ефеса Несторию Константинопольскому в 428 г. После осуждения Нестория 3 Вселенским Собором по понятным причинам бесчестное имя адресата исчезло из послания. Но почему этот текст из каноникона Ефесской Церкви оказался связанным с правилами, принятыми в 381–382 гг.? Быть может, это произошло потому, что он, как казалось, содержательно продолжал 1-е правило Константинопольского Собора»⁷⁷.

Эти три канона (5–7-й) не включались в древние западные сборники. Признавая, что 3-е правило издано самим Константинопольским Собором, Римская Церковь тем не менее отвергла его, причина этого очевидна – она связана с тем, что этим канонам был возвышен статус Константинопольской Церкви, но впоследствии Рим вынужден был все-таки признать установленное этим правилом место Константинопольской

кафедры во вселенском диптихе. В нашей Кормчей книге 7-е правило разделено на два канона, и таким образом получилось 8 правил.

В 1-м правиле Собора подтверждается непреложность Символа веры «трех сот осмидесяти отцев, бывших на Соборе в Никее, что в Вифинии» и предается анафеме всякая ересь, расходящаяся с этим Символом, а затем следует перечень этих ересей: «евномиан, аномеев, ариан, или евдоксиан, полуариан, или духоборцев, савеллиан, маркеллиан, фотиниан и аполлиниариан». Одна из этих ересей – савеллианская – возникла задолго до 1 Никейского Собора, в первой половине 3 в., и ее суть заключалась в отрицании ипостасного отличия Отца от Сына, вследствие чего на Западе она получила наименование патрипассианской ереси, иными словами, из савеллианского богословия логически вытекает вывод, что на кресте пострадал не только Сын Божий, но и Божественный Отец. Эта ересь типологически не связана с арианской, и как раз ариане обвиняли своих противников, отстаивавших православное учение о единосущии Сына Отцу, в скрытом савеллианстве. Повод для таких обвинений давали действительно впавший в савеллианскую ересь Маркел, бывший противником ариан и считавший себя единомышленником Афанасия Великого, и еще более его ученик Фотии, которые анафематствованы этим канонам, что особенно очевидным образом подтверждает неосновательность подозрений сторонников единосущия (омиусиан) в савеллианском модализме, которые исходили от ариан. Сами же ариане здесь обозначены именем крайнего приверженца этой ереси Евномия, последователей которого называли аномеями, поскольку, идя далее Ария в уклонении от истины, они учили о неподобии Сына Отцу, а также Евдоксия, рукоположившего в бытность его епископом Константинопольским Евномия в епископа Кизического. Наименование полуариан в исторических работах часто употребляется применительно к умеренным арианам, учившим о подобии или даже подобосущии Сына Отцу, но в данном правиле так обозначены духоборы, или последователи Македония, который, одинаково с православными разделяя учение о единосущии Сына Отцу, отказывался исповедовать полноту Божества, присущую Святому Духу. Наконец, аполлиарианская ересь, осужденная отцами 2 Вселенского Собора, относится уже не к тринитарному богословию, а к христологическому догмату, который стал главной темой последующих Вселенских Соборов начиная с третьего.

Во 2-м правиле 2 Вселенского Собора речь идет о незыблемости канонических территориальных границ между Церквями: «Областные епископы да не простирают своя власти на Церкви, за пределами своя

области, и да не смешивают Церквей». В нем мы находим очевидные параллели с 35-м апостольским правилом, которое гласит: «Епископ да не дерзает вне пределов своей епархии творить рукоположения во градах и в селех, ему не подчиненных. Аще же обличен будет, яко сотвори сие без согласия имеющих в подчинении грады оные или села: да будет извержен и он, и поставленнии от него», – с 5-м и в особенности 6-м правилами 1 Вселенского Собора и с 17-м канонем Халкидонского Собора: «По каждой епархии, в селах, или предградиях, сущие приходы должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов».

2-е правило 2 Вселенского Собора важно также в том отношении, что в нем впервые на языке канонов упоминаются более крупные поместные образования, чем церковные области, возглавляемые митрополитами, о которых речь шла в правилах 1 Вселенского Собора. Эти области названы диоцедами (διοίκησις). Появление таких образований в конце 4 в., в канун 2 Вселенского Собора, связано с развитием административного деления самой Римской империи, ибо процесс церковной централизации направлен был на то, чтобы привести церковную организацию в соответствие с административным делением империи, сложившимся еще в начале 4 столетия. Термин «диоцез» первоначально употреблялся применительно к гражданскому административному делению. Гражданские начальники диоцезов именовались экзархами, или викариями (лат. – vicarius). Впоследствии экзархами, или архиепископами, стали называть предстоятелей Церквей в границах этих диоцезов, или великих областей.

В западной, латинской, половине империи экзархам соответствовали примасы, ибо отцы Карфагенского Собора в 48-м (39)-м правиле запретили употреблять титул экзарха как не совместимый с идеалом христианского смирения, но на Востоке этот титул сохранился, хотя и приобрел впоследствии иное значение.

Во 2-м правиле упоминаются диоцезы лишь одной префектуры – Востока: «Александрийский епископ да управляет Церквами только египетскими, епископы восточные да начальствуют токмо на востоке, с сохранением преимуществ Антиохийской Церкви, правилами никейскими признанных: также епископы области Асийския да начальствуют токмо в Азии: епископы Понтийские да имеют в своем ведении дела токмо Понтийския области, Фракийские токмо Фракии». Относительно Церквей за пределами империи, «у иноплеменных народов», Собор постановил сохранить прежний порядок – «соблюдавшееся донныне обыкновение отцев», которое заключалось в том, что церкви в Эфиопии находились в

ведении Александрийских епископов, церкви в пределах Ирана, за восточными границами империи, – в юрисдикции Антиохийского престола, а церкви Восточной Европы зависели от первого епископа Фракии, который имел кафедру в Ираклии.

3-е правило, как уже сказано выше, устанавливает место в диптихе епископа Константинополя. В нем говорится: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть Новый Рим».

В 4-м правиле 2 Вселенский Собор отверг действительность хиротонии некоего Максима Киника на Константинопольскую кафедру, занятую святым Григорием Богословом.

Канонический принцип, который можно вывести из текста и контекста 4-го правила, заключается прежде всего в том, что недопустимо одну и ту же кафедру занимать двум или несколькими епископам, а значит, до законного освобождения кафедры вследствие кончины, увольнения на покой, перевода на другую кафедру или низложения по суду занимавшего ее епископа поставления на нее других лиц незаконны, недействительны и ничтожны.

5-е правило 2 Вселенского Собора, которое гласит: «Относительно свитка западных: приемлем и сущих в Антиохии, исповедающих едино Божество Отца, и Сына, и Святаго Духа», толковалось различно. «Свиток», или Томос «западных», – это один из догматических документов, но о каком именно документе идет в нем речь, по этому вопросу высказывались разные суждения. По толкованию Зонары и Вальсамона, в каноне речь идет об «исповедании веры» Сардикийского Собора 343 г., который включал в себя по преимуществу западных отцов и материалы которого в оригинале были составлены на латинском языке.

Но большинство современных ученых не разделяют этой точки зрения главным образом потому, что в определениях Сардикийского Собора даже не упоминается Антиохийская Церковь, к тому же между Сардикийским и 2 Вселенским Соборами протекло достаточно длительное время – 38 лет, таким образом, это была бы слишком запоздалая реакция. В соответствии с интерпретацией обстоятельств, вызвавших составление 5-го правила, которые давались Беверегием, Валезием, Гэфеле, Барди, а также православными канонистами епископами – Никодимом (Милашем)⁷⁸ и Иоанном (Соколовым), архиепископом Петром Л'Юилье⁷⁹, в правиле речь идет о событиях, происходивших при папе Дамасе.

В 369 г. в Риме состоялся Собор, который изложил свое исповедание веры, осудил епископа Медиоланского Авксентия, главного защитника

арианской ереси на западе, и направил послание в Антиохию, прося восточных отцов высказать свое суждение об этом исповедании. В Антиохии было выражено согласие с этим исповеданием. Это сделано было на Антиохийском Соборе 378 г., как считает епископ Никодим (Милаш), или на Соборе 375 г., в соответствии с мнением архиепископа Петра Л'Юилье, который при этом замечает: «Отцы Константинопольского Собора 382 г., приняв Томос, одобренный уже в Антиохии, стремились показать единство веры с Западом, однако в тексте 5-го правила не следует усматривать проявление какой-либо открытости в отношении Павлина и его группировки, в противоположность утверждениям некоторых авторов. Для отцов Собора 381 г. правильность поставления Флавиана была вне всякого сомнения, что явствует из их соборного послания... Рим решил признать Флавиана лишь около 398 г.»⁸⁰.

В данном случае архиепископ Петр Л'Юилье полемизирует главным образом с Ф. Каваллерой⁸¹ и Г. Барди, который, впрочем, высказывал по этому вопросу более осторожную точку зрения, считая, что восточные не были готовы признать, как на том настаивали на Западе, незаконность поставления Мелетия, но выразили в 5-м правиле готовность принять павлиан, которые присоединятся к мелетианам. Петр Л'Юилье убежден в том, что данное правило не имеет отношения к расколу в Антиохии.

Как видно из текста канона, он не имеет собственно правового содержания, являясь одним из документов церковной истории, каноническое значение которого основывается на его историческом контексте, вне которого в нем невозможно усмотреть формулировку какой бы то ни было церковно-правовой нормы.

6-е правило имеет исключительно важное значение для церковного суда. В нем прежде всего устанавливаются критерии, которым должно соответствовать лицо, обращающееся в качестве обвинителя епископа или в качестве истца с жалобой на епископа в церковный суд. В связи с этим правило различает жалобы и обвинения частного характера, с одной стороны, и обвинения в совершении церковных преступлений – с другой. Жалобы и обвинения частного характера в соответствии с этим правилом принимаются независимо от церковного статуса обвинителя или истца: «Аще кто принесет на епископа некую собственную, то есть частную жалобу, как то в притязании им имения или в иной какой-либо потерпенной от него неправде: при таковых обвинениях не приимати в рассуждение ни лица обвинителя, ни веры его. Подобае бо всячески и совести епископа быти свободною, и объявляющему себя обиженным

обрести правосудие, какия бы веры он ни был». Но если речь идет о церковных преступлениях, то данным канонам не допускается принятие обвинений в таковых от еретиков, раскольников, устроителей незаконных соборщ (самочинников), изверженных клириков, отлученных мирян, а также от находящихся под церковным судом и еще не оправданных.

Жалобы и обвинения на епископов подаются, согласно 6-му правилу, областному собору, то есть на суд собору митрополичьего округа. В том случае, если решение, принятое областным собором, не удовлетворяет обвинителя, или истца, он может подавать апелляцию «большему собору епископов великия области», иными словами, собору диоцеза, – на Востоке в пору 2 Вселенского Собора ими были: Азийский (с центром в Ефесе), Понтийский (со столицей в Кесарии Каппадокийской), Фракийский (с центром в Ираклии), на территории которой находился и Константинополь, а также Сирийский (со столицей в Антиохии) и Египетский с Ливией и Пентаполем (главный город – Александрия). 6-е правило 2 Вселенского Собора при этом категорически воспрещает подавать жалобы на епископов и апелляции царю, «мирским начальникам» и Вселенскому Собору.

В правиле есть еще одно положение, соответствующее характеру и церковного законодательства, и нормам римского права, но чуждое светскому законодательству современных государств, которое заключается в том, что обвинитель в случае доказанной клеветы сам подлежит той ответственности, которая предусмотрена для совершившего преступление, в котором он обвиняет епископа: «Но не прежде могут они настояти на свое обвинение, как письменно поставят себя под страхом одинакого наказания с обвиняемым, аще бы, по производству дела, оказались клеветующими на обвиняемого епископа».

7-е правило 2 Вселенского Собора относится к теме присоединения к Церкви бывших еретиков и раскольников. При этом оно резюмирует содержание ранее изданных 8-го и 19-го канонов 1 Никейского Собора, 7-го и 8-го правил Лаодикийского Собора, а также 1-го и 47-го правил святого Василия Великого.

7.3. Правила Ефесского Собора.

3 Вселенский Собор был созван в 431 г. в Ефесе при императоре Феодосии II. В соборных деяниях участвовало 200 отцов, в основном восточных. Римского епископа Целестина представляли легаты. Председательствовал на Соборе Александрийский архиепископ св. Кирилл. Отцы Ефесского Собора осудили христологическую ересь Нестория.

3 Вселенский Собор издал несколько дисциплинарных постановлений, из которых впоследствии было составлено восемь канонов. Первые шесть правил были изданы на 7-м, или последнем, заседании Собора 31 июля 431 г., все вместе они составляют заключительную часть соборного послания, адресованного епископам, пресвитерам, диаконам и мирянам Вселенской Церкви, разделенную при редактировании соборных актов на шесть правил. На 6-м заседании Собора, 22 июля, было издано 7-е правило, 8-е – на 7-м заседании в связи с жалобой кипрских епископов Ригина, Зинова и Евагрия на действия Антиохийского епископа, который стремился подчинить своей юрисдикции Кипрскую Церковь. В канонические сборники Западной Церкви правила Ефесского Собора не вошли. В отдельных латинских рукописях встречаются лишь отрывки из соборных определений, иные, чем те, которые получили канонический авторитет на Востоке.

Первые шесть канонов Ефесского Собора предусматривают прещения для епископов и клириков, приверженных ереси Нестория, а также ереси Келестия, или Целестия, который разделял воззрения Пелагия относительно первородного греха, более известной поэтому как пелагианство. При этом 1-е правило предусматривает предавать суду и извергать из сана отступивших от Православия и принявших учение Келестия митрополитов, 2-е касается отступников из числа епископов, для которых предусмотрено аналогичное прещение, 3-е объявляет недействительными какие-либо прещения, уже наложенные или впредь могущие быть наложенными Несторием и «его сообщниками», 4-е правило подвергает извержению из сана всех клириков, которые держатся ереси Нестория и Келестия, 5-е провозглашает недействительность пересмотра дел клириков, осужденных самим Ефесским Собором или иной законной церковной властью со стороны Нестория и его единомышленников, и наконец, 6-е правило, по словам его интерпретатора епископа Никодима (Милаша), «касается всех и осуждает каждого,

принадлежащего или не принадлежащего к священной иерархии, пытающегося тем или иным образом нарушить определения Собора, причем принадлежащих к священной иерархии подвергает извержению, а остальных – отлучению от церковного общения»⁸².

В 7-м правиле говорится о том, как следует хранить неповрежденной Никейскую веру. В сокращенном изложении Аристина это пространное правило имеет такой вид: «Епископ, проповедующий другую веру, кроме Никейской, лишается епископства, а мирянин изгоняется из Церкви. Тот, кто, кроме веры, составленной святыми отцами, собравшимися в Никее, предлагает иной нечестивый символ на развращение и на пагубу обращающихся к познанию истины из эллинства или иудейства или от какой бы то ни было ереси, если мирянин – должен быть предан анафеме, а если епископ или клирик – должен быть лишен епископства и служения в клире».

Наконец последнее, 8-е, правило Собора утверждает автокефалию Кипрской Церкви, которая оспаривалась Антиохийской кафедрой, притязавшей на юрисдикцию над Кипром.

В авторитетных канонических сборниках вслед за правилами Ефесского Собора помещают послание Собора «К священному Собору Памфилийскому о Евстафии, бывшем их митрополите», в нашей Кормчей книге оно обозначено как 9-е правило 3 Вселенского Собора. Это послание составлено в связи с делом епископа Евстафия, вначале подавшего письменное отречение от своей кафедры, которая была вслед за тем замещена другим епископом – Феодором, а потом просившего Собор сохранить за ним сан епископа без всякого права на управление епархией. Собор удовлетворил эту его просьбу по снисхождению, из икономии, подтвердив, однако, содержащийся в ряде канонов, в том числе в 36-м апостольском правиле, 10-м правиле Петра Александрийского, в 3-м правиле Кирилла Александрийского, принцип, который заключается в недопустимости произвольного оставления своей церкви епископом.

7.4. Правила 4 Вселенского Собора 451 г

Деяниями 4 Вселенского Собора руководили архиепископы Константинопольский Анатолий, Антиохийский Максим и Иерусалимский Ювеналий, а также легаты Римского папы. Как писал Зонара, «святой 4 и Вселенский Собор был во времена царствования Маркиана, когда 630 святых отцов собрались в Халкидоне против Диоскора, предстоятеля славной Александрии, и Евтихия, константинопольского архимандрита, которые хотя и исповедовали Господа нашего Иисуса Христа единосущным Отцу, но богохульствовали относительно вочеловечения Его и, избегая разделения Нестория, который вводил двух сынов, впадали в другое противоположное зло. Ибо нечестиво учили, что два естества, Божеское и человеческое, по соединении слились совершенно в единство и сделались одним естеством, так что и Божеству усвояемы были страдания. Сверх того, говорили, что и плоть Господь принял не единосущную нам, не из Девственных Кровей образовавшуюся, но вымышляли, что Он воплотился каким-то неизреченным и Божественным образом, и выдумывали и другое. Сих подверг извержению и анафеме сей Святый Собор и утвердил догмат, что Господь наш Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный Человек в двух естествах нераздельно и неслиянно...»⁸³.

Основу Халкидонского догмата составил Томос Римского папы святого Льва Великого святому Флавиану Константинопольскому.

На своих последних заседаниях 4 Вселенский Собор издал 27 канонов, которые вошли в Синагогу Иоанна Схоластика и в древние латинские сборники, а затем и в Номоканон патриарха Фотия в 14 титулах, Синтагма которого представляет собой полный свод канонов. Тогда же было принято Халкидонским Собором и постановление о преимуществах Константинопольской кафедры, которое в конце 5 в. было включено в собрание канонов Халкидонского Собора как его 28-е правило. В это собрание вошли также выдержки из деяний четвертого заседания Собора, обозначенные как 29-е и 30-е правила Собора. Все определения Халкидонского Собора были утверждены императором Маркианом и тем самым получили статус государственных законов.

В западных канонических сборниках приводится лишь 27 канонов 4 Вселенского Собора. 28-е правило, касающееся прерогатив Константинопольского епископа, было уже на самом Соборе оспорено легатами епископа Рима святого Льва Великого, подобно тому как

Римская кафедра отвергла и 3-е правило 2 Вселенского Собора, на которое была сделана ссылка в 28-м каноне.

Правила предшествовавших Соборов утверждались 1-м канонем Халкидонского Собора: «От святых отец, на каждом Соборе, доньше изложенныя правила соблюдати признали мы справедливым». По словам архиепископа Петра Л'Юилье, «это решение вовсе не является, как можно подумать по его лаконичной формуле, выражением общего принципа, согласно которому следует соблюдать все правила, изданные предшествующими Соборами. Оно имеет отношение к сборнику, который постепенно сложился на Востоке и чей нормативный авторитет признавался уже на деле. Халкидонский Собор просто утвердил это признание со стороны Церкви»⁸⁴.

В состав этого сборника, считает архиепископ Петр Л'Юилье, входили правила 1 Вселенского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского и, вероятно, Лаодикийского Соборов, а также послание 2 Вселенского Собора 381 г., не разделенное еще тогда на отдельные каноны⁸⁵.

История формирования этого сборника восходит к известному нам, но не сохранившемуся Понтийскому сборнику, названному так потому, что в него вошли каноны соборов Понтийского диоцеза. В него вошли правила Алжирского и Кесарийского Соборов, под общим названием канонов Анкирского Собора, а также правила Неокесарийского Собора.

Во 2-м правиле Халкидонского Собора, как и в ряде других канонов, в частности в 29-м апостольском, в канонических посланиях святых Геннадия и Тарасия Константинопольских осуждается симония⁸⁶. Поводом к изданию этого правила послужила жалоба против епископа Эдесского Ивы, поданная на 9-м и 10-м заседаниях Собора. В каноне проводится различие между степенями священной и правительственной иерархии (упоминаемые в нем епископы, хорепископы, пресвитеры и диаконы), с одной стороны, и церковными должностями – с другой: таковыми являются поименованные в правиле должности эконома, экдика и парамонария.

Специально одной из этих должностей, а именно эконома, посвящено 26-е правило Халкидонского Собора, в котором отсутствие соответствующего должностного лица в епархии рассматривается как злоупотребление. На эконома Собор возлагает обязанность распоряжаться церковным имуществом «по воле своего епископа, дабы домостроительство церковное не без свидетелей было, дабы от сего не расточалось ея имущество и дабы не падало нареkania на священство».

Во 2-м правиле 4 Халкидонского Собора упомянуты монахи, причем они поставлены тут, равно как и в более поздних – 81-м правиле Трулльского, 5, 9-м и 13-м правилах 7 Вселенского Соборов, в одном ряду с мирянами, а не с клириками: «Аще же явится кто и посредствующим в толико гнусном и беззаконном мздопрятии: то и сей, аще есть из клира, да будет низвержен со своей степени: аще же мирянин или монашествующий, да будет предан анафеме».

Но между клириками и монахами (даже не рукоположенными в священный сан) много общего. Целью и тех, и других является служение исключительно Церкви и делу духовного совершенства. Обеты монашеские даются пожизненно. Поэтому самовольное сложение с себя иноческих обетов и возвращение в мир рассматривается как тяжелое каноническое преступление. Отрекшиеся от монашеского сана монахи подлежат прещению, подобно тому как караются клирики за произвольное свержение с себя духовного сана. 7-е правило Халкидонского Собора гласит: «Вчиненным единожды в клир и монахам, определили мы не вступати ни в воинскую службу, ни в Мирский чин; иначе дерзнувших на сие и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме», что, по толкованию епископа Никодима (Милаша), обозначает оставление церковного служения в первом случае и монашеских обетов – во втором⁸⁷.

Общecerковное законодательство вообще коснулось монастырей только в 5 в. Лишь на Соборе в Халкидоне монахи и монастыри стали впервые предметом канонической регламентации отцами Вселенских Соборов. Специально этой теме посвящено 4-е правило 4 Вселенского Собора, которое ограждает церковное управление от вмешательства беспокойных монахов. Имущество монастыря должно, согласно канонам, навеки оставаться в монастыре. 24-е правило 4 Вселенского Собора угрожает прещением всякому, кто осмелится нанести ущерб монастырскому достоянию.

В 16-м правиле Халкидонского Собора речь также идет о монахах и «девах, посвятивших себя Богу», то есть, по существу дела, монахинях, хотя они еще не названы так отцами Собора. В соответствии с этим канонам монах или монахиня, «дева, посвятившая себя Богу», вступившие в брак, подвергаются лишению церковного общения. Правило, однако, предоставляет епископам право «оказывать таковым человеколюбие». После Халкидонского Собора монашествующий, дерзнувший вступить в брак, по разлучении от брачного сожителства, подлежал принудительному возвращению в монастырь. Вступление в брак после

принесения монашеских обетов запрещается также 44-м правилом Трулльского Собора, 5-м правилом Двукратного Собора, 18-м и 19-м правилами святого Василия Великого.

Таким образом, на основании ряда правил Халкидонского Собора из частного общества монастыри превращаются в церковный институт.

Вслед за 2-м правилом Собора, осуждающим симонию, отцы Халкидонского Собора изрекли 3-е правило, в котором под угрозой церковных наказаний воспрещается епископам, клирикам и монахам из сребролюбия брать на себя попечение о чужом имуществе, заниматься откупам и вообще «вступать в распоряжение мирскими делами».

Исключение сделано только относительно дел, связанных с попечением о малолетних, сиротах и вдовах, а также ходатайств по делам, связанным с защитой церковного имущества, причем принимаемым на себя не произвольно, но по поручению своего епископа.

В 6-м правиле был сформулирован один из важнейших принципов, относящихся к поставлению клириков, а именно пресвитеров и диаконов, – запрет абсолютных рукоположений, не связанных с назначением на определенное место служения.

15-е правило 4 Вселенского Собора касается поставления диаконисс. В нем установлен возрастной ценз для их поставления – 40 лет. В этом правиле предусмотрено также тяжкое прещение для диакониссы, вступившей в брак, – предание и ее, и вступившего с ней в брак лица анафеме. Такое наказание является явным доказательством того, что диакониссы не принадлежали к числу клириков, поскольку наказанием для клириков было не отлучение от церковного общения, но извержение из сана. С исчезновением чина диаконисс правило, естественно, перестало применяться по своему буквальному смыслу. Но оно содержит в себе некий экклезиологический принцип, который не утратил практического значения в связи с исчезновением института, о котором в правиле идет речь. Например, оно может служить отправной точкой в рассуждении церковной власти об установлении возрастного ценза для назначения женщин на какие-либо церковные должности.

Ряд правил 4 Вселенского Собора посвящен дисциплине клириков, монахов и мирян. В 5-м каноне подтверждаются ранее изданные правила относительно перехода епископов и клириков из одного города в другой: «О епископах, или клириках, переходящих из града во град, рассуждено, чтобы положенный святыми отцами правила пребывали во своей силе». Запрет таких переходов содержится в 15-м и 16-м правилах 1 Вселенского Собора, которые в данном случае и имеются в виду.

В соответствии с 8-м правилом 4 Вселенского Собора клирики, служащие «при богадельнях, монастырях и храмах мученических», то есть сооруженных в память мучеников, иногда прямо на их могилах или на их мощах, одинаково с соборными и приходскими клириками, должны под угрозой церковных прещений «пребывать под властью епископов». В этом правиле говорится также о том, что и миряне, и монашествующие, дерзающие не повиноваться своим епископам, подлежат за это «отлучению от общения церковного».

10-м правилом Халкидонского Собора клирикам воспрещено одновременно «числиться в церквах двух градов», что обыкновенно обозначало, ввиду того что в эпоху Вселенских Соборов в каждом городе был свой отдельный епископ, и подчинение двум разным епископам, но данное правило применяется и в более широком значении, как запрещающее состоять в штатах двух церквей хотя бы и одного города, и значит, одной епархии. В случае перемещения клирика из одной церкви в другую он, согласно этому канону, должен быть совершенно устранен от участия в делах церкви, в которой он ранее служил.

В 20-м правиле 4 Вселенского Собора перемещение клирика из одного города в другой – и, значит, из-под власти одного епископа в юрисдикцию другого – допускается исключительно в том случае, когда клирик «лишился отечества своего». Под «лишением отечества», по общепринятому толкованию, подразумевается захват неприятелем города, в котором служил клирик. В случае, если епископ, принимая чужого клирика, пренебрежет этим предписанием, то и он сам, и принятый им клирик должны быть вне «общения церковного», «доколе перешедший клирик не возвратится в свою церковь».

В 23-м правиле 4 Вселенского Собора клирикам и монашествующим воспрещено без поручения своих епископов приходить «в царствующий град Константинополь» и долго пребывать там без нужды. Таковым, согласно этому правилу, экдик Константинопольской Церкви должен был напоминать о необходимости удалиться из столицы, в случае же пренебрежения ими этим напоминанием они подлежали принудительному выдворению из столицы и возвращению в свою епархию.

13-й канон 4 Вселенского Собора, повторяя норму, содержащуюся в 12-м апостольском правиле, запрещает допускать до служения в церквах иноепархиальных клириков без предъявления ими представительных грамот от своего епископа. Для мирян, которые из-за бедности вынуждены просить подаяние, отцы 4 Вселенского Собора в 11-м правиле предусмотрели выдачу не представительных грамот, но простых

«церковных писем». По толкованию епископа Никодима (Милаша), под «церковными письмами» здесь подразумевается один из видов так называемых «мирных грамот», которые в соответствии с 7-м правилом Антиохийского Собора выдавались епископами или хорепископами «в удостоверение того, что данное лицо действительно бедно, нуждается в поддержке, почему рекомендуется вниманию единоверцев»⁸⁸.

В 18-м правиле 4 Вселенского Собора клирикам и монашествующим, под угрозой «низвержения со своего степени», воспрещено «связывать друг друга клятвою», «составлять скопища», а также «строить ковы епископам либо своим сопричетникам». По толкованию епископа Никодима (Милаша), «подобно гражданскому законодательству, карающему заговорщиков против государственных интересов, и церковное законодательство карает подведомственных ему лиц, когда они уличены будут в составлении заговора или ухищрений против начальства и вообще лиц, состоящих на церковной службе»⁸⁹.

В соответствии с 22-м правилом Халкидонского Собора извержению из сана подлежат также клирики, которые по смерти своего епископа расхищают принадлежавшее ему имущество.

27-е правило предусматривает для клириков извержение из сана, а для мирян предание анафеме, если таковые «похищают жен для супружества или содействуют» в этом или хотя бы «соизволяют похитителям», то есть выражают свое согласие на умычку, являющуюся уголовным преступлением согласно византийскому законодательству и тяжким грехом, поскольку она попирает важнейшее условие христианского брака – добровольное согласие на него со стороны невесты.

Ряд канонов 4 Вселенского Собора относится к темам, связанным с юрисдикцией митрополитов и экзархов и с взаимоотношениями между Поместными Церквями. Так, 12-е правило Халкидонского Собора воспрещает образовывать новые церковные области во главе с митрополитами, в современной терминологии – новые Поместные Церкви или митрополичьи округа путем деления одной области на две на основании императорских «прагматических грамот» без санкции собственно церковной соборной власти. При этом относительно уже учрежденных митрополичьих престолов Собор в этом правиле постановил, чтобы занимающие их епископы «единою честью довольствовались», то есть сохраняли свой сан, но не обладали властью, соответствующей полномочиям митрополита, иными словами, чтобы их юрисдикция не выходила за пределы их собственной епископии (совр. – епархии; соответствующее греческое слово обозначало тогда как раз митрополичий

округ). Епископия должна оставаться в юрисдикции действительного митрополита всей области, в тех ее пределах, которые существовали до «рассечения» этой области.

Поводом для издания этого правила послужили споры между епископами Тирским Фотием и Беритским Евстафием, а также между Никомидийским Евномием и Никейским Анастасием о юрисдикции⁹⁰. Данным правилом подтверждалась юрисдикция епископов Тирского и Никомидийского в качестве действительных митрополитов, а за епископами Беритским и Никейским признавалось лишь право на ношение титула митрополита. В этом правиле также, по толкованию епископа Никодима (Милаша), содержится запрет епископам «обращаться к царской власти и от нее просить и получать митрополичьи права в ущерб законному митрополиту, угрожая извержением тому из епископов, кто дерзнул бы нарушить это определение»⁹¹.

19-е правило Халкидонского Собора подтверждает древнюю норму, содержащуюся в ряде канонов, в частности в 37-м апостольском правиле, о созыве областных соборов не реже двух раз в году, возлагая обязанность созывать соборы на митрополитов и предоставляя им право председательствовать на них. В соответствии с этим правилом в обязанности епископов входит являться на собор по приглашению первого епископа: «Епископам, которые не приидут на собор, хотя находятся в своих градах, и притом пребывают в здравии, и свободны от всякого необходимого и неотложного занятия, братолюбно сказать слово прещения».

25-е правило 4 Вселенского Собора предписывает митрополитам не позже трех месяцев по освобождении архиерейской кафедры созывать избирательный собор для избрания нового епископа на вдовствующий престол, допуская отлагательство лишь в случае «неизбежной нужды», угрожая в противном случае церковной епитимией, конкретная форма которой в правиле не обозначена. Этим канонем распоряжение доходами вдовствующей церкви или обязанность их хранения возлагается на эконома.

Исключительно важное значение в истории Церкви получило 28-е правило 4 Вселенского Собора. «Тожде самое и мы определяем и постановляем о преимуществах Святейшия Церкви тогожде Константинополя, Новаго Рима – говорится в этом каноне после ссылки на 3-е правило 2 Вселенского Собора. – Ибо престолу ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества; поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению, и 150 боголюбнейших епископов предоставили

равныя преимущества святейшему престолу Новаго Рима, праведно рассудив, да град, получивший честь быти градом царя и синклита, и имеющий равныя преимущества с ветхим царственным Римом, в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем».

Халкидонский Собор включил в юрисдикцию Константинопольского епископа, помимо Фракийского диоцеза, на территории которого находилась столица империи, также Асийский и Понтийский диоцезы, тем самым наполнив высокое место Константинопольской кафедры в диптихе Церквей, на которое она была поставлена еще 3-м правилом 2 Вселенского Собора, реальным административным содержанием.

В 28-м правиле содержится также упоминание о епископах «у иноплеменников»: «...только митрополиты областей Понтийския, Асийския и Фракийския, и также епископы у иноплеменников вышереченных областей, да поставляются от вышереченнаго святейшаго престола Святейшия Константинопольския Церкви». Смысл этого места из правила ясен: в нем идет речь о христианских общинах во главе с епископами, находящихся за пределами империи на территориях, примыкающих к Фракийскому или Понтийскому диоцезам, – Асийский диоцез не соприкасался с внешними границами империи.

Упоминание в 28-м правиле «епископов у иноплеменников» в 20 столетии послужило поводом для Константинопольской Патриархии выдвинуть своеобразное учение о ее исключительных правах в диаспоре. 28-е правило Халкидонского Собора, как известно, не было признано папой Львом Великим, одним из столпов Православия, действительно великим защитником Халкидонской веры в неслитное и нераздельное ипостасное единство двух природ во Христе; тем не менее этот канон вошел в канонический корпус в эпоху, когда Рим еще не выпал из вселенского единства Церкви, и Рим вынужден был с этим смириться, что безусловно доказывает отсутствие у него в ту пору претензий на вселенскую церковную юрисдикцию и на неограниченную законодательную власть во Вселенской Церкви, которые появились позже, уже во втором тысячелетии от Р.Х.

С 28-м канонном Халкидонского Собора содержательно связаны два других: 9-й и 17-й, в которых также упоминается титул экзархов как иерархов, отличных от митрополитов. Согласно 9-му правилу Халкидонского Собора, главе Поместной Церкви (митрополиту и экзарху) принадлежит право принимать жалобы на епископов и назначать соответствующие расследования. Это правило гласит: «Аще же на митрополита области епископ или клирик имеет неудовольствие: да

обращается или к экзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя», а в 17-м каноне читаем: «Аще же кто будет обижен от своего митрополита, да судится перед экзархом великия области, или пред Константинопольским престолом». Эти два правила, как и 28-е, используются для обоснования новоизмышленных претензий Константинопольской Патриархии на исключительные права во Вселенской Православной Церкви, поскольку в них упоминается возможность апеллировать к Константинопольской кафедре. Тенденциозная интерпретация этих правил составляет основу аргументации известного канониста митрополита Сардийского Максима, автора сочинения, в котором отстаивается вселенская власть Константинопольских патриархов⁹².

В 9-м правиле Халкидонского Собора содержится также положение о том, что даже гражданские тяжбы между клириками, то есть когда истец и ответчик – духовные лица, подлежат исключительно церковному суду.

17-е правило запрещает епископам присваивать себе приходы, принадлежащие другой епархии: «По каждой епархии, в селах или предградиях сущие приходы должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов». В соответствии с данным правилом тридцатилетний срок давности существования границ признается достаточным основанием для признания их законности и без наличия документов подтверждает права прихода на ту или иную территорию.

Тема 21-го правила Халкидонского Собора так же, как 9-го и 17-го, связана с церковным судом. В нем предусмотрено в случае доноса клирика или мирянина на своего епископа принимать такой донос для судебного расследования после предварительного исследования репутации доносчика, которая может пролить свет на мотивы, побудившие его сделать донос, то есть выступить с обвинением или жалобой.

В 29-м правиле 4 Вселенского Собора содержится категорический запрет низводить епископа на степень пресвитера. В случае доказанной вины правило предусматривает совершенно лишать его священства, а если же он осужден был несправедливо, то есть при доказанной его невиновности, пострадавшему епископу должна быть возвращена епископская степень. Этот принцип распространяется и на иные священнослужительские и церковнослужительские степени. Лишение степени во всех случаях подразумевает не низведение на низшую степень, но совершенное исключение из состава клириков – священнослужителей и церковнослужителей, однако с сохранением в отдельных случаях права на занятие церковных должностей, доступных лицам непосвященным –

мирянам.

14-е правило Халкидонского Собора затрагивает взаимоотношения Православной Церкви с раскольниками, еретиками и иноверцами – иудеями и язычниками. Это правило, исходя из того, что в некоторых Церквях допускалось вступление в брак чтецам и певцам после посвящения (в настоящее время такая практика сохраняется у нас относительно чтецов, а на степень певцов ныне вовсе не совершается поставлений), решительно запрещает брать в жены иноверных и всех вообще отступников от Кафолической Церкви, за исключением только тех случаев, когда «лице, сочетающееся с православным лицом, обещает перейти в православную веру», угрожая в противном случае «епитимией по правилам». По толкованию епископа Никодима (Милаша), это обозначает «низложение с занимаемой ими службы»⁹³.

Заключительное, 30-е, правило Халкидонского Собора носит не нормативный характер, но представляет собой частное определение. Оно предоставляет епископам Египетского диоцеза отсрочку в поставлении своей подписи в знак согласия с христологическим оросом епископа Рима святого Льва Великого. Эта отсрочка мотивирована была тем, что первенствующий епископ диоцеза архиепископ Александрийский Диоскор был низложен и анафематствован Собором. Поэтому и отсрочка назначалась на время до избрания нового предстоятеля Александрийской Церкви. В действительности за Халкидонским Собором последовало разделение в Александрийском диоцезе, большинство епископов, клириков и мирян которого в конце концов отпало в монофизитство.

7.5. Правила Трулльского Собора.

5 и 6 Вселенские Соборы занимались исключительно догматическими темами и дисциплинарных правил не издали. Но через 10 лет после 6 Вселенского Собора, 1 сентября 691 г., по приглашению императора Юстиниана II в дворцовой Трулльской палате собрались 227 отцов во главе с патриархами Константинопольским, Александрийским, Антиохийским, Иерусалимским и легатом Римского папы. Собор заседал ровно год, до 31 августа 692 г., и посвятил свои деяния церковно-дисциплинарным вопросам.

102 канона этого Собора, именуемого Шестым, или даже, ради символической полноты присутствия всех Вселенских Соборов в каноническом корпусе, Пято-Шестым, в Православной Церкви имеют авторитет правил Вселенского Собора. Сохранился перечень участников Трулльского Собора, поставивших свои подписи под принятыми им правилами. На первом месте стоит имя «императора римлян» Флавия Юстиниана. Легат папы Римского епископ Гортинский Василий подписался под актами Собора. Когда на 7 Вселенском Соборе правила Трулльского Собора были упомянуты как каноны 6 Вселенского Собора, римские легаты не возражали. Папа Адриан I в послании к Константинопольскому патриарху святому Тарасию выразил признание этих канонов. В средневековую эпоху папа Иннокентий III упоминает 82-е правило Трулльского Собора как канон 6 Вселенского Собора. Многие из правил Трулльского Собора вошли в классический канонический сборник Католической церкви – Декрет Грациана.

Однако в новое время римско-католические канонисты и патрологи (Гергенрёттер, Гефеле, Питра) стали отвергать вселенский авторитет этих правил. Гефеле в своей «Истории Соборов» писал, что «лишь по ошибке латиняне тоже иногда приписывали каноны этого Собора 6 Вселенскому Собору»⁹⁴. Причина подобного скепсиса относительно правил Трулльского Собора заключается, конечно, не в мнимой исторической ошибке, – история происхождения этих правил была хорошо известна в древности, – а в том, что ряд канонов Трулльского Собора направлен против практики Римской Церкви. В 13-м правиле осуждается обязательность celibата для диаконов и пресвитеров, в 55-м – пост в субботу, в 73-м – начертание креста на земле, попираемое ногами.

1-е правило Собора содержит в себе исповедание православной веры, изложенной предшествующими Вселенскими Соборами; вслед за

утверждением неприкосновенности «нововведениями и изменениями веры, преданной нам от самовидцев и служителей Слова» в весьма энергичных выражениях перечисляются отвергнутые Церковью ереси: «нечестивого Ария», «нечестивого Македония», «безумное разделение Нестория» и ряд других ложных учений, осужденных Соборами.

В своем 2-м правиле Трулльский Собор суммирует правотворчество Церкви эпохи Вселенских Соборов, перечисляя каноны, принятые на Вселенских и Поместных Соборах, а также правила святых отцов. При этом на первое место в перечне канонов поставлены «нам преданные именем святых и славных апостолов осмьдесят пять правил». После перечисления изданных ранее правил в этом каноне говорится: «Никому да не будет позволено вышеозначенный правила изменяти или отменяти, или, кроме предложенных правил, приимати другая, с подложными надписаниями, составленныя некими людьми, дерзнувшими корчемствовати истиную». Таким образом, в соответствии с мыслью отцов, содержащейся в этом каноне, в отличие от церковных законов, издаваемых поместной церковной властью или епархиальными архиереями, которые могут быть отменены или заменены, канонические нормы принципиально отмене не подлежат. По характеристике епископа Никодима (Милаша), «из всех правил Православной Церкви это правило по своему значению – важнейшее, а для науки канонического права оно самое важное из всех других, изданных до 692 г. И это потому, что правилом этим утверждено каноническое, вселенское значение за сотнями правил, имевших по своему происхождению значение и обязательную силу лишь для отдельных областных церквей, теперь же все эти сотни правил получают вселенское значение и общеобязательную силу для всей Церкви. Мы разумеем здесь все те правила, которые изданы разными Поместными Соборами и святыми отцами начиная с 3 в. и далее, не исключая и апостольских правил»⁹⁵.

Несколько правил Трулльского Собора затрагивают тему вступления в Церковь, или крещения. Так, согласно 78-му правилу, готовящиеся к крещению должны предварительно обучаться православной вере, после чего епископ или пресвитер должен оценить, насколько основательно они освоили христианское вероучение. В соответствии с 84-м правилом Трулльского Собора необходимо крестить найденьшей, если достоверно не известно, были ли они крещены. 59-й канон Трулльского Собора требует, чтобы крещение неукоснительно совершалось в храме. Исключение допускается лишь в случаях необходимости и с разрешения епископа, о чем идет речь в другом, 31-м, правиле этого Собора. В

соответствии с этим канонем позднейшая церковная практика допускала правомерность совершения Таинства крещения на дому без предварительного благословения со стороны архиерея лишь при крайней необходимости, вызванной, например, смертельной опасностью либо обстоятельствами гонений на Церковь.

Вопросу о присоединении раскольников и еретиков к Православной Церкви посвящено 95-е правило Трулльского Собора. По существу дела, это правило явилось завершением канонического законодательства Древней Церкви относительно воссоединения еретиков и раскольников. В 95-м правиле почти буквально воспроизводится текст большей части 7-го правила 2 Вселенского Собора. Из 19-го правила 1 Никейского Собора заимствовано положение о перекрещивании павлиан, а из 1-го правила святого Василия – о перекрещивании «манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков»⁹⁶.

Ряд канонев Трулльского Собора посвящен статусу клириков, их обязанностям, требованиям к их образу жизни, а также их поставлению, и в частности возрастному цензу поставляемых на священные и церковнослужительские степени. Так, в 14-м и 15-м правилах Трулльского Собора установлен канонический возраст для посвящения в пресвитеры – 30 лет, диаконы – 25 лет и иподиаконы – 20 лет, диакониссы – не ранее 40 лет.

В 33-м правиле осуждается и отвергается практика, распространенная «в армянской стране», рукополагать исключительно выходцев из священнического сословия. Этим канонем предписывается не учитывать происхождение ставленников при решении вопроса об их поставлении.

6-е правило Трулльского Собора строго запретило брак не только диаконам, но даже и иподиаконам после поставления. Логика этого запрета заключается в том, что было бы противно закону духовного роста вступать в плотский брак после хиротонии, совершаемой в образ обручения с паствой.

В 3-м правиле Трулльского Собора делаются, правда, исключения из применения этого закона, такие, однако, которые имеют лишь историческое значение и действовали лишь по отношению к современникам Трулльского Собора. Своим 12-м правилом Собор строго запретил брачное сожителство епископам.

В 26-м правиле, повторяющем основную мысль 27-го правила Василия Великого, предусмотрено пожизненное запрещение в служении с сохранением своей степени пресвитеров, которые по неведению вступили в неправильный брак при условии, что незаконный брак будет расторгнут.

В противном случае, по толкованию Зонары, оба супруга подлежат отлучению от Церкви.

В 37-м каноне Трулльского Собора содержится норма относительно епископов, правильно поставленных, но не смогших не по своей вине, а по причине «варварских нашествий» отправиться в свой город, согласно которой они не только сохраняют свой сан, но и могут в том городе, в каком они вынужденным образом пребывают, совершать епископское служение со всеми административными правами правящих епископов – разумеется, в том случае, когда кафедра этого города вакантна.

Ряд канонов Трулльского Собора касается образа жизни клириков и мирян. Пастырь и всякий клирик обязаны строго следить за своим поведением и в обществе, и у себя дома, должны носить одежду, приличную сану.

Ограждая чад Церкви от отпадения в иудаизм, отцы Трулльского Собора изрекли 11-е правило: «Никто из принадлежащих к священному чину или из мирян отнюдь не должен ясти опресноки, даваемые иудеями, ни вступати в содружество с ними, ни в болезнях призывать их и врачевства принимати от них, ни в банях купно с ними мыться. Аще же кто дерзнет сие творити, то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен».

Отцы Трулльского Собора запрещают клирикам занятие ростовщичеством (10-е правило), торговлей, особенно продажей вина (9-е правило). Каноны Собора касаются и внешнего вида клириков, их одежды. В 27-м правиле клирикам предписывается носить одежду, специально установленную для священнослужителей.

В 24-м каноне Трулльского Собора запрещается и клирикам и монахам «ходить на конские ристалища» и «присутствовать на позорищных играх», то есть на театральных представлениях. В этом правиле также содержится требование, чтобы священник, приглашенный на брачный пир, немедленно покинул его, как только там начнутся «игры, служащие к обольщению», под которыми, по толкованию епископа Никодима (Милаша), подразумеваются скоморошьи игры⁹⁷. В противном случае священник подлежит извержению из сана. 5-м правилом Трулльского Собора во избежание соблазна клирикам воспрещено держать у себя дома посторонних женщин, в том числе рабынь.

Отцы Трулльского Собора воспретили как тягчайший грех симонию – поставление за мзду (22-е правило), тот же грех симонии усмотрели они и во взимании платы за преподание мирянам Таинства причастия и других Таинств⁹⁸.

В заботе о соблюдении церковной дисциплины отцы Трулльского Собора в 34-м правиле, повторяющем содержание 19-го канона 4 Вселенского Собора, под угрозой извержения из сана запретили клирикам и монахам «вступать в соумышления, или скопища, или строить ковы епископам или соклирикам». В соответствии с 31-м правилом Трулльского Собора священники, во всем подчиняясь своему епископу, могут совершать священнодействия в домовых храмах лишь по его благословию. Неукоснительное подчинение клириков своим епископам выражается также в том, что, когда клирик одной епархии по какой-либо уважительной причине должен перейти из нее в другую епархию, он может сделать это лишь в том случае, если имеет отпускную грамоту от своего епископа. Этой теме посвящено 17-е правило Трулльского Собора.

18-м правилом Трулльского Собора клирикам, оставившим свои церкви «по причине нашествия варваров или по иному какому обстоятельству», предписывается под угрозой извержения из сана возвратиться к своим церквам, когда прекратится нашествие.

7-й канон Трулльского Собора устанавливает должную субординацию между клириками разных степеней. Это правило замечательно тем, что в нем впервые в канонах употребляется патриарший титул, впрочем, к тому времени уже широко употреблявшийся. Вероятно, первым официальным документом, в котором слово «патриарх» употреблено как высший иерархический титул, является Конституция Зенона от 477 г. Патриарший титул многократно употребляется затем в Новеллах святого Юстиниана.

В 16-м правиле отцы Трулльского Собора, ссылаясь на святителя Иоанна Златоуста, отрицают клирикальный статус диаконов, поставление которых описано в «Апостольских деяниях» и чье служение, в соответствии с мыслью отцов Собора, заключалось в делах «человеколюбия и попечения о нуждающихся». Прагматическое значение этого правила заключалось в отвержении распространившегося обычая в некоторых Церквах, в особенности в Римской и вообще на Западе, – иметь в епископии не более семи диаконов, по примеру тех диаконов, которые были поставлены апостолами.

Несколько правил Трулльского Собора, в том числе от 40-го до 47-го подряд и некоторые другие, посвящены монашествующим и монастырям. При этом, согласно 81-му правилу Трулльского, равно как и 2-му правилу Халкидонского, 5,9-му и 13-му правилам 7 Вселенского Соборов, монахи стоят в одном ряду с мирянами, а не с клириками, поскольку сами по себе монашеские обеты не сообщают монахам звания духовных лиц.

В 43-м правиле Трулльского Собора говорится о том, что для

монашеского пострига не требуется строгой богоугодной жизни в прошлом, какая предполагается относительно кандидата священства, необходимо только искреннее покаянное настроение, ибо самая суть монашества заключается в подвиге непрестанного покаяния: «Позволительно христианину избрати подвижническое житие и по оставлении многмятежной бури житейских дел вступить в монастырь и постричься по образу монашескому, аще бы и обличен был в каком-либо грехопадении. Ибо Спаситель наш Бог рек: *грядущаго ко мне не измену вон* (Ин. 6:37). Понеже убо монашеское житие изображает нам жизнь покаяния, то искренно прилепляющегося к оному одобряем, и никакой прежний образ жизни не воспрепятствует ему исполнити свое намерение».

В 49-м правиле Трулльского Собора повторяется норма, содержащаяся в 24-м правиле 4 Вселенского Собора, о недопустимости превращения ранее освященных монастырей в мирские жилища: «Дабы единожды освященные, по изволению епископа, монастыри пребывали навсегда монастырями и дабы оные принадлежащий им вещи сохранять, и впредь не быти оным мирскими жилищами. Попускающие же сему быти, да подлежат наказаниям по правилам».

Несколько канонов Трулльского Собора затрагивают тему территориального размежевания, юрисдикции и канонических границ Церквей. Так, подчеркивая непреложное значение канонических границ между Церквями, отцы Трулльского Собора в 20-м каноне строго воспрещают епископу «во ином граде, не принадлежащем ему, всенародно учить». По толкованию Вальсамона, 20-е правило не относится к тем случаям, когда иноепархиальный епископ проповедует в чужой епархии по просьбе ее правящего архиерея. Собором предусмотрено своеобразное наказание за нарушение этого требования: «Да престанет от епископства и да совершает дела пресвитерства». Отцы Собора, очевидно, не имели в виду здесь совершенно не допускаемое всей совокупностью правил и основополагающих экклезиологических принципов низложение епископа со своей степени на степень пресвитерскую, но, как пишет епископ Иоанн (Соколов), преступивший этот запрет епископ «лишается власти епископской (или точнее: кафедры, ἐπίσκοπῆς) и становится в ряду подчиненных священнослужителей, не лишаясь только священного сана»⁹⁹.

38-е правило Трулльского Собора повторяет заключительное определение 17-го правила Халкидонского Собора: «Аще царскою властью вновь устроен, или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел». И

ныне Церковь руководствуется этим канонем, когда устанавливает границы епархий в соответствии с административным делением государств.

По поводу переселения Кипрской Церкви на территорию Константинопольского Патриархата в Геллеспонт с сохранением своей автокефалии Трулльский Собор издал особое, 39-е, правило.

Трулльский Собор издал также правило, в котором зафиксирован сложившийся уже ранее, ко времени Халкидонского Собора, диптих первых епископов христианской Церкви: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский. Именно в таком порядке пять первых престолов перечислены в его 36-м правиле. Епископы именно этих, и тогда только этих, престолов носили патриарший титул.

Отцы Трулльского Собора в своих правилах затрагивают также тему Соборов. 37-м апостольским правилом был установлен порядок созывать соборы епископов не реже двух раз в год. Такую же периодичность в созыве соборов епископов в пределах области, то есть провинции, под председательством митрополита предусматривали также 5-е правило 1 Вселенского Собора, 19-е 4 Вселенского Собора, 20-е Антиохийского Собора. Трулльский Собор своим 8-м правилом вносит новшество, постановляя впредь созывать соборы не реже одного раза в год, сославшись при этом на трудности, вызванные, в частности, набегам варваров. В соответствии с этим правилом по зову первоиерарха все епископы обязаны являться на указанное им место. Отсутствующие без уважительной причины подлежат прецениям. Делать из этого правила вывод, что канонический порядок соблюдается только в тех случаях, когда соборы созываются два раза или единожды в год, было бы каноническим буквализмом. Очевидно, что когда в связи с укрупнением Поместных Церквей соборы стали созываться еще реже, это не было отступлением от канонических принципов, ибо принципиальная и неизменная эkkлезиологическая идея как 37-го апостольского, так и 8-го правила Трулльского Собора заключается в соборности, а конкретная периодичность в созыве соборов может, если руководствоваться примером отцов Трулльского Собора, устанавливаться с учетом обстоятельств своего времени, которые не остаются на века одними и теми же.

Согласно 25-му правилу Трулльского Собора, собор епископов обладает судебной властью, представляя собой первую инстанцию при рассмотрении споров между епископами о границах их областей.

В 35-м правиле предусмотрена мера, направленная на неприкосновенность имущества епископской кафедры со стороны первого

епископа Поместной Церкви – митрополита: «Да не будет позволено никому из митрополитов, по смерти епископа, подвластного его престолу, отнимати или присвояти имение его или церкви его, но да состоит оно под охранением клира той церкви, коея предстоятелем был преставльшийся».

Отцы Трулльского Собора в своих правилах затронули также тему церковного учительства. 19-е правило требует, чтобы предстоятели Церквей регулярно проповедовали, а, чтобы при этом в изъяснения Священного Писания не вкрались ошибочные мнения, правило запрещает излагать его иначе, чем его «изложили светила и учителя Церкви». В 64-м правиле Собора мирянам запрещается «перед народом произносить слово, или учить». Строго говоря, этот канон не допускает мирян до проповеди с церковного амвона, а также, по толкованию епископа Никодима (Милаша), содержит запрет на всякую «публичную проповедь догматического содержания»¹⁰⁰, не исключая для мирян такой формы учительства, как миссионерская деятельность, преподавание вероучения в школе или занятия богословскими науками. В 70-м правиле Трулльского Собора, со ссылкой на слова апостола Павла (см.: 1Кор. 14:34–35), особым образом воспрещается проповедовать за литургией женщинам, что, естественно, не лишает их возможности участвовать в тех формах церковного учительства, которые вообще доступны мирянам. Актуальность данного правила при этом заключается в том, что оно является убедительным аргументом против введения женского священства.

В заботе о православной чистоте проповедуемого в Церкви учения отцы Трулльского Собора в 63-м правиле постановили предавать огню апокрифические повествования о мучениках.

Ряд правил Трулльского Собора касается богослужения, и в частности совершения Евхаристии. В 32-м каноне отвергается распространенная в Армении практика совершать Евхаристию на вине, не смешанном с водой, и предписывается под угрозой извержения из сана виновных соединять воду с вином при приготовлении Святых Даров. В соответствии с 52-м правилом в Великий пост во все дни, кроме субботы, воскресенья и Благовещения, полагается совершать литургию Преждеосвященных Даров.

В соответствии с 29-м правилом, уточняющим 41-е правило Карфагенского Собора, хранение литургического поста перед совершением Божественной литургии предписывается во всех случаях, не исключая и Великого Четверга, для которого делалось исключение отцами Карфагенского Собора. 101-е правило Трулльского Собора предписывает при причащении Святым Тайнам «слагать руки» «во образ креста».

В 57-м правиле Собора содержится запрет мирянам «преподавать себе

Божественные Тайны», впрочем, под угрозой весьма мягкого наказания – отлучения от церковного общения на одну неделю. По толкованию епископа Никодима (Милаша), тем самым воспрещается существовавшая в Древней Церкви практика, когда «верующие уносили с собой Святое Причастие и сами, собственными руками причащались», что было «причиной многих злоупотреблений»¹⁰¹. 83-е правило, повторяя норму, содержащуюся в 50-м и 18-м правилах Карфагенского Собора, запрещает имитировать причащение уже умерших христиан.

В 90-м правиле Трулльского Собора повторяется содержащееся в 66-м апостольском правиле предписание не преклонять колен в храме за богослужением, а также во время келейной молитвы в воскресные дни.

А 56-м правилом Собора отвергается распространенная в «армянской стране» практика позволять в субботние и воскресные дни Великого поста – Четыредесятницы вкушение яиц и сыра. В 57-м каноне Трулльского Собора повторена норма, содержащаяся в 3-м апостольском правиле, запрещающая «приносить ко алтарю мед и млеко». В 74-м правиле Собора воспроизведено положение, содержавшееся уже в 28-м каноне Лаодикийского Собора, а именно – в нем воспрещается устройство агап: «Не должно в местах, посвященных Господу, или в церквах совершати так называемые трапезы братолюбия, и внутри храма ясти и ложе постилати».

Ради соблюдения святости храма в 76-м правиле Трулльского Собора запрещается внутри ограды храма устраивать корчемницы и торговые лавки. В 88-м правиле воспрещено вводить в храм животных, «разве кто, путешествуя, стесняемый величайшею крайностию и лишенный жилища и гостиницы, остановится в таковом храме. Потому что животное, не быв введено в ограду, иногда погибло бы, и сам он, потеряв животное, и потому лишася возможности продолжати путешествие, был бы подвержен опасности жизни».

Согласно 69-му правилу Трулльского Собора, мирянам не дозволяется входить в алтарь – исключение делается лишь для особы императора: «Никому из всех, принадлежащих к разряду мирян, да не будет позволено входить внутрь священнаго алтаря. Но, по некоему древнейшему преданию, отнюдь не возбраняется сие власти и достоинству царскому, когда восхощет принести дары Творцу». Вальсамон толковал это правило весьма широко: «Относительно царей некоторые, держась буквы сего правила, говорили, что им не должно возбранять входить внутрь алтаря тогда, когда хотят принести дар Богу, но не когда захотели бы войти в него для одного поклонения. А мы представляем это не так. Ибо православные императоры, с призыванием Святой Троицы назначая патриархов и будучи

помазанниками Господа, невозбранно, когда захотят, входят во святы́й алтарь, и ходят и делают знамение креста с трикирием, как и архиереи. Они предлагают народу и катехизическое учение, что предоставлено одним местным архиереям. А как царствующий император есть и помазанник Господень по причине помазания на царство, а Христос и Бог наш есть между прочим и архиерей, то благословно и император украшается архиерейскими дарованиями». Далее он пишет: «Заметь настоящее правило и никак не позволяй на основании оно́го мирянам входить во святы́й алтарь. Я, впрочем, много употребил стараний, чтобы воспрепятствовать мирянам входить во святы́й алтарь храма Пресвятой Госпожи моей и Богородицы Одигитрии; но не мог достигнуть успеха. Говорят, что это древний обычай и не должно возбранять».

Точка зрения Вальсамона не была единственной в византийской канонической мысли. Так, Зонара в толковании на то же самое правило придерживается более осторожной позиции, не делая далеко идущих выводов из привилегии императора: «Правило позволяет вход в алтарь одному царю, когда он приносит дары Богу. Но, предоставив царю это преимущество, отцы как бы в оправдание себя упомянули о власти и достоинстве, говоря: и ему, как мирянину, не должно бы входить в алтарь, но ради власти и достоинства предоставлено ему это преимущество по изначальному преданию о сем древнейших отцев».

В юридической и церковно-канонической мысли Византии и, что еще важнее, в практике церковно-государственных взаимоотношений задолго до Вальсамона, по меньшей мере со времен святого императора Юстиниана, доминировала теория Вальсамона, которая хотя и давала критикам повод упрекать византийский строй церковно-государственных взаимоотношений в пресловутом цезарепапизме, на деле, однако, явилась неизбежным следствием симфонии.

В 75-м правиле воспрещается неблагообразное церковное пение. В соответствии с этим каноном богослужение должно совершаться благообразно, благоговейно и в тишине, с соблюдением ясности и внятности в чтении и пении.

Отцы Трулльского Собора затронули также тему иконописания. В 82-м правиле они запретили изображать Спасителя в символическом образе Агнца.

100-е правило Трулльского Собора направлено против языческого чувственного искусства, в нем под угрозой отлучения запрещено делать «изображения на деках или на ином чем представляемые, обаяющая зрение, растлевающая ум и производящая воспламенения нечистых

удовольствий».

Трулльский Собор установил основы брачного права Православной Церкви. Отцы Собора в 54-м правиле запретили браки между лицами, состоящими в 4-й степени кровного родства, а также в 4-й степени бокового двухродного свойства: «Аще кто совокупляется в общение брака со своею двоюродною сестрою, или аще отец и сын с матерью и дочерью, или с двема девами сестрами отец и сын, или с двумя братьями мать и дочь, или два брата с двумя сестрами: да подвергаются правилу седмилетней епитимии, явно по разлучении их от незаконного супружества». Запрет этот безусловно распространяется и на более близкие степени кровного родства и свойства. В 53-м правиле отцы Трулльского Собора запретили браки между приемниками и родителями приемных.

72-й канон Трулльского Собора повторяет 10-е правило Лаодикийского Собора о запрещении браков православных с еретиками¹⁰². До тех пор, пока венчание не стало обязательным для всех христиан, церковное обручение, за которым часто следовало реальное начало брачных отношений, рассматривалось как действительное заключение брака. Согласно 98-му правилу Трулльского Собора, «да подлежит вине прелюбодеяния» тот, кто берет в брачное сожитие «жену, иному обрученную, при жизни ее обручника». Итак, в соответствии с суждением отцов Трулльского Собора обручение, благословляемое Церковью, приравнивалось по своему значению к самому браку. Канонические последствия церковного обручения были те же, что и церковного венчания.

В 87-м правиле Трулльского Собора было закреплено совершенное исключение возможности развода по желанию одного из супругов или хотя бы и обоих.

Безвестное отсутствие мужа, в соответствии с 93-м правилом Трулльского Собора, не дает право жене на вступление в новый брак, доколе не будет получено точного извещения о смерти супруга, но при этом она заслуживает снисхождения. Но на случай, если ее пропавший без вести муж был воином и, если он вернется после пленения, когда жена его окажется уже замужем за другим, отцы Трулльского Собора постановили в этом каноне, что он вновь возьмет жену свою, если захочет: при этом дастся ее неведению прощение, как и мужу, сожительствовавшему с ней во втором браке.

На основании 48-го правила Трулльского Собора брак расторгается в случае избрания мужа епископом.

Ряд правил Трулльского Собора предусматривает применение церковных наказаний не только для клириков, о чем уже шла речь выше, но также и для мирян. Так, в соответствии с 91-м канонем «жены, дающие врачевства, производящие недоношение плода во чреве», а также «приемлющие отравы, плод умерщвляющие», подвергаются «епитимии человекоубийцы».

В соответствии с 86-м правилом виновные в содержании притонов – «блудниц» – миряне подлежат отлучению, а клирики и извержению из сана и отлучению – редкий пример своего рода «двойного наказания» для клириков, ввиду, очевидно, особой гнусности греха. 92-е правило Трулльского Собора, повторяя положение, содержащееся в 27-м каноне Халкидонского Собора, предусматривает для клириков извержение из сана, а для мирян анафему, если таковые «похищают жен под видом супружества» или содействуют в этом похитителям.

В ряде правил Трулльского Собора подвергаются епитимии христиане, приверженные языческим и суеверным обрядам. Согласно 61-му канону, подлежат 6-летней епитимии лица, обращающиеся к «волшебникам», а также те, «которые водят медведиц или иных животных на посмешище и на вред простейших и, соединяя обман с безумием, произносят гадания о щастии, о судьбе, о родословии и множество других подобных толков, равно и так именуемые облакогонители, обаятели, делатели предохранительных талисманов и колдуны». Согласно 65-му правилу, клирики подлежат извержению из сана, а миряне отлучению без указания срока епитимии, если они, соблюдая языческие обряды, «в новомесячии взжигают пред своими лавками или домами костры, чрез кои, по некоему старинному обычаю, безумно скачут».

В 71-м правиле под угрозой отлучения от церковного общения христианам, которые обучаются праву – «гражданским законам», запрещено «совершати так называемые килистры или одеватися в одежды, не находящиеся в общем употреблении». Запрет этот, очевидно, мотивирован тем, что обычай надевать учащимся праву особые одеяния был связан с языческими традициями, которые особенно долго держались в стенах школ, унаследованных христианской Византией от языческой древности.

Согласно 79-му правилу Собора, осуждению в виде извержения из сана (клирики) и отлучению от церковного общения (миряне) подлежат христиане, совершающие суеверные обряды, связанные с церковными праздниками, в частности изготавливающие или передающие друг другу после Рождества Христова печенье, «аки бы в честь болезней рождения

всепорочной Девы Марии», которое в действительности Церковь «исповедует безболезненным».

В соответствии с 80-м правилом клирики всех степеней подлежат извержению из сана, а миряне отлучению от церковного общения в случае, если они без уважительных причин пропустят три воскресных богослужения подряд. Канонисты часто приводят в пример это правило, как практически не соблюдаемое в церковной дисциплинарной практике по причине икономии.

Последнее, 102-е, правило Трулльского Собора предписывает при наложении епитимий руководствоваться духом икономии и рассудительностью, заботясь более всего об уврачевании души кающегося грешника.

В работах канонистов иногда приводится в пример 85-е правило Трулльского Собора как уникальное в том отношении, что оно содержит норму, относящуюся содержательно собственно не к церковным правоотношениям, а к сфере светского права. Этим правилом предусматривается привлечение трех свидетелей к акту отпущения раба на волю его владельцем. При этом делается ссылка на Второзаконие: «мы приняли от Писания, яко при двою или триех свидетелях станет всяк глагол» (см.: 19:15).

Правила Трулльского Собора в своей совокупности, подобно апостольским правилам или канонам Поместного Карфагенского Собора, охватывают все основные темы церковного права, представляя собой своего рода целостный свод церковно-правовых норм, действовавших в конце 7 в.

7.6. Правила 2 Никейского, или 7 Вселенского, Собора

Этот Собор был созван императрицей Ириной в 787 г. и заседал под председательством Константинопольского патриарха Тарасия. Вальсамон писал о нем: «Святый и Вселенский 7 Собор был в 6296 г., индикта 11, в царствование Константина и матери его Ирины (а этот Константин был сын Льва, сына Копронимова), когда 367 святых отцов собрались во второй раз в Никее Вифинской против иконоборцев или клеветников на христианство. Он постановил поклоняться и благоговейно лобызать иконные изображения»¹⁰³.

7 Вселенский Собор восполнил к тому времени уже сложившийся в своей основе канонический корпус 22-мя правилами. Западная Церковь приняла их лишь в конце 9 в., когда они вместе с деяниями Собора были переведены на латинский язык библиотекарем папы Иоанна VIII Анастасием.

В 1-м правиле Собора содержится требование, чтобы все те, кто принял «священническое достоинство», знали и свято хранили прежде изданные правила, которые ниже обозначены следующим образом: «Всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвальных апостол, святых труб Духа и от шести святых Вселенских Соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых отец наших». Здесь особую важность имеет упоминание шести Вселенских Соборов, поскольку таким образом признается за Трулльским Собором статус Вселенского Собора, ибо 6 Вселенский Собор на первой своей сессии, состоявшейся в 680 г., канонов не издавал, но они составлены были на Трулльском Соборе. В нем Православная Церковь, в соответствии с 1-м правилом 7 Вселенского Собора, видит продолжение 6 Вселенского Собора, в то время как Западная Церковь считает его всего лишь одним из Поместных Соборов Восточной Церкви. Утверждаемое в 1-м каноне преемство с предыдущими Соборами имеет значение, выходящее за рамки только канонической области Предания, но выражает общий принцип хранения Церковью всего Священного Предания, которое дано ей в Божественном откровении.

Ряд правил 7 Вселенского Собора относится к поставлению епископов и клириков. Так, во 2-м правиле установлен образовательный ценз для кандидатов во епископы. Правило требует от них твердого знания Псалтири, а также хороший навык в чтении Священного Писания и канонов.

Отцы Собора в 3-м правиле, подтверждая прежние каноны (апост. 30, 1 Всел. 4), постановили считать недействительным всякое избрание клириков, совершаемое «мирскими начальниками». В 3-м правиле также воспроизводится указание на порядок поставления епископа собором епископов области во главе с митрополитом, который установлен 4-м правилом 1 Вселенского Собора и рядом других канонов.

4, 5-е и 19-е правила 7 Вселенского Собора содержат указания на прещения, которым подлежат виновные в грехе симонии, причем в 19-м каноне в одном ряду с симонией поставляется и пострижение монахов за мзду. В 5-м правиле речь идет не о поставлении за мзду в собственном смысле слова, а о более тонком грехе, суть которого так излагает епископ Никодим (Милаш) в своем толковании этого правила: «Опять – новый вид симонии, против которой говорит это правило. Были из богатых семейств такие, которые прежде вступления в клир приносили в ту или другую церковь денежный дар как благочестивое приношение и дар Богу. Сделавшись клириками, они забыли свое благочестие, с каким приносили свой дар, но выставляли это как некую заслугу пред другими клириками, которые без денег, но по заслугам получили церковный чин, и открыто поносили этих последних, желая получить для себя в Церкви преимущество пред этими. Это создало беспорядок в Церкви, и против этого беспорядка издано было настоящее правило»¹⁰⁴.

Резюмируя санкцию, предусмотренную этим правилом, епископ Никодим писал: «Правило определяет, что за такое хвастовство таковые должны быть низведены на последнюю степень их чина, следовательно, должны быть между равными по чину последними, как бы искупая грех гордости»¹⁰⁵.

Темой нескольких канонов 7 Вселенского Собора является образ жизни клириков. В соответствии с 10-м правилом клирик обязан устраняться от мирских занятий: «Аще же кто обрящется, занимающий мирскую должность у глаголемых вельмож: или да оставит оную, или да будет извержен». Нуждающимся в средствах клирикам, которые имеют недостаточный доход от приходского служения, канон рекомендует: «Лучше же да идет учить отроков и домочадцев, читая им Божественное Писание, ибо для сего и священство получил».

В 15-м правиле 7 Вселенского Собора, со ссылкой на Евангелие от Матфея и 1-е Послание к Коринфянам, клирикам воспрещается совершать ради дополнительного дохода служение в двух церквах: «Отныне клирик да не определяется к двум церквам, ибо сие свойственно торговле и низкому своекорыстию и чуждо церковнаго обычая. Ибо мы слышали от

самого гласа Господня, яко не может кто-либо двема господинома работати; либо единого возненавидит, а другаго возлюбит, или единого держится, о другом же вознерадит (см.: Мф. 6:24). Того ради всяк, по апостольскому слову, в нем же призван есть, в том должен пребывати (см.: 1Кор. 7:20)». Если приход не в силах содержать клирика, ему указывается в правиле на возможность добывать средства к существованию иным образом, но, разумеется, не теми профессиями, которые несовместимы со священством: «Ибо что для низкия корысти в церковных делах бывает, то становится чуждым Бога. Для потребностей же сея жизни есть различныя занятия: и сими, аще кто пожелает, да приобретает потребное для тела. Ибо апостол рек: требованию моему, и сущим со мною, послужите руце мои сии (Деян. 20:34)». В порядке исключения 15-е правило позволяет служение в двух церквах, но только там, где причина этого не в корысти клирика, «а по недостатку в людях».

Согласно 16-му правилу 7 Вселенского Собора, клирикам возбраняется щегольство и пышность в одежде. Как гласит 22-й канон 7 Вселенского Собора, «священническое житие избравшим не совсем позволительно ясти наедине с женами, а разве купно с некоторыми богобоязненными и благоговейными мужами и женами, дабы и сие общение трапезы вело к назиданию духовному».

Значительная часть правил 7 Вселенского Собора относится к тематике, связанной с монашествующими и монастырями. В 17-м правиле монахам воспрещается, «оставив свои монастыри», «созидати молитвенные дома, не имея потребнаго к совершению оных». Тем же, которые располагают для такого строительства достаточными средствами, правило предписывает доводить начатое строительство до завершения. Главный мотив к созиданию «молитвенных домов», при которых предполагалось устройство новых монастырей, отцы Собора видят в желании «начальствовати», «послушания отметался». В соответствии с рядом канонов (Трулл. 4; Двукр. 1) созидание нового монастыря может быть предпринято только с дозволения и благословения епископа.

В 18-м правиле, во избежание могущего возникнуть соблазна, строго запрещено держать в архиерейских домах («епископиях») и в монастырях (подразумеваются мужские обители) женщин. Более того, в этом каноне содержится также запрет встречаться епископам и игуменам с женщинами, когда во время путешествия они останутся в каком-либо доме, где находятся женщины. В этом случае женщине предписано: «Да пребудет особо на ином месте, доколе последует отшествие епископа или игумена, да не будет нареkania». Исходя из тех же соображений

предотвращения соблазна отцы Собора в 20-м правиле воспрепятствуют существованию так называемых двойных монастырей, когда при одном храме устраивалось две обители – мужская и женская, в этом же каноне запрещается монахам и монахиням беседовать наедине. Перечисляя далее другие случаи, которые могут послужить соблазном, отцы Собора изрекли: «Да не спит монах в женском монастыре, и да не яст монахиня вместе с монахом наедине. И когда вещи, потребные для жизни, со стороны мужеской приносятся к монахиням: за вратами оныя да приемлет женскаго монастыря игумениа с некоею старою монахиною. Аще же случится, что монах пожелает видети некую родственницу: то в присутствии игуменнии с нею да беседует, немногими и краткими словами, и вскоре от нея да отходит».

В 21-м правиле 7 Вселенского Собора повторен содержащийся в 4-м каноне Халкидонского Собора запрет монашествующим оставлять свой монастырь и переходить в иной, но если уж такое случилось, отцы Собора предписывают «являть таковым странноприимство», но не без согласия на то игумена.

Право поставлять клириков на священнослужительские и церковнослужительские степени принадлежит епископу, но в монастырях хиротесию могут совершать и их настоятели. Такой порядок установлен 14-м правилом 7 Вселенского Собора, которое гласит: «Рукоположение же чтеца творити позволяется каждому игумену в своем, и токмо в своем монастыре, аще сам игумен получил рукоположение от епископа в начальство игуменское, без сомнения, уже будучи пресвитером». Игумен в древности являлся непременно настоятелем монастыря, в некоторых случаях он мог даже и не иметь пресвитерского сана, но, как сказано в этом каноне, такой властью обладают лишь те игумены, которые рукоположены в пресвитерскую степень. Совершенно очевидно, по смыслу правила, что ныне совершать хиротесию вправе лишь те игумены и архимандриты, которые начальствуют, настоятельствуют в монастыре, а не титулярные носители этого сана.

В 14-м каноне упоминается также о праве хореепископов, «по древнему обычаю» «производите чтецов». Ко времени 7 Вселенского Собора институт хореепископов давно уже исчез из жизни Церкви, так что упоминание о нем является, очевидно, всего лишь ссылкой на «древний обычай», призванной обосновать предоставление игуменам права на совершение хиротесии.

В этом каноне говорится также о том, что только посвященным лицам дозволяется читать с амвона: «Понеже видим, яко некие, без

руководителя, в детстве приняв причетническое пострижение, но еще не получив епископского рукоположения, в церковном собрании на амвоне читают и сие делают несогласно с правилами, то повелеваем отныне сему не быти». В наше время, однако, псаломщики и алтарники по большей части не получают хиротесии во иподиаконы или чтецы и, как и певчие, не принадлежат к числу клириков.

В 13-м каноне 7 Вселенского Собора воспрещается расхищение имущества храмов и монастырей и присвоение имущества ранее ограбленных церквей и обителей, обращенных в частные жилища. Предыдущее 12-е правило содержит общий запрет отчуждения церковного имущества. Церковных вещей, согласно этому правилу, нельзя ни продавать, ни дарить, ни отдавать в заклад. Для надлежащего хранения церковного имущества во всех епархиях, в соответствии с 11-м канонем 7 Вселенского Собора, должны быть икономы. Эту должность предусматривало уже ранее изданное 26-е правило Халкидонского Собора. Отцы 7 Вселенского Собора в дополнение к канону 4селенского Собора предписали митрополитам ставить икономов в тех церквях своей области, в которых сделать это не озаботились местные епископы, а епископам Константинопольским предоставлено такое право в аналогичных случаях применительно к митрополитам. Очевидно, что в данном случае речь идет не о всех вообще митрополитах, а только о тех, которые пребывают в юрисдикции Константинопольского престола, то есть о митрополитах Константинопольского Патриархата.

6-й канон 7 Вселенского Собора, повторяя постановление Трулльского Собора, содержащееся в его 8-м каноне, предусматривает ежегодно созывать собор епископов в каждой церковной области, которые в ту пору возглавлялись митрополитами. В случае, если бы местные гражданские начальники воспрепятствовали епископу явиться на собор, то, согласно этому правилу, они подлежат за таковые деяния отлучению. На основании 137-й новеллы святого Юстиниана такие начальники отстранялись от своей должности. В соответствии с 6-м правилом 7 Вселенского Собора вопросы, относящиеся к ведению соборов, разделяют на «канонические» и «евангельские»: «Когда же будет собор о предметах канонических и евангельских, тогда собравшиеся епископы должны прилежати и пещися о сохранении Божественных и животворящих заповедей Божиих». Согласно толкованию Вальсамона, «канонические предания суть: законные и незаконные отлучения, определения клириков, управление епископским имуществом и таковое, то есть все, относящееся к области церковного управления и суда, а евангельские предания и Божии

заповеди суть: крестить во имя Отца и Сына и Святаго Духа; не прелюбы сотвори, не любодействуй, не лжесвидетельствуй и подобное», – иными словами, литургическая жизнь Церкви, христианская нравственность и вероучение. Таким образом, по своему предмету соборное церковное законодательство может относиться, во-первых, к церковной дисциплине в широком смысле слова, включая сюда и церковное устройство, а во-вторых, к области догматического учения по вопросам христианской веры и нравственности.

7-е правило 7 Вселенского Собора предусматривает, чтобы во всех храмах полагались святые мощи: «Аще которые честные храмы освящены без святых мощей мученических, определяем: да будет совершено в них положение мощей с обычною молитвою». Это правило явилось реакцией на кощунственные деяния иконоборцев, которые выбрасывали из церквей мощи мучеников. В древности, а также, как это видно из данного канона, еще и во времена 7 Вселенского Собора при освящении храмов полагали мощи исключительно мучеников, но впоследствии стали употреблять для этого и мощи святых иных чинов: святителей, преподобных и т. д.

В 8-м правиле отцы Собора повелевают отлучать от церковного общения лиц «еврейскаго вероисповедания», которые «возмнили ругаться Христу Богу нашему, притворно делался христианами, втайне же отвергался Его», но «кто из них с искреннею верою обратится и исповедует оную от всего сердца», надлежит «сего принимать и крестати детей его и утверждати их в отвержении еврейских умышлений». Одной из причин притворного принятия христианства было, как пишет епископ Никодим (Милаш), то обстоятельство, что «вследствие одного закона императора Льва Исаврянина (717–741) евреи принуждены были креститься и, следовательно, из страха должны были принимать христианскую веру. А это было противно духу христианства, которое осуждает всякое насилие человеческой совести и вообще осуждает всякий род вероисповедного прозелитизма»¹⁰⁶.

Как известно, сочинения еретиков после издания Миланского эдикта истреблялись государственной властью, когда носители ее были православными и защищали Церковь. Так, святой император Константин в связи с осуждением арианской ереси на Никейском Соборе издал эдикт о сожжении всех книг Ария и его учеников. Император Аркадий в конце 4 в. повелел уничтожить книги евномиан и монтанистов. Трулльский Собор 63-м правилом постановил предавать огню повествования о мучениках, составленные для поругания христианской веры. Но 7 Вселенский Собор своим 9-м правилом постановил, чтобы сочинения иконоборцев впредь не

сжигались, как это делалось ранее, а вместе с остальными еретическими книгами хранились в патриаршей библиотеке.

7.7. Правила Поместных Соборов

Два Поместных Собора (Анкийский и Неокесарийский), правила которых вошли в канонический кодекс Православной Церкви, состоялись до 1 Вселенского Собора. Первый из них, Анкийский, был созван в период между Пасхой и Пятидесятницей 314 г. в главном городе Галатийской провинции. Зонара писал о нем: «На сем Соборе собрались священные отцы, среди коих первенствующим был Виталий, епископ Антиохии Сирийской, Агриколай, епископ Кесарии Каппадокийской, и мученик Василий, епископ Амасийский. Во время гонения против христиан, когда многие не могли до конца вытерпеть мучений, но уступали мучителям и приносили жертвы идолам, потом некоторые из таковых раскаивались и приходили в Церковь на покаяние, возник вопрос, как должно принимать отречшихся от Христа, и о них-то Собор сей изложил правила»¹⁰⁷.

Как считает архиепископ Петр Л'Юилье, к 19-ти правилам, принятым в Анкире, в древних и новых канонических сборниках присоединяются 6 канонов (правила 20–25), именуемых правилами Анкийского Собора, которые, однако, были приняты на Соборе в Кесарии Каппадокийской, состоявшемся в том же 314 г. Сведения о Кесарийском Соборе и его правилах сохранились в древних латинских, сирийских и армянских рукописях.

Объединению правил этих двух Соборов способствовала как хронологическая близость Соборов, так и географическое соседство Анкиры и Кесарии, а также и то обстоятельство, что из двадцати отцов Кесарийского Собора пятеро участвовало в деяниях Анкийского Собора¹⁰⁸.

По словам Зонары, «Собор, состоявшийся в Неокесарии, что в Понтийской области, есть второй после Анкийского, но древнее прочих и самого 1 Вселенского Собора, бывшего в Никее. Собравшиеся на нем святые отцы, в числе коих был и святой мученик Василий, епископ Амасийский, изрекли для церковного устройства правила...»¹⁰⁹.

На Неокесарийском Соборе председательствовал Виталий Антиохийский, а поскольку он скончался в 319 г., этот Собор мог состояться не позже 319 г. Неокесарийскому Собору принадлежат пятнадцать канонов.

Гангрский Собор состоялся в середине 4 в.: около 340 г., как считает епископ Никодим (Милаш)¹¹⁰, в 343 г., по датировке архиепископа Петра Л'Юилье¹¹¹, между 362–370 гг., по мнению профессора А. С. Павлова¹¹².

О деяниях указанного Собора Зонара писал: «Собор, бывший в

Гангре, Пафлагонийской митрополии, был после 1 Никейского Собора против Евстафия и единомышленников с ним, которые, возводя клевету на законный брак, говорили, что никому из состоящих в браке нет надежды на спасение у Бога... Они заповедовали также поститься и в воскресные дни, а посты, установленные в Церкви, отвергали; ...гнушались мясом и в домах женатых людей не хотели ни молиться, ни причащаться, отвращались женатых священников и презирали как нечистые те места, в которых находились мученические останки, и осуждали тех, которые имели деньги и не отдавали их, как будто бы спасение было для них безнадежно... И так, против них-то священные отцы, собравшись, изложили помещенные правила, почему и прилагали к каждому правилу анафему...»¹¹³. Этих правил, изреченных против евстафиан Гангрским Собором, – двадцать одно.

За ними в каноническом сборнике следуют 25 правил Антиохийского Собора. Традиционно начиная с 5 в. эти правила приписывались собору «на обновление», состоявшемуся в 341 г. по случаю освящения новой «Золотой» церкви в Антиохии под председательством Антиохийского епископа Плакета. Но названный собор, осудивший святого Афанасия, имел полуарианское направление. Установление принадлежности ему правил, общепринятых в Церкви, представляло бы трудную экклезиологическую проблему. Однако, как считает архиепископ Петр ЛЮилье, в действительности эти двадцать пять канонов принадлежат Антиохийскому Собору 330 г.¹¹⁴

В наше время на принадлежности указанных правил полуарианскому собору «на обновление» настаивает униатский канонист П.-П. Иоанну. По его убеждению, 4, 12-е и 15-е правила Антиохийского Собора «составлены против Афанасия, дабы исключить возможность апелляции в Рим с его стороны»¹¹⁵.

Близость многих канонов Антиохийского Собора и «Правил святых апостолов» по содержанию, как уже отмечалось выше, дает повод большинству западных ученых и некоторым русским канонистам и церковным историкам находить источник апостольских правил в канонах Антиохийского Собора. Между тем сравнительный анализ текстов аналогичных по содержанию канонов доказывает, что апостольские правила относятся к более древней эпохе.

Рим вначале отвергал каноны Антиохийского Собора, но со временем его отношение к ним изменилось. В 534 г. папа Иоанн II в послании Кесарию Арелатскому ссылаясь на 4-е и 15-е правила Антиохийского Собора.

После правил Антиохийского Собора в каноническом кодексе помещены 60 правил Лаодикийского Собора. О них архиепископ Петр Л'Юилье пишет: «Не приходится сомневаться в том, что некий Собор действительно заседал в этом городе, ибо Феодорит говорит о Соборе в Лаодикии в связи с вопросом о почитании Ангелов. Именно этот вопрос затрагивается в правиле 35-м. Это собрание, по всей видимости, состоялось во второй половине 4 в. На такую мысль наводит картина общего состояния церковной дисциплины, нашедшая отражение в правилах. Несомненно, здесь мы имеем дело с компиляцией. По первым словам правил мы можем различать две их группы: первые 19 начинаются формулой «περί του», другие же «ὅτι οὐ δεῖ» (прав. 20–45 и 49–59) либо словами «ὅτι δεῖ» (прав. 46–48). Есть и дублиеты, как, например, правила 10 и 31; 9 и 34. Во второй группе правил можно отметить большое сходство между правилами 22-м и 43-м; это результат сложного напластования. Многие правила сформулированы исключительно лаконичным образом. Все эти данные заставляют предположить, что перед нами краткое изложение фригийского церковного законодательства по состоянию на вторую половину 4 в.»¹¹⁶.

Константинопольский Собор 394 г., в деяниях которого участвовали архиепископы Константинопольский Нектарий, Александрийский Феофил и Антиохийский Флавиан и еще 17 архиереев, издал постановление о том, что для низложения епископа недостаточно суда двух или трех епископов, а требуется приговор собора многих или всех епископов области. Это постановление вошло в канонический корпус.

Три Константинопольских Собора 9 в.: 861, 869 и 879 гг., – связаны с именем патриарха Фотия. Первый из них, Двукратный, состоявшийся в храме Святых Апостолов в присутствии императора Михаила III, папских легатов и 318 епископов, утвердил избрание Фотия на патриаршую кафедру и низложение святого Игнатия. Собор 869 г. по настоянию папы отменил постановление предыдущего Собора и объявил о низложении св. Фотия и восстановлении на столичной кафедре Игнатия. Константинопольский Собор 879 г. был созван в храме Святой Софии. Он проходил под председательством восстановленного в своем достоинстве патриарха Фотия уже после кончины святого Игнатия. В Соборе участвовало 383 отца Восточной и Западной Церквей. Собор восстановил прерванное общение между Восточной и Западной Церквами.

Каждый из этих Соборов издавал каноны. Католическая церковь признает собор 869 г. за 8 Вселенский. Напротив, Православная Церковь придает каноническое значение лишь правилам Двукратного Собора и

Собора, состоявшегося в храме Святой Софии. Некоторые же православные богословы и церковные историки, в частности архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин), приравнивают Константинопольский собор 879 г. по его значению для Церкви к Вселенским Соборам¹¹⁷. Двукратный Собор издал 17, а Собор в храме Святой Софии – 3 правила.

7.8. Правила святых отцов.

Помимо канонов святых отцов доникейской эпохи в канонический свод вошли правила еще 9 отцов, упомянутых во 2-м правиле Трулльского Собора: свв. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Амфилохия Иконийского, Кирилла Александрийского, Геннадия Константинопольского, а также Тимофея и Феофила Александрийских, и Каноническое послание св. Тарасия Константинопольского, жившего уже после Трулльского Собора.

Св. Афанасий Великий († 372), борец за Никейскую веру, названный отцом Православия, – автор целого ряда догматических, апологетических и полемических творений. В канонический свод вошли три его послания: к Аммуну монаху о невольно осквернившихся (356), к епископу Руфиниану о присоединении к Церкви отпавших ранее в ереси (370) и «Праздничное послание» (367), в котором дается перечень Священных книг.

Особую важность для церковного права имеют правила свт. Василия Великого († 379). Св. Василий вырос в христианской семье, образование получил в Афинах. После паломничества по монастырям Египта, Сирии, Палестины и Месопотамии святой уединился вместе со своим другом св. Григорием Назианзином в пустынном месте, откуда в 370 г. был призван на епископское служение в Кесарию Каппадокийскую. Св. Василий возглавил православных епископов Понтийского диоцеза и всего Востока в борьбе против арианской и полуарианской ересей. Догматические творения Василия Великого, как и творения свт. Афанасия и Григория Богослова, послужили основой православного тринитарного богословия.

В канонический свод вошло 92 правила св. Василия. 16 первых правил составляют его Первое каноническое послание к св. Амфилохию Иконийскому; 17–85 правила – Второе, а 86-е правило – Третье послание к св. Амфилохию. 87-й канон – это послание к епископу Тарсскому Диодору, 88-й канон – это послание к Григорию пресвитеру, 89-й – к хореепископам, 90-й – к подчиненным ему епископам Каппадокийской митрополии, наконец, 91-й и 92-й каноны взяты из сочинения Василия Великого «О Святом Духе». Каноны св. Василия первыми из святоотеческих правил вошли в канонические сборники. Содержание этих правил охватывает разные стороны церковной жизни, среди них особенно много епитимийных правил. В них устанавливаются различные прещения за грехи: вероотступничество, убийство, блуд.

Св. Григорий Нисский († 395), младший брат Василия Великого,

известен своей изумительной богословской и философской образованностью и ревностью в защите истины от лжеучений. Св. Григорий Нисский принимал участие во 2 Вселенском Соборе и в Константинопольском Соборе 394 г. Одно из его сочинений – «Послание епископу Мелитинскому Литонию» – вошло в канонические сборники. Послание разделено на 8 правил, в которых св. Григорий, опираясь на великолепное знание человеческой души, определяет епитимии, налагаемые для врачевания греховных страстей.

Из творений великого отца Церкви, друга св. Василия Кесарийского Григория Богослова († 389), в канонический кодекс внесен написанный в стихах перечень Священных книг Ветхого и Нового Заветов.

Аналогичное содержание заключено и в послании св. Амфилохия Иконийского († 395) к Селевку, вошедшем в канонический свод.

Тимофей, архиепископ Александрийский, ученик св. Афанасия, скончался в 385 г. Он участвовал в деяниях 2 Вселенского Собора. О жизни его известно мало, к лику святых он не причислен. В свод церковных правил вошло 18 его ответов на вопросы епископов и клириков.

В канонический свод внесено 14 правил архиепископа Александрийского Феофила, который Церковью не прославлен. Архиепископ Феофил известен как гонитель св. Иоанна Златоуста. Общецерковное признание его правил основано, конечно, не на его личных достоинствах, а на том, что как предстоятель славной и великой в древности Александрийской Церкви он был выразителем ее предания. Александрийская богословская школа во 2–4 столетиях превосходила своей ученостью все другие церковные школы. Ей отчасти обязана своим высоким авторитетом Александрийская кафедра. Видимо, с этим авторитетом связано то обстоятельство, что среди 13 отцов, чьи правила вошли в канонический свод, шестеро были Александрийскими епископами: свв. Дионисий, Петр, Афанасий, Кирилл, а также Тимофей и Феофил.

Племянник Феофила св. Кирилл Александрийский († 444) был защитником православной христологии против несторианской ереси. Ревность св. Кирилла об истине имела решающее значение для исхода 3 Вселенского Собора. В канонический свод вошли его послания к архиепископу Антиохийскому Домну, разделенные на три канона, и к епископам Ливии и Пентаполя, разделенные на два правила.

В канонических сборниках помещаются также окружное послание архиепископа Геннадия († 471) вместе с отцами Константинопольского Собора 459 г. о симонии и послание св. Тарасия, патриарха

Константинопольского († 809), к папе Римскому Адриану, посвященное тому же злу – симонии.

Посланием св. Тарасия завершается основной канонический свод Православной Церкви.

Дополнением к нему считается «Каноникон» св. Иоанна Постника († 595), который в позднейшей обработке иеромонаха Матфея Властаря стал руководством для духовников. Это руководство включено в греческие канонические сборники Пидалион и Афинскую синтагму. «Каноникон» Иоанна Постника частично послужил основанием для Номоканона при славянском Большом требнике¹¹⁸.

В Пидалионе, Афинской Синтагме и Кормчей книге содержатся (но в разном количестве) каноны патриарха Константинопольского св. Никифора Исповедника († 818). Эти каноны принято также рассматривать как дополнение к Каноническому кодексу.

8. Западные источники церковного права эпохи вселенских соборов

8.1. Каноны западного происхождения.

Западные, латиноязычные Церкви, в эпоху Вселенских Соборов хранили единство веры с Восточной Церковью, и поэтому большая часть канонов, которые принимались на Востоке, признавалась и на Западе. В свою очередь, некоторые из правил западного происхождения вошли в канонический корпус Вселенской Церкви. Это относится к канонам Сардикийского и Карфагенского Соборов.

Собор в Сардикии (ныне София) состоялся на границе между западной и восточной половинами империи. Традиционно, основываясь на данных историков Сократа и Созомена, Собор датировали 347 г. Этот год указан в Пидалионе и Книге правил. Но исследователи 19 в. (Манси, Гефеле, кардинал Питра, кардинал Гергенретер), опираясь на новонайденные источники, пришли к выводу, что Сардикийский Собор состоялся в 343 или 344 г. Эту датировку усвоили православные канонисты Н. С. Суворов¹¹⁹, А. С. Павлов¹²⁰, епископ Никодим (Милаш)¹²¹.

Зонара писал об этом Соборе: «Сардикийский Собор был в царствование Констанция, сына Константина Великого. Он, пристав к ереси ариан, употреблял усилия к извращению догматов и определений 1 Собора (подразумевается Никейский. – В. Ц.). Узнав о сем из донесения тогдашнего папы, брат его Констант, владычествовавший в старом Риме, письмом угрожал брату войной, если он не перестанет волновать Церковь и колебать православную веру. А тот отвечал брату письмом, что он ищет точности в вере и имеет попечение о том, чтобы сия точность была утверждена, и чтобы имела силу та вера, которая будет ими исследована. Посему по повелению сказанных братьев и императоров в Сардике, которая ныне называется Триадицею, собрались епископы в числе 341, которые, рассудив о никейских догматах, подтвердили их и изложили определение, коим утверждается Святый Символ никейских отцов и определяется, что он должен иметь силу и пребывать неизменным, а мудрствующие несогласно с ним отлучаются и предаются анафеме. Отцы сего Сардикийского Собора изложили и правила, относящиеся к церковному устройению»¹²².

Среди отцов Собора большинство составляли западные епископы, председательствовал на нем епископ Кордубский Осия. Собор во всем оправдал св. Афанасия Великого, против которого были выставлены безосновательные обвинения, и издал 20 правил. Эти правила получили общецерковное признание. На Западе они некоторое время усваивались

Никейскому Собору, и тем самым им придавался самый высокий авторитет. Каноны Сардикийского Собора были составлены сразу на двух языках: латинском и греческом.

Карфагенский Собор был созван в 419 г. На нем присутствовало 217 отцов, председательствовал на Соборе архиепископ Карфагенский Аврелий. Римского папу представляли епископ Пикены Потентийской Фавстин и пресвитеры Филипп и Азелл. Поводом для созыва Собора послужил вопрос о праве Римского епископа принимать апелляции на постановления Соборов Карфагенской Церкви. Собор не признал за папой такого права.

Отцы Карфагенского Собора 419 г. пересмотрели каноны, изданные более ранними Соборами Африканской Церкви, и утвердили правила 14 Соборов: нескольких Карфагенских, а также Ипонийского Собора 393 г. и Милевитского 402 г. – всего 121 канон. К ним Собор 419 г. добавил еще 12 новых канонов. Правила Карфагенского Собора вошли во все канонические сборники Православной Церкви.

Однако в разных книгах число канонов различно, потому что издатели по-разному разделяли и соединяли тексты отдельных правил. Отсюда и различия в нумерации. В Афинской синтагме – 133 канона, в Кормчей книге – 134, в Пидалионе – 141, в Книге правил – 147. Поэтому правила Карфагенского Собора у нас обычно приводятся с двойной нумерацией – по Книге правил и по Кормчей книге.

К правилам Карфагенского Собора в канонических сборниках относят также Послание Римскому папе Целестину (Келестину), составленное через пять лет после Собора, в 424 г., теми же отцами, которые участвовали в нем. Повод к появлению этого Послания был аналогичен поводу, вызвавшему созыв Собора в 419 г.: осужденный Собором в Карфагене пресвитер Апиарий обратился с апелляцией к св. Целестину, и папа взял его под свою защиту, но африканские отцы в своем Послании отвергли требование папы оправдать Апиария.

Правила других Соборов латиноязычных Церквей, среди которых особенно авторитетным был Эльвирский (ок. 300), а также Арелатский (452), и ряд Римских Соборов, не вошли в канонический кодекс Вселенской Церкви.

8.2. Декреталы

Помимо канонов Вселенских и Поместных Соборов, с 4 в. важным источником права латинских Церквей, в особенности первенствующей среди них – Римской, стали законодательные постановления Римских епископов – декреталы (decretales).

В отличие от правил греческих отцов, которые получили силу канонов после их утверждения Соборами, а поначалу представляли собой чаще всего частные советы и разъяснения в эпистолярной форме, написанные в ответ на недоуменные вопросы, с которыми обращались к отцам, декреталы, составленные папами самостоятельно или с привлечением римских клириков и пригородных (субурбиканских) епископов, с самого начала являлись законодательными распоряжениями, обязательными для исполнения в Церквах, зависимых от папы. В канонический свод Православной Церкви ни один декретал не вошел.

9. Кодификация византийских церковно-правовых источников в эпоху вселенских соборов

9.1. Классификация законодательных сборников.

Обилие церковно-канонического материала вызывало необходимость его кодификации, составления сборников, которые бы облегчили практическое пользование им. И такие сборники действительно составлялись как официально-церковными властями отдельных общин, митрополий, диоцезов, так и частным порядком. Но и составленный частным лицом сборник получал широкое распространение и способствовал превращению правил той или иной Поместной Церкви в источник общецерковного права. Объяснялось это тем, что в основе своей церковная дисциплина была везде одной и той же.

Законодательные сборники церковной тематики по их составу можно разделить на три типа: 1) канонические, содержащие исключительно церковные правила; 2) гражданские, включающие в себя лишь государственные законы по церковным делам; и, наконец, 3) смешанные сборники, состоящие из тех и других законоположений, – номоканоны (от греческих слов: νόμοι – законы и κανόνες – каноны).

По расположению законодательного материала различаются сборники двух типов: хронологические, в которых каноны или законы помещались в хронологической последовательности, и систематические, в них церковно-правовой материал группировался по тематическим разделам, рубрикам – титулам.

9.2. Канонические сборники.

Первый известный нам, но не сохранившийся канонический сборник связан с Понтийским диоцезом. Это так называемый Понтийский сборник. В него вошли правила Анкирского и Кесарийского Соборов под общим названием «Каноны Анкирского Собора», а также правила Неокесарийского Собора. Все эти города – Анкира, Кесария и Неокесария – находились в Понтийском диоцезе, отсюда и название сборника.

Впоследствии в него были дополнительно включены и каноны I Никейского Собора, из-за своего высокого авторитета они стали помещаться на первом месте, перед правилами Поместных Соборов. Объединение Никейских канонов с правилами Поместных Соборов Понтийского диоцеза в одном сборнике способствовало его общецерковному признанию. Правила нумеровались в следующем порядке: 1-й канон Анкирского Собора, помещаемый вслед за последним, 20-м правилом 1 Вселенского Собора, считался 21-м правилом и т.д.

В продолжение 4 и 5 вв. в Понтийский сборник были включены каноны Гангрского и Антиохийского Соборов, а также синопсис – сокращенное изложение правил, изданных на Соборах Фригийской провинции и называемых канонами Лаодикийского Собора, и, наконец, Послание 2 Вселенского Собора, в первоначальном виде еще не разделенное на каноны. Таким образом сложился новый, более пространный, свод. Этим сводом пользовались отцы Халкидонского Собора, многократно зачитывая выдержки из него. 4 Вселенский Собор своим 1-м правилом утвердил общецерковный авторитет этого кодекса, получившего в науке название «Халкидонского сборника». В оригинале сборник до нас не дошел, но сохранился его латинский перевод, выполненный Дионисием Малым.

Древнейший из сохранившихся канонических сборников хронологического типа – это «Синопсис» (Συνοψις), относящийся к 6 в. В ту пору в Византии вошло в обыкновение излагать тексты гражданских законов в сокращении (ἐλίτομη). Аналогичной обработке подверглись и тексты канонов. Первоначально в Синопсис были включены в сокращенном изложении апостольские правила и каноны трех первых Вселенских Соборов. Позднейшие редакции дошли до нас либо без имени составителя, либо с именами Стефана, епископа Ефесского, и Симеона Магистра, жившего в 9 в. Содержание сборника в позднейших редакциях было расширено. Эти редакции, как отмечал профессор И. С. Бердников,

заклучали в себе «краткое изложение правил апостольских, правил Соборов – 1 Никейского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Константинопольского, Ефесского, Халкидонского, Сардикийского, Карфагенского, Трулльского, Василия Великого из трех посланий его к Амфилохию»¹²³.

Указанный сборник имел особое значение для славянских Церквей. С дополнениями и толкованиями Аристина он явился основой для Кормчей книги св. Саввы Сербского.

Хронологический порядок расположения правил в канонических сборниках был неудобен для практического применения, ибо без предметного указателя в них трудно было отыскать правила по тому или иному вопросу. Поэтому уже в начале 6 в. на греческом Востоке появляется первый систематический сборник церковного права в 60 титулах. Весь материал в нем в зависимости от содержания распределен по 60 разделам. Эта компиляция до нашего времени не дошла, но по ее образцу Иоанном Схоластиком был составлен другой сборник, сохранившийся до настоящего времени под названием «Синтагма».

Пресвитер Иоанн, прозванный по своей первоначальной профессии Схоластиком (в его эпоху так называли адвокатов), составил свой сборник в Антиохии, а впоследствии, взоидя на Константинопольский престол (Иоанн Схоластик занимал его с 565 по 577 г.), разослал его по митрополиям и епископиям и тем самым придал ему официальное значение. Сборник имел название «Синагога [свод] Божественных и Священных канонов, разделенных на 50 титулов». В начале свода, после предисловия, помещен перечень источников: 85 апостольских правил, каноны первых четырех Вселенских и шести Поместных Соборов (Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского и Сардикийского (в греческой редакции), а также два Канонических послания Василия Великого, разделенных на 68 правил. В самой Синагоге деление материала на 50 титулов соответствовало делению Дигест на 50 книг.

Свод Иоанна Схоластика был широко распространен не только на Востоке, но и на Западе. Папа Николай I ссылался на него в послании патриарху Фотию, доказывая, что грекам должны быть известны правила Сардикийского Собора, поскольку они включены в Синагогу Схоластика. Сборник переводился на славянский и сирийский языки.

После Иоанна Схоластика, но до Трулльского Собора 691 г., вероятно в конце 6 или в начале 7 столетия, в Константинополе появился новый сборник канонов «Каноническая синтагма» (Σύνταγμα κανονικόν),

разделенный на две части. Современный бельгийский ученый Э. Хонигман высказал гипотезу, что составителем Синтагмы был Константинопольский патриарх Евтихий, который начал работу над сборником в Амасии, где он находился в ссылке при патриархе Иоанне Схоластике, и продолжил ее уже в Константинополе, когда занимал патриаршую кафедру (577–582). В столице его главным помощником в работе над компиляцией стал бывший сакелларий (ризничий) Иоанна Схоластика св. Иоанн Постник, сменивший Евтихия на патриаршем престоле¹²⁴.

Первая часть Синтагмы – систематическая. В ней весь материал распределен по 14 рубрикам – титулам, разделенным на главы. Титулы Синтагмы следуют в таком порядке: 1) о богословии, православной вере, канонах и хиротонии (38 глав); 2) о постройке и освящении церквей; о храмах, не имеющих святых мощей; о священных сосудах; о клириках, воздвигающих алтари без ведома епископов (3 главы); 3) о молитвах, псалмопении, чтении, приношении и причащении, об одежде и обязанностях низших клириков (22 главы); 4) об оглашенных и святом крещении (17 глав); 5) о не посещающих церкви и церковные собрания, о пиршествующих в церквях и агапах (3 главы); 6) о приношении плодов к алтарю (5 глав); 7) о посте и Четырдесятнице, Пасхе, Пятидесятнице, воскресном дне, субботе и о преклонении колен (5 глав); 8) о церковных областях, о переходах епископов и клириков, их путешествиях, областных соборах, о принятии странников, о представительных и мирных грамотах; о том, какие действия совершаются негласно, какие – гласно и какую честь обязаны оказывать друг другу клирики (19 глав); 9) о преступлениях и суде епископов и клириков, отлучении, извержении, покаянии и о том, какие грехи разрешаются возложением рук (39 глав); 10) об управлении церковным имуществом и о собственности епископа (8 глав); 11) о монастырях и монахах (16 глав); 12) о еретиках, иудеях и язычниках (8 глав); 13) о мирянах (40 глав); 14) о делах общих (7 глав).

Под заглавиями титулов и глав даются лишь номера правил, относящихся к их тематике. Первая часть Синтагмы, таким образом, представляет собой систематический указатель правил. Самые же тексты канонов в хронологической последовательности помещены во второй части. Поэтому Синтагма соединяет в себе преимущества обоих способов распределения церковно-правового материала.

Канонический корпус Православной Церкви в сравнении с более ранними компиляциями восполнен здесь сводом правил Африканской Церкви, переведенным с латыни на греческий язык, под названием «Правил Карфагенского Собора 419 г.», определением

Константинопольского Собора 397 г., состоявшегося при архиепископе Нектарии, третьим Посланием Василия Великого, разделенным на 16 правил и помещенным перед Посланиями, которые уже вошли в Синагогу Иоанна Схоластика, а также правилами Дионисия, Петра, Тимофея, Феофила и Кирилла Александрийских, Григория Неокесарийского, Григория Нисского и Геннадия Константинопольского.

«При составлении своей Синтагмы, – отмечал профессор А. С. Павлов, – неизвестный автор пользовался латинским сборником Дионисия Малого». Влияние Дионисия Павлов обнаруживает как во включении в Синтагму правил латинской Африканской Церкви, так и в том, что по примеру Дионисиева сборника папских декреталов в Синтагме помещены правила греческих отцов. «Влияние Дионисия на нашего автора сказалось и в том, что, вопреки Схоластику, но в полном согласии с Дионисием, он отзывается о правилах апостольских еще с сомнением в их подлинности»¹²⁵.

Трулльский Собор своим 2-м правилом утвердил в качестве канонов Вселенской Церкви весь состав Синтагмы. Во 2-м правиле каноны перечислены в том порядке, в каком они помещены в начале Синтагмы. Правда, во 2-м правиле упомянуты также и каноны свв. Афанасия Великого, Григория Богослова и Амфилохия Иконийского, а также определение Карфагенского Собора, состоявшегося при св. Киприане, о перекрещивании еретиков. Перечисленных источников нет в перечне, помещенном в Синтагме. В позднейшие редакции Синтагмы внесены 102 правила самого Трулльского Собора.

9.3. Сборники государственных законов по церковным делам.

Постоянный рост числа гражданских законов по делам Церкви вызвал потребность в особых сборниках, где бы эти законы сведены были вместе. Известны три таких сборника, появившихся на греческом Востоке.

Патриарх Иоанн Схоластик между 565 и 578 гг. в дополнение к своему каноническому сборнику в 50 титулах составил «Сборник из 87 глав» («Collectio 87 capitulorum»). В него вошли извлечения из нескольких новелл Юстиниана, особенно из 123-й новеллы, составившей 60 глав (28–87) сборника Иоанна Схоластика.

Самим патриархом Иоанном Схоластиком сборник был озаглавлен весьма пространно: «Различные постановления из божественных новелл благочестивой памяти Юстиниана, изданных им после Кодекса, именно такие постановления, которые в особенности согласны с божественными и священными канонами и доставляют им особую силу и которым мы дали некоторый порядок и счет для удобнейшего нахождения искомой главы, так как эти главы извлечены из разных новелл».

В древних рукописях каноническая Синагога и «Сборник из 87 глав» патриарха Иоанна Схоластика объединены. В 9 в. оба свода были переведены на славянский язык. В нашей печатной Кормчей они составляют 42-ю главу.

На рубеже 6 и 7 вв. был составлен «Сборник из 25 глав» («Collectio 25 capitulorum»), в который вошли законы из Кодекса святого Юстиниана и извлечения из его новелл, относящиеся к церковным делам.

Особенно содержателен третий из сводов этого типа – «Сборник церковных законов» («Collectio constitutionum ecclesiasticorum»), или «Трехчастный сборник» («Collectio tripartita»), который появился в последние годы царствования Ираклия. В его первую часть включены большие извлечения из первых 13 титулов Кодекса Юстиниана, посвященные церковным делам, с паратитлами – параллельными местами из других титулов Кодекса. Вторую часть составляют извлечения из Дигест и Институций, имеющие отношение к церковному праву. В третьей части помещены извлечения из Новелл. Дополнением к сборнику являются четыре новеллы императора Ираклия.

Компиляция составлена не из подлинных текстов Корпуса, а из текстов, переработанных византийскими юристами 6 в.: Кодекс в переработке Анатолия, Новеллы – Афанасия, Дигесты и Институции –

анонимного автора.

Немецкий канонист 19 столетия Цахариэ фон Лингенталь приписывает составление данного сборника автору «Синтагмы канонов»¹²⁶. Основанием для этой гипотезы служит следующее обстоятельство: составитель Синтагмы в предисловии пишет, что в качестве дополнения к своему труду он наметил извлечения из императорских законов и из сочинений ученых юристов, затрагивающих церковное право. Но из всех церковноюримических компиляций лишь в «Трехчастном сборнике» приведены отрывки из сочинений юристов, то есть из Дигест. Этот сборник служил главным пособием для византийских толкователей церковно-гражданских законов.

9.4. Номоканоны.

Так первоначально назывались сборники, включающие в себя как каноны, так и гражданские законы по церковным делам. Славянское название таких сборников – «законоправильники».

Древнейший из Номоканонов усваивается Иоанну Схоластику. Но эта компиляция, по единодушному мнению ученых, не принадлежит знаменитому патриарху. С его именем она связана потому, что в ее основу легли Синагога Иоанна Схоластика и его «Сборник из 87 глав». Составитель Номоканона сохранил титулы Синагоги, но не приводил под ними полного текста канонов, а только указывал их цифрами. Гражданские же законы он помещал под каждым титулом, заимствуя их дословно из «Сборника из 87 глав», дополняя положениями из Дигест, Кодекса, Новелл. Законы из «Сборника из 87 глав», которые составитель не смог отнести ни к одному из 50 титулов, он поместил в конце Номоканона под заглавием «Другие церковные главы из того же нового законоположения» (ἐτέρα κεφάλαια).

О времени появления сборника А. С. Павлов писал: «Составление этого Номоканона Цахариэ относит ко времени императора Маврикия (582–602). Мне кажется, напротив, что эта компиляция произошла несколько позднее, именно после появления «Номоканона в 14 титулах». По крайней мере, то обстоятельство, что в «Номоканоне в 50 титулах» каноны церковные не излагаются уже в тексте, а только цитируются цифрами, может быть объяснено только тем, что автор этого Номоканона уже имел перед глазами готовый образец такого изложения канонов и законов в «Номоканоне в 14 титулах»¹²⁷.

Епископ Никодим (Милаш), ссылаясь на немецкого ученого Бинера, относит составление Номоканона Иоанна Схоластика к более раннему периоду – к царствованию императора Юстина II (565–578)¹²⁸.

Впоследствии сборник дополнялся новыми канонами. В дополненном виде он был переведен на славянский язык святым Мефодием. В паннонском житии святого говорится: «Тогда же и Номоканон рекше закону правило и отеческие книги преложи»¹²⁹.

9.5.«Номоканон в 14 титулах».

Самый знаменитый и исторически важный из церковно-правовых сборников Византии – «Номоканон в 14 титулах». До начала 19 в. общепринято было приписывать составление этого сборника Константинопольскому патриарху Фотию. Поэтому в литературу он вошел как «Номоканон Фотия».

Однако благодаря исследованиям Бинера и русского ученого барона Розенкампа в 20–30-х гг. прошлого века было установлено, что предисловие к Номоканону состоит из двух частей, написанных разными авторами. Скрупулезные текстологические исследования Бинера, Розенкампа, Биккеля, Цахариэ, Суворова, Павлова, Бенешевича привели к бесспорному выводу, что существует две редакции Номоканона, составленные двумя разными авторами и в разные эпохи. В конце 19 в. лишь иеромонах Каллист продолжал настаивать на том, что автором не только второй, но и первой редакции Номоканона является патриарх Фотий¹³⁰.

Относительно первой редакции сборника В. Н. Бенешевич писал: «С наибольшей долей вероятности можно указать на 629 г. как на год завершения труда. Начало же работы относится к 620–629 гг.»¹³¹. Бинер высказывал догадку, которую находят вероятной епископ Никодим (Милац) и А. С. Павлов: автором сборника был Константинопольский патриарх Сергий (610–638)¹³². Э. Хонигман связывает составление «Номоканона в 14 титулах» со св. Иоанном Постником, считая, что тот, завершив работу над «Синтагмой в 14 титулах», на ее основе составил Номоканон, включив в новый сборник императорские законы¹³³.

По словам В. Н. Бенешевича, «Номоканон в 14 титулах» поражает искусством, с которым его составитель владеет своим огромным материалом. В этом отношении Номоканон оставил далеко позади компиляцию Иоанна Схоластика¹³⁴.

Номоканон состоит из предисловия и двух частей. Первая часть, которая также называется Номоканоном, разделена на 14 титулов, а титулы на главы по образцу первой части Синтагмы. Помимо указателя канонов, под каждой рубрикой приводятся также гражданские законы по тематике главы и титула, заимствованные из Трехчастного сборника. Сходство в текстах законов, помещенных в Номоканоне и Трехчастном сборнике, почти буквальное.

Вторую часть сборника, называемую Синтагмой, составляют тексты

канонов, расположенные в хронологической последовательности. В первую редакцию Номоканона вошли правила святых апостолов четырех первых Вселенских Соборов, 8 Поместных Соборов и 12 отцов – тех, чьи каноны включены в окончательно сложившийся канонический свод Православной Церкви (кроме Послания св. Тарасия).

Вторая редакция «Номоканона в 14 титулах», существующая в нескольких изводах, составлена в 883 г. Что касается имени составителя, то такие ученые, как Цахариэ фон Лингенталь, епископ Никодим (Милаш), Н. С. Суворов, отвергали авторство патриарха Фотия и относительно второй редакции Номоканона. Противоположной точки зрения придерживались канонисты Н. А. Заозерский, А. С. Павлов, М. А. Остроумов, В. Н. Бенешевич.

А. С. Павлов так излагает суть полемики: «Сущность возражений Цахариэ (против авторства патриарха Фотия. – В. Ц.) состоит в следующем: во-первых, заслуга нового издателя Номоканона так незначительна, что едва ли можно приписать его столь ученому и выдающемуся лицу, каков был патриарх Фотий, особенно если взять во внимание, что важнейшие дополнения к первоначальному изданию Номоканона и Синтагмы, именно правила Трулльского и 7 Вселенского Соборов, были сделаны уже прежде Фотия; во-вторых, если бы издание 883 г. опубликовано было от лица Вселенского патриарха, то было бы необъяснимо, каким образом во времена, очень близкие этой эпохе, продолжали появляться списки Номоканона и Синтагмы, представляющие тот и другую в первоначальном виде, и почему вообще до 12 в., до времен Вальсамона, было игнорировано столь знаменитое имя. В-третьих, в 883 г., когда вышло новое издание Номоканона и Синтагмы, Фотий не был патриархом, а лишь прежде и после этого года»¹³⁵.

На это Павлов отвечает: «Ближайшая или даже исключительная цель нового издания Номоканона состояла в том, чтобы включить сюда правила двух Константинопольских Соборов, на которых Фотий был председателем и которые были благоприятны ему лично. На второе возражение заметим, что спустя три с небольшим года после издания Номоканона, именно в 886 г., Фотий во второй раз был лишен престола, что, конечно, не могло благоприятствовать быстрому и повсеместному принятию вновь отредактированного им канонического кодекса... Наконец, ниоткуда не видно, чтобы издание 883 г. было официально опубликовано от лица Вселенского патриарха. Официально публиковались тогда только самые источники церковного права, а не сборники их, которые как прежде, так и теперь были делом частным, хотя бы и иерархических лиц.

Фотий не выставил своего имени в новом издании Номоканона... Тем не менее имя Фотия... не было игнорировано на Востоке до времен Вальсамона. В некоторых рукописях Номоканона, написанных задолго до того времени, когда убеждение в авторстве знаменитого патриарха сделалось на Востоке всеобщим, имя его выставлялось против второго предисловия к Номоканону. Что касается третьего и последнего возражения Цахариэ, то оно прямо ошибочно. 883 г. падает на второе патриаршество Фотия, когда он стоял на вершине своей славы... Ввиду всех изложенных обстоятельств, – продолжает А. С. Павлов, – нужно согласиться, что предание о принадлежности патриарху Фотию второй редакции «Номоканона в 14 титулах» и соединенной с ним Синтагмы имеет свои достаточные основания. В 12 в. это предание сделалось только общим убеждением, благодаря... комментарию... написанному величайшим из греческих канонистов Вальсамоном»¹³⁶.

Профессор В. Н. Бенешевич, проделав скрупулезный текстологический анализ большинства изводов второй редакции Номоканона, высказывается более сдержанно в пользу авторства патриарха Фотия: «Древнее предание об авторстве Фотия не опровергнуто и усиливается при ближайшем ознакомлении с материалом, стиль схолии 883 г. (предисловие) не может считаться чуждым Фотию»¹³⁷. В. Н. Бенешевич считает, что кроме переработки «Номоканона», предпринятой в 883 г., и, вероятнее всего, патриархом Фотием, существует еще несколько вариантов поздней редакции сборника¹³⁸.

Во вторую редакцию Номоканона дополнительно вошли каноны Трулльского и 7 Вселенского Соборов, Константинопольских Соборов 881 и 879 гг. и «Послание о симонии» патриарха Тарасия. Иными словами, в Номоканоне Фотия есть все правила, вошедшие в канонический свод, который мы знаем ныне.

По словам В. Н. Бенешевича, Номоканон 883 г. – «великий акт самоопределения Восточной Церкви, он знаменует возвращение к древним подлинным основам церковного строя, как они были закреплены в 6–7 вв., но в духе строгого церковного Предания, нашедшего себе выражение в правилах Соборов начиная с Трулльского. Если принять во внимание, что для Западной Церкви такое значение имел Лже-Исидоров сборник, характеризующийся как раз противоположными чертами, то с точки зрения истории церковного права не будет преувеличением датировать разделение Церквей 883 годом»¹³⁹.

Со временем этот наиболее полный и самый удобный в пользовании сборник вытеснил в Византии все остальные компиляции. Поэтому

Константинопольский Собор 920 г. торжественно утвердил «Номоканон в 14 титулах» как кодекс, общеобязательный для Вселенской Церкви. В настоящее время Синтагма Номоканона патриарха Фотия, в славяно-русской редакции составившая Книгу правил, и представляет собой канонический свод Православной Церкви. Ни один из позднейших церковных законов не приобретал более в церковном праве статуса канона. Таким образом, изданием «Номоканона в 14 титулах» в его окончательной редакции завершилось формирование канонического корпуса Вселенской Православной Церкви.

10. Западные сборники церковного права эпохи вселенских соборов

10.1. Западные канонические сборники 4–6 вв.

Первый латиноязычный канонический сборник, составленный в 4 в., включал в себя правила двух Соборов: Никейского и Сардикийского. Правила последнего, однако, по недоразумению, но, вероятно, также из стремления возвысить их авторитет, приписывались Никейскому Собору и шли под общей нумерацией с никейскими правилами. Этот Никейско-Сардикийский сборник не сохранился. Его существование реконструируется из простого факта приписывания правил Сардикийского Собора 1 Вселенскому.

До нас дошли канонические сборники 5 в., которые представляют собой переводы с греческого языка.

Около середины 5 столетия в Италии был составлен сборник канонов, переведенных с греческого на латинский язык неизвестным автором. Этот сборник (*Versio Isidoriana*) назван, однако, именем святого Исидора, архиепископа Севильского, жившего в первой половине 7 в., потому что помещенные здесь правила читаются именно в этом переводе в позднейшем сборнике, который усваивался святому Исидору.

Известны две редакции этой компиляции. В первую вошли каноны Никейского, Анкирского, Неокесарийского и Гангрского Соборов, во второй редакции к ним добавлены еще правила Сардикийского, Антиохийского, Лаодикийского, а также 2 и 4 Вселенских Соборов.

Во второй половине 5 в. в Италии был составлен еще один переводной сборник канонов, куда вошли все правила, помещенные во второй редакции Исидорова сборника (*Versio Isidoriana*), кроме Лаодикийских. Римский аббат Дионисий Малый назвал этот перевод «*Translatio prisca*» – «Старый перевод».

В 16 в. Пасхазий Кинель издал «Кодекс канонов Римской Церкви» («*Codex canonum ecclesiae Romanae*»). Этот кодекс считается официальным кодексом Римской Церкви конца 5 столетия. В нем помещены правила Никейского, Сардикийского, Карфагенского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Халкидонского, Константинопольского, Антиохийского и Лаодикийского Соборов, канонические послания (декреталы) пап, относящиеся к 5 в., несколько императорских законов по церковным делам и различные статьи религиозного содержания.

Самый важный из древних канонических сборников Запада составлен римским аббатом Дионисием Малым. Дионисий был родом из Далмации,

возможно, славянином. Скончался после 526 г. Аббат Дионисий – ученейший из современных ему латиноязычных писателей. За составление сборника канонов он принялся еще в Далмации по просьбе некоего пресвитера Лаврентия, который затруднялся в пользовании правилами из так называемого «Старого перевода», а также по желанию епископа Солинского Стефана.

За основу своего переводного сборника Дионисий взял Понтийский сборник в расширенной халкидонской редакции, включавшей правила Никейского, Алжирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского и 2 Вселенского Соборов – всего 165 канонов. К ним он добавил 50 из 85 апостольских правил, поместив их в самое начало, перед соборными канонами. Дионисий озаглавил эти правила так называемыми апостольскими (*canones qui dicuntur apostolorum*). 35 последних правил Дионисий не перевел. Рукописи с 50 правилами, которые существовали наравне с полными сборниками, были удобнее для Западной Церкви ввиду того, что среди последних правил есть такие, которыми осуждается сложившаяся уже тогда в Римской Церкви практика: пост в субботу, обязательный celibат духовенства. Вслед за 165 правилами Понтийского сборника в расширенной Халкидонской редакции Дионисий поместил 27 правил 4 Вселенского Собора без трех последних, из которых 28-е правило было особенно пререкаемо на Западе. В конце сборника Дионисия Малого помещены не требовавшие перевода правила Сардикийского и Карфагенского Соборов.

По поручению папы Хормизда (504–523) Дионисий Малый составил официальное издание канонов с параллельными греческими и латинскими текстами. Этот официальный сборник до нас не дошел, но из сохранившегося предисловия к нему видно, что в него не вошли апостольские правила, а также каноны Сардикийского и Карфагенского Соборов.

Вслед за каноническим сборником Дионисий Малый по просьбе одного римского пресвитера составил сборник законов Поместной Римской Церкви – папских декреталов. В него вошли декреталы восьми пап: от Сириция (385–398) до Анастасия II (496–498).

Этот «Сборник декреталов римских первосвященников» (*«Collectio decretorum pontificum Romanorum»*) вскоре после издания был присоединен к «Каноническому кодексу» Дионисия Малого (*«Codex canonum ecclesiasticorum Dionisii Exigui»*) и вместе с ним получил официальное признание на Западе.

В 774 г. оба сборника как единое целое вместе с новыми декреталами

были высланы папой Адрианом I в дар королю франков Карлу Великому, ставшему впоследствии императором. Новый «Сборник Дионисия – Адриана» («Collectio Dionisio – Hadriana») служил официальным каноническим кодексом Франкского государства (Codex canonum).

10.2. Западные канонические сборники 7–9 вв.

В первой половине 7 столетия был составлен Кодекс Испанской Церкви, который приписывается св. Исидору Севильскому (636). Основанием для такой атрибуции служит то, что предисловие к сборнику читается и в Этимологиях святого Исидора. Компиляция состоит из двух частей. В первую вошли каноны Соборов в составе, близком сборнику Дионисия, но в другом переводе. Хотя этот перевод и был выполнен в Италии в 5 в., но поскольку он был включен в «Испанский кодекс», то получил название «Перевод Исидора» («Versio Isidoriana»). К правилам, переведенным с греческого языка, добавлены, как и у Дионисия, каноны Сардикийского и Карфагенского Соборов в латинском оригинале. Особенность этого сборника состоит в том, что кроме канонических, признанных Вселенской Церковью, в него вошли правила испанских и галльских Соборов. Вторую часть сборника составляют папские декреталы: от Дамаса до Григория Великого.

Важность этой компиляции в истории Церкви объясняется прежде всего тем, что она послужила основой для знаменитого сборника Псевдо-Исидоровых декреталов («Collectio canonum Isidori Mercatori»). Этот сборник состоит из трех частей. Первая часть включает в себя 50 апостольских правил и 60 декреталов 30 Римских пап: от священномученика Климента до Мелхиада, предшественника св. Сильвестра. Во вторую часть вошли четыре статьи и среди них так называемая дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру, каноны Восточных Вселенских и Поместных Соборов и некоторых западных – африканских, испанских, галльских. В третью часть включены несколько статей и декреталы пап: от Сильвестра до Григория II († 735).

Сборник Лже-Исидора (или Псевдо-Исидора) полон фальсификатов. Фальсификатом является грамота Константина Великого папе Сильвестру, так называемый дар Константина («Donatio Constantini»), в которой говорится, что император покидает Рим и Италию и переносит свою столицу в Константинополь, потому что он не достоин оставаться подле Римского первосвященника, в дар которому он отдает Латеранский дворец, Рим, Италию и весь Запад вместе со знаками императорского достоинства. Этот подложный документ впоследствии был заимствован в Византии и вошел в нашу Кормчую.

Подложны все декреталы пап трех первых веков из первой части сборника, а также 35 декреталов из третьей части, причем подлог весьма

груб, полон анахронизмов. Для доверия к этим декреталам требуется большая неискушенность в церковной истории, которая действительно господствовала тогда на Западе, даже среди иерархии и ученых монахов. Папы первых столетий в лже-декретах цитируют Библию по Вульгате; папа Виктор († 202) ведет переписку с Александрийским епископом Феофилом († 383); папа Мелхиад пишет о постановлениях Никейского Собора, хотя он умер за 11 лет до него; папа Анаклет (1 в.) говорит о сане митрополита и патриарха, появившихся в Церкви столетия спустя.

Сборник был составлен в 9 в. (847–852) во Франкской империи. Это доказывается тем, что первые ссылки на Лже-Исидоров сборник встречаются в актах Суассонского Собора 853 г. Во второй половине 9 в. на эту компиляцию ссылался папа Николай I в споре с Константинопольским патриархом Фотием.

О том, что отечеством Лже-Исидора является Франкское государство, свидетельствует язык, которым написан сборник: латынь здесь изобилует галлицизмами. Как отмечал А. С. Павлов, «то обстоятельство, что Лже-Исидор взял для своей фабрикации не местный, или, лучше сказать, не общепринятый на Западе канонический кодекс, каковым был тогда сборник Дионисия Малого, а менее известный испанский сборник, легко объясняется желанием автора скрыть свои подлоги и связать их с авторитетным именем св. Исидора Севильского, которого чтит и Франция»¹⁴⁰.

Цель сборника заключалась в церковно-юридическом обосновании ограничения власти светских государей в Церкви. А для этого проводится линия на усиление власти епархиальных епископов и пап. Во многих местах подложных декреталов не признается право светских государей и их чиновников судить духовных лиц по гражданским и уголовным делам, отчетливо проводится мысль, что епископы, в обход митрополитов и примасов, должны непосредственно подчиняться папам, тем самым подрывается поместный строй церковного управления. Не только епископам, но и всем клирикам предоставляется право апеллировать прямо к папскому престолу, а папе – безграничное право отменять любые приговоры церковной власти всех инстанций.

По словам Н. С. Суворова, «личность действительного автора подлога... не установлена наукой, хотя майнцкий диакон Бенедикт Левита (если это не псевдоним) подозревается в авторстве или близкой соприкосновенности к составлению этого сборника»¹⁴¹.

Лже-Исидоров сборник в течение многих веков признавался на Западе подлинным и составил там основу церковно-правового строя. Грациан,

составивший систематический кодекс западного церковного права – Декрет, черпал свои материалы из Лже-Исидорова сборника.

Только в 15 в. стали высказываться сомнения по поводу подлинности некоторых декреталов, приписываемых первым папам. Первое печатное издание Лже-Исидорова сборника было подвергнуто уничтожающей критике реформаторским ученым Блонделем (1629). После этого и католическим авторам стало трудно доказывать его подлинность. В 18 в. братья Баллерини, католики, доказали неподлинность некоторых статей из сборника Лже-Исидора, которые еще продолжали тогда считаться подлинными. Ныне уже никто не сомневается в том, что компиляция Лже-Исидора переполнена фальсификатами, и общепринятым его названием стало «Сборник лже-декреталов Псевдо-Исидора» («Collectio falsorum decretorum Isidori Mercatori»).

Однако в свое время сборник произвел настоящий переворот в праве Западной Церкви. Именно начиная с этого сборника декреталы Римских первосвященников стали по важности занимать первое место среди источников церковного права. При решении трудных вопросов определения Римских пап с этих пор получают решающее значение. Недаром В. Н. Бенешевич писал, что в области церковного права великий раскол произошел в 9 в., когда на Востоке появился Номоканон в редакции патриарха Фотия, а на Западе – сборник Лже-Исидора¹⁴².

Несколько ранее появления Лже-Исидоровой компиляции, в 827 г., аббатом Ансегизом был составлен Сборник капитуляров франкских императоров Карла Великого, Людовика Благочестивого и Лотаря.

Сборник состоит из четырех частей, две первые содержат законы императоров по церковным делам, две последние – по гражданским. Около середины 9 в. майнцкий диакон Бенедикт Левита, возможный составитель «Лже-Исидоровых декреталов», составил три дополнительные книги капитуляров, якобы пропущенных аббатом Ансегизом. В действительности же это – лжекапитуляры, которые содержат в себе разнородный материал, почерпнутый из римского и германского обычного права, из Священного Писания и творений отцов Церкви, из канонических сборников, причем с фальсифицированными дополнениями и изменениями.

Как и на Востоке, на Западе получили распространение сборники правил о покаянии, так называемые пенитенциалы, подобные греческим канонариям. Впервые они появились в Ирландии и Британии. Грек Феодор из Тарса, посланный папой Виталианом в 7 в. к англосаксам и поставленный на Кентерберийскую кафедру, занялся приспособлением

греческих и латинских покаянных правил к особенностям Британии. Из этой его деятельности возникла целая группа англо-саксонских пенитенциалов. С Британских островов пенитенциалы были перенесены во Франкское королевство монахами Колумбаном и Куммеаном, образовав здесь новую группу франкских пенитенциалов.

11. Источники и сборники церковного права Византии 10–15 в.

11.1. Постановления Соборов, патриархов и епископов.

Канонисты началом нового периода в истории церковного права считают время издания Номоканона в редакции патриарха Фотия – 883 г. В эту эпоху, около двух столетий спустя, произошло отделение Римской Церкви от Вселенского Православия. Вселенские Соборы на Востоке уже не созываются. Западные соборы, почитаемые там Вселенскими, не признаются таковыми Православной Церковью. Правовые определения Поместных Соборов, даже если они и получают общецерковное признание, не включаются в основной канонический кодекс Церкви, который рассматривается как уже завершённый, – его составляет Синтагма Фотиева Номоканона.

Константинопольская кафедра оставалась первенствующей на православном Востоке, но разгром Византии крестоносцами (1204), территориальное умаление империи, теснимой турками, неоднократные попытки заключить унию с Римом подрывают ее авторитет в глазах православных негреческой национальности. В этот период появляются Православные Церкви у славянских народов – русских, болгар, сербов, получивших крещение от Византии.

Главным законодательным учреждением Православной Церкви в рассматриваемый период, когда Поместные Соборы созывались нерегулярно и редко, стал Синод экзистенса Константинопольского Патриархата, так называемый домашний собор, участники которого отбирались из архиереев, оказавшихся по разным делам в столице.

Среди важнейших постановлений Константинопольских Синодов – «Томос единения», изданный в 920 г. при патриархе Николае Мистике. Этим постановлением признавался действительным четвертый брак императора Льва Философа и одновременно подтверждался канонический запрет четвертого брака. Название постановления связано с тем, что, благодаря ему восстанавливался мир между церковной и государственной властью, нарушенный незаконным браком императора.

При патриархе Луке (1156–1169) было вынесено несколько постановлений церковно-правового характера: о запрещении священникам заниматься делами, унижающими их достоинство; о том, что для низложения епископа требуется созыв Собора не менее 12 архиереев; об обязанности епископа, принявшего постриг, ждать решения Синода относительно того, может ли он и дальше совершать епископское служение; о воспрещении клиру присваивать себе церковные вещи.

При патриархе Михаиле III (1169–1177) были изданы постановления о том, что мирскими делами не могут заниматься не только священники и диаконы, но и чтецы и вообще все Церковнослужители; а также о том, что без ведома Синода ни один епископ не вправе решать важные дела. При патриархе Феодосии I (1178–1183) было издано постановление, согласно которому монастырскими настоятелями не могут назначаться лица, не имеющие пресвитерского сана. В сентябре 1186 г. при Константинопольском патриархе Василии II в присутствии патриархов Антиохийского и Иерусалимского и 40 митрополитов Синод постановил, что жена готовящегося к епископской хиротонии безусловно обязана поступить в монастырь и принять постриг.

Патриархи и Патриаршие Синоды давали часто ответы на вопросы, с которыми к ним обращались. Ответы эти не были законодательными постановлениями, тем не менее многие из них со временем получали общецерковное признание как правовые нормы.

Так, к патриарху Николаю (1086–1111) с различными вопросами обращались афонские монахи. Общецерковный авторитет получили 11 ответов патриарха Николая и вместе с вопросами были включены впоследствии в Пидалион и Афинскую синтагму. Вошли они и в нашу Кормчую. В Кормчую вошли также ответы митрополита Ираклийского Никиты, жившего в 11 в., и 16 канонических ответов на вопросы архиепископа Константина Кавасилы, приписываемых епископу Китрскому Иоанну, жившему в первой половине 13 в., но принадлежащих на самом деле другому иерарху – архиепископу Охридскому Димитрию Хоматину.

От Димитрия Хоматина дошло до нас около 150 трудов канонического содержания, малая часть которых включена в канонические сборники. Архиепископ Димитрий был ученым с большой эрудицией, великолепным знатоком канонов и гражданских законов.

Весьма важным источником церковного права в поздневизантийскую эпоху оставалось императорское законодательство. Императоры считались «верховными блюстителями церковного порядка». Особую значимость для церковного права получили новеллы Алексия Комнина (1084–1095) о церковном обручении и венчании брака как о неперемennom условии его действительности.

11.2. Толкования канонов. Аристин. Зонара. Вальсамон.

Поскольку новые правила, издаваемые Поместными Соборами, уже не вошли в канонический свод, а в связи с постоянно меняющимися обстоятельствами церковно-политической жизни необходимость в церковном правотворчестве не отпала, особо важное значение приобретают толкования канонов. Даже постановления Соборов этой эпохи приобретают иногда характер толкований древних правил. Толкования канонов и законов греческие юристы называли схолиями, а латинские – глоссами.

Первоначально схолии писали на полях рукописей, содержащих тексты правил; они носили характер замечаний и пояснений, касающихся отдельных слов или мест канона либо всего его текста. Но со временем некоторые из древнейших схолий были приписаны к тексту правил или даже сами становились самостоятельными правилами. Например, 60-е правило Лаодикийского Собора – по происхождению своему не соборное правило, а позднейшая схолия на 59-е правило. Правила 60-го нет в древнейших списках канонов Лаодикийского Собора. Правило 12 св. Григория Неокесарийского – это тоже, по сути дела, позднейшая схолия, составленная из 56-го и 75-го правил св. Василия Великого. Что касается древности схолий, то немецкий католический ученый Гергенрёттер обнаружил следующее: в одной из рукописей Мюнхенской библиотеки находится схолия, принадлежащая патриарху Фотию¹⁴³.

Древними схолиями пользовались в своих толкованиях великие канонисты 12 в. Аристин, Зонара, Вальсамон.

Относительно хронологической последовательности появления их толкований в науке нет единого мнения. Последним, безусловно, появился труд Вальсамона: в толкованиях на Номоканон он прямо называет своих предшественников Зонару и Аристина. Но трудность представляет вопрос о том, кто написал толкования раньше: Зонара или Аристин. До 19 в. преобладало мнение, что труд Зонары предшествовал труду Аристина. Беверегий относит время деятельности Зонары к царствованию Алексея Комнина¹⁴⁴. Архимандрит Иоанн (Соколов) указывает 1120 год как приблизительное время написания Зонарой толкований на Синтагму¹⁴⁵. Предшественником Аристина считал Зонару и профессор Московской духовной академии А. Ф. Лавров, впоследствии архиепископ Виленский Алексей¹⁴⁶. Однако во второй половине 19 в. большинство ученых стало склоняться к тому, что Аристин писал толкования на Синописис раньше

труда Зонары. Этой точки зрения придерживаются Цахариз фон Лингенталь, А. С. Павлов, Н. С. Суворов, М. Е. Красножен¹⁴⁷.

Алексий Аристин, уроженец Эллады, получил юридическое образование и занимал высокую гражданскую должность, когда был вызван в столицу императором Иоанном Комнином. В Константинополе Аристин в диаконском сане занимал высшие государственные должности номофилакса, орфанотрофа и, наконец, церковную должность великого эконома Патриаршей церкви. Скончался он после 1166 г. В деяниях Константинопольского Собора 1166 г. в числе присутствующих на Соборе упоминается великий эконом Алексей.

По поручению императора Иоанна Комнина Аристин составил толкование на канонический Синописис (ок. 1130 г.). Вследствие краткости изложения правил в Синописисе в нем было много неясностей и неточностей. Есть ошибки и в передаче содержания канонов. Но из-за краткости Синописис удобен в употреблении и поэтому получил самое широкое распространение. Данным обстоятельством и объясняется выбор именно этого канонического сборника для комментирования.

В толкованиях на Синописис Аристин пользовался полным текстом правил и вносил в свои комментарии выдержки из них. Пользовался он и древними схолиями на каноны. Изредка он делает ссылки и на гражданские законы по церковным делам. В своих толкованиях Аристин изъясняет буквальный смысл правил, не вдаваясь в казуистические тонкости, указывая при этом, как должны быть понимаемы некоторые неточные и неясные слова и выражения, встречающиеся в Синописисе. Если об одном и том же предмете говорится в разных правилах, Аристин дает на них общее толкование. Лишь изредка он выходит за рамки изъяснения буквального смысла канонов и делает замечания относительно причин, побудивших к изданию некоторых правил, или по поводу употребления тех или иных канонов не как общецерковных правовых норм, а лишь в отдельных Поместных Церквях. Обращает он внимание и на те правила, которые вышли из употребления. В тех случаях, когда текст Синописиса ясен, Аристин делает замечание: «σάφως» (ясно), в Кормчей – «се разумно».

В руках Аристина был список Синописиса, в котором излагалась не вся Синтагма Фотиева Номоканона: недоставало правил Константинопольских Соборов 861 и 879 гг., а из правил святых отцов помещено было лишь три «Канонических послания» святителя Василия Великого. В некоторых списках Аристина приведены, однако, без толкований и изложения те правила, которые не вошли в Синописис. Эти

дополнения были сделаны, вероятно, самим Аристином.

Для истории русского церковного права Синописис с толкованиями Аристина имеет особое значение, потому что именно он составил основу нашей Кормчей.

Другой знаменитый византийский канонист Иоанн Зонара при императорах Алексии и Иоанне занимал должность великого друнгария виллы, то есть начальника дворцовой стражи, первого секретаря империи и вице-председателя Императорского трибунала, председателем которого был сам василевс.

Удрученный горем о смерти жены и детей, наскучив придворными интригами, он принял постриг. Местом, где Иоанн Зонара спасался, был, по одним сведениям, Афон, а по другим – монастырь Святой Гликерии. Здесь он, вдали от суеты, предался литературным трудам. Иоанн Зонара написал толкование на воскресные каноны прп. Иоанна Дамаскина, канон Пресвятой Богородице, слово на крестопоклонение, житие св. Сильвестра, трактат по брачному праву, трактат о произвольном осквернении и два особенно значительных труда: хронику от сотворения мира до 1118 г. и толкования на полную Синтагму Фотиева Номоканона.

Толкования на Синтагму Фотиева Номоканона были составлены, вероятно, в первые годы царствования Мануила Комнина (1142–1181). Перед соборными правилами Зонара поместил краткие исторические справки о Соборах. Зонара изъяснял смысл канонов с трех точек зрения: исторической, догматической и практической. По словам А. С. Павлова, «так как в Синтагме содержался канонический материал, образовавшийся в продолжение многих столетий, то здесь было многое уже непонятно для греков 12 в. или получило на практике совсем другой смысл. Таким образом, толкователю нужно было изъяснить первоначальный, исторический смысл правил и тех или других канонических терминов и указывать обстоятельства, вызвавшие данное правило. Конечная цель толкований Зонары состояла в том, чтобы чрез снесение правил, относящихся к одному и тому же предмету, извлечь из них общее положение как каноническую догму»¹⁴⁸.

Сталкиваясь с мнимыми или действительными противоречиями в правилах, Зонара стремился примирить и согласовать их. При этом он, как отмечал М. Е. Красножен, исходил «из того предположения, что правила, содержащиеся в одном кодексе, основанные на одних и тех же религиозно-нравственных принципах, не могут стоять в противоречии друг другу»¹⁴⁹. В толковании на 14-е апостольское правило Зонара пишет: «Не должно думать, что каноны дают противоречивые определения». По его мнению, в

большинстве случаев мысль о противоречии между канонами возникает у читателя вследствие неточности формулировок.

В случае же действительно неустранимого расхождения в правилах Зонара при решении вопроса о предпочтении нормы одного из несогласующихся канонов на первое место ставит Апостольские правила; правилам Вселенских Соборов он отдает предпочтение перед правилами Поместных, а те, в свою очередь, ставит выше святоотеческих канонов. Кроме того, Зонара исходит из юридического принципа «*lex posterior derogat priori*» («последующий закон отменяет предыдущий»). Он также склонен отдавать предпочтение тому правилу, которое «более человеколюбиво», то есть содержит более мягкую санкцию.

Установив каноническую догму, Зонара входит в разъяснение казусов церковно-канонической практики, сообщает различные исторические подробности. Так, в толковании на 13-е правило святителя Василия Великого – «Убиение на брани отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия. Но, может быть, добро было бы советовать, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года удержались от приобщения токмо Святых Таин» – Зонара приводит случай из истории: «Когда император Никифор Фока стал требовать, чтобы убиваемые на войне причислялись к мученикам и, подобно им, были чтимы и прославляемы, тогдашние архиереи представляли со своей стороны, что такое чествование было бы несправедливо, и, не быв выслушаны, воспользовались наконец словами Василия Великого как правилом, говоря: «Каким образом мы можем причислить к мученикам падших на войне, когда Василий Великий отлучает их на трехлетие от Таинства как имеющих нечистые руки?»».

Иоанн Зонара составил толкования только на Синтагму, а не на первую часть Номоканона, в которой помещены гражданские законы о Церкви. Поэтому им подробно не рассматривается вопрос об отношении канонов к законам. Но общий характер его церковно-правовых воззрений ясен: он, безусловно, ставит каноны выше законов.

В своих суждениях о современной жизни Зонара проявляет редкое бесстрашие. В изъяснении 28-го правила Халкидонского Собора он пишет: «Царская власть перешла в тиранию, а сенат стеснен и потерял свое значение». В толковании на 7-е правило Неокесарийского Собора, воспрещающего пресвитеру пиршествовать на браке двоеженца, Зонара замечает: «Но так на письме, а мы видим и патриарха, и различных митрополитов, пиршествовавших с царем, вступившим во второй брак».

Высокой оценки заслуживает научная щепетильность Зонары. В

выводах он всегда осторожен, и там, где разрешение вопроса из-за недостаточности материала, которым он располагал, превышает его возможности, он откровенно признается в этом.

По характеристике М. Е. Красножена, «язык, которым написаны толкования (толкования Зонары. – В. Ц.), отличается ясностью и простотой, но эта простота не мешает... речи Зонары быть весьма красивой и образной. Иногда Зонара начинает толкование словами, которые служат к нему как бы эпиграфом, любит прибегать к сравнениям и сопоставлениям, пользуется случаем привести общепризнанные истины нравственного характера, заимствуя их иногда у поэтов и мудрецов, и особенно часто ищет доказательства справедливости своих слов в Священном Писании»¹⁵⁰.

Последним по времени, но, вероятно, самым авторитетным канонистом 12 в. был Феодор Вальсамон. Он родился в Константинополе, в столице начал и свое служение Церкви. При императоре Мануиле он уже занимал должности патриаршего номофилакса и хартофилакса. Вальсамон прославился как знаток церковного и светского права; и эта его слава способствовала его возведению на Антиохийский патриарший престол в 1193 г. при императоре Исааке Ангеле. Но Вальсамон не покинул Константинополь, ибо Антиохия была тогда занята крестоносцами.

По рассказу Никиты Хониата, император Исаак Ангел, желая возвести на столичную кафедру Иерусалимского патриарха Досифея, который некогда предсказал Исааку императорскую порфиру, обратился к Феодору Вальсамону со словами, что он хотел бы перевести его с Антиохийской кафедры на Константинопольскую, но, к сожалению, этого не позволяют каноны. А вот если бы он, знаток канонов, смог доказать, что такое перемещение законно, император немедленно распорядился бы о его переводе. Феодор Вальсамон нашел, что вопрос этот можно уладить. Когда же его разъяснения были представлены собору епископов, последовало императорское определение о переводе Иерусалимского патриарха Досифея на столичную кафедру, а Феодор Вальсамон остался Антиохийским патриархом.

Поручение составить толкования на весь «Номоканон в 14 титулах», а не на одну Синтагму Вальсамон получил еще до своего патриаршества от императора Мануила. Главным побуждением к этому труду было несоответствие между законами Юстиниана, вошедшими в Номоканон, и действовавшим тогда в Византии законодательством, основанным на Василиках.

Прямым поводом к этой работе послужил такой случай.

Константинопольский патриарх Михаил без согласия митрополита Амасийского Льва, который в течение целого года не замещал одну епископскую кафедру в своей митрополии, поставил на нее епископа, ссылаясь при этом на 1-ю главу 123-й новеллы Юстиниана, вошедшей в 1-й титул Номоканона. Патриарху возразили: новелла утратила силу, потому что не включена в Василики, а патриарх настаивал, что Номоканон – священная книга и поэтому не может утратить силы. Император и сенат высказались против патриарха.

И вот в толкованиях на Номоканон Вальсамон должен был ответить на вопрос о юридической силе законов, вошедших в Номоканон, но не включенных в Василики. Вальсамон признал их утратившими силу. Поэтому в толкованиях он должен был точно отличать, какой из законов Юстиниана принят в Василики, а какой не принят.

В изъяснении Синтагмы Вальсамон опирался в основном на Зонару. Часто он дословно повторял его толкования. Но, по словам А. С. Павлова, Вальсамон «становится вполне оригинальным в тех случаях, когда нужно было установить отношение церковных канонов к государственным законам и примирять встречающиеся несогласия между теми и другими или разрешить какой-нибудь казуистический вопрос, возникавший в современной церковной практике»¹⁵¹.

Вальсамон исходит в своих комментариях из принципа, согласно которому законы должны уступать канонам, но его аргументация при этом отличается особой деликатностью по отношению к законодательной власти государства. Он ставит каноны выше законов, так как первые имеют двойную санкцию: от церковных Соборов и от самих императоров, а последние – только от императоров, тем самым освобождая себя от необходимости настаивать на приоритете церковной власти самой по себе перед императорской.

В противоположность Зонаре, который всегда опирается на каноны и критикует отступления от них в современной церковной практике, Вальсамон везде пытается доказать, что современная ему церковная практика не противоречит святым канонам. Он безусловно оправдывает все действия императоров в делах церковного управления. Вальсамон также энергично защищает преимущества Константинопольского патриарха в сравнении с другими патриархами (толкования на апост. 31, 7 Всел. 10, 1 Всел. 18), часто прибегая к натяжкам.

Апологетическое отношение Вальсамона к действующему церковному праву Византии упрочило его авторитет. Уже в конце 14 в. патриарх Филофей называл его искуснейшим канонистом, голос которого

решает самые запутанные вопросы. Авторитет этот также основан на поразительной учености Вальсамона, на его превосходной осведомленности в церковном и светском праве, на редком искусстве в согласовании противоречивых правовых норм.

Помимо толкований на «Номоканон в 14 титулах», Феодор Вальсамон составил 66 канонических ответов на вопросы Александрийского патриарха Марка, которые вошли в Афинскую синтагму.

Толкования Аристина, Зонары и Вальсамона, авторизованные высшей церковной властью, слились с каноническим кодексом Православной Церкви. Уже в 13 в. некомментируемые списки Номоканона были признаны устаревшими и стали выходить из употребления.

11.3. Византийское церковное право 14 столетия

В 14 в. было составлено два новых сборника церковного права, получивших широкое распространение.

В 1335 г. афонский иеромонах Матфей Властарь (до пострига он был юристом) составил превосходный словарь по церковному праву: в него вошли как каноны, так и гражданские законы. Он получил название «Алфавитная синтагма». Словарь состоит из 24 отделов – по числу букв греческого алфавита. Под каждой буквой собраны каноны и законы, касающиеся предмета регулирования, название которого начинается с этой буквы. Отдел разделяется на главы; в каждой главе за канонами следуют гражданские законы.

Матфей Властарь часто почти буквально повторяет толкования Зонары и Вальсамона. Поскольку Алфавитная синтагма является практическим руководством, ссылок на этих канонистов в ней нет.

Свой труд автор начал с предисловия, в котором дал исторический обзор своих источников: церковных и светских, в том числе и древнего римского права. В конце Алфавитной синтагмы помещены: сокращенное изложение «Покаянного номоканона» Иоанна Постника, канонические ответы митрополита Ираклийского Никиты, правила святого Никифора, канонические ответы, приписываемые Иоанну, епископу Китрскому, каталог чинов Константинопольской Великой Церкви, роспись архиерейских кафедр Константинопольского Патриархата и список латинских терминов, употреблявшихся без перевода в византийских юридических источниках.

Сам Матфей Властарь говорил, что своим трудом он «сократил и облегчил путь, ведущий к уразумению правил, и отнял предлог к отговорке у тех, которым не хочется заняться их изучением»¹⁵².

Вскоре после своего издания Алфавитная синтагма стала наиболее употребительным руководством по церковному праву. В 14 в. она была переведена в Сербии на славянский язык, а с 15 столетия стала известна и на Руси. Но в славянском переводе Алфавитная синтагма не так удобна для пользования, как в подлиннике: славянские слова, эквивалентные греческим, начинаются с других букв, и потому распределение канонов и законов по отделам в зависимости от предмета не соответствует нашему алфавиту.

Современник Матфея Властаря Константин Арменопул (1320–1382), юрист и канонист, последний из византийских юристов, известных по

имени, был номофилаксом и верховным судьей в Фессалониках. О его жизни более ничего не известно достоверно. Он – автор «Шестокнижия» («Экзавивлос»), руководства по изучению и применению законов империи с изложением самих законов. Шестокнижие состоит, как это видно из его наименования, из шести книг, те, в свою очередь, делятся на титулы (главы), а титулы – на параграфы. В Шестокнижии содержатся положения государственного, гражданского и уголовного права. Около 1345 г. Арменопул добавил к своему Шестокнижию приложение под названием «Краткое изложение Божественных и святых канонов», содержание которого характеризуется его названием. Сборник Арменопула представляет собой последний серьезный опыт кодификации церковного и светского права Византии.

Нормы права, содержащиеся в Шестокнижии, действовали в эпоху турецкого ига в гражданском судопроизводстве для православных подданных султана, которое находилось под контролем патриарха Константинопольского, впоследствии они составили часть гражданского права независимого Греческого государства. Шестокнижие Арменопула вошло также впоследствии в состав источников местного гражданского права Бессарабской губернии Российской империи.

Шестокнижие Арменопула вместе с приложением было уже в 14 столетии переведено в Сербии на славянский язык, но не получило там широкого распространения, сравнимого с переводом Алфавитной синтагмы Матфея Властаря. Некоторые сочинения Арменопула не опубликованы и сохранились в рукописях.

В 14 в. святогорским монахом Арсением был составлен Канонический синопсис, разделенный на 141 главу. В Синопсис включены как каноны, так и гражданские законы, заимствованные из «Сборника из 87 глав» патриарха Иоанна Схоластика.

11.4.«Номоканон при Большом требнике»

Для церковного права России особое значение приобрел появившийся на Афоне сборник, у нас в трансформированном виде названный «Номоканон при Большом требнике». Номоканон, помещенный в конце Большого требника, представляет собой сокращенный и переработанный свод правил, заимствованных главным образом из основного канонического кодекса Православной Церкви. Отсюда и его полное название у нас «Номоканон, сиречь Законоправильник, имея правила, по сокращению, святых апостолов, Великого Василия и Святых Соборов».

Первоначально этот Номоканон представлял собой отдельную книгу, не связанную с Требником; ее назначением было прежде всего служить руководством для духовников.

Точное время составления этого сборника неизвестно, но хронологические пределы его появления устанавливаются вполне определенно: в Номоканоне ссылки даны на Алфавитную синтагму Матфея Властаря, составленную ранее середины 14 в., а первые дошедшие до нас списки Номоканона (хранящиеся в Британском музее и библиотеке Тюбингенского университета) восходят к концу 15 столетия.

Профессор А. С. Павлов в своем исследовании, посвященном этому памятнику церковного права, относит время его появления к первой половине 15 в. Номоканон составлен на Афоне монашествующими духовниками. Высокий авторитет Святой Горы в православном мире способствовал широкому и скорому распространению сборника, хотя на Востоке он никогда не издавался как официальный, санкционированный иерархической властью. В Греческих Церквях этот Номоканон существовавший во многих рукописных редакциях, вышел из практического употребления в начале 19 в., вскоре после первого издания «Екзомологитария» св. Никодима Святогорца (Венеция, 1796), общепринятого в Греческой Церкви руководства для духовников.

Наш «Номоканон при Большом требнике» представляет собой только часть – вторую половину греческого оригинала, первая половина которого имеет литургико-пасторологический характер: она содержит краткое изображение религиознонравственных качеств духовника, чинопоследование исповеди и наставление о способе наложения епитимий. Эта часть греческого подлинника в русских печатных изданиях отделена от Номоканона и помещена в самом Требнике в чинопоследовании исповеди.

По мнению профессора А. С. Павлова, в основу Номоканона лег пенитенциал, усваиваемый патриарху Константинопольскому Иоанну Постнику, с его сокращенными сроками епитимий. «О всем нашем Номоканоне, – отмечал Павлов, – следует сказать, что он есть не более как новая для своего времени хорошо продуманная редакция Постникова Номоканона»¹⁵³.

Однако в Номоканоне ссылки на правила святого Иоанна Постника встречаются весьма редко, причем каждый раз они даны не непосредственно на Иоанна Постника, а на Синтагму Матфея Властаря, в которой помещены правила Иоанна Постника. Сроки епитимий, предусматриваемые «Номоканонем при Большом требнике», почти во всех случаях соответствуют не тем, которые предлагаются у Иоанна Постника, а установленным в правилах, вошедших в основной канонический кодекс Православной Церкви – в Синтагму Фотиева Номоканона.

А. И. Алмазов вполне резонно замечает, что «состав самого Законоправильника при Требнике находится в прямом противоречии с пониманием этого канонического сборника А. С. Павловым не более как особой редакцией пенитенциала Постника»¹⁵⁴. С «Покаянным номоканонем» Иоанна Постника «Номоканон при Большом требнике» связан в основном лишь тематически, епитимийным характером большинства его статей.

Славянский перевод «Номоканона при Большом требнике» появился уже в начале 16 в. К этому столетию относится довольно большое число его южнославянских списков. Язык перевода отличается обильным употреблением сербизмов. По мнению А. С. Павлова, переводчиком был один из монахов сербского монастыря на Афоне – Хиландаря. В эту эпоху упомянутый монастырь являлся центром духовного просвещения южного славянства¹⁵⁵.

С Балкан документ был завезен на Русь. В 1620 г. в типографии Киево-Печерской лавры вышло первое печатное издание Номоканона – Законоправильника с предисловием иеромонаха Памвы Берынды. Памва Берында текст Номоканона дополнил выписками из французского издания Леунклавия «Jus graeco-romanum» («Греко-римское право») 1596 г., которое в православном мире получило название «Арменопула» из-за помещенного в этот свод Арменопулова сокращения канонов.

Книга, изданная Памвой Берындой, быстро разошлась, и в 1624 г. иеромонах Захария Копыстенский предпринял повторное издание Номоканона. Иеромонах Захария очистил язык документа от сербизмов, которые сохранялись в издании Памвы Берынды, отредактировал его и

дополнил новыми пояснениями и статьями, заимствованными из других источников.

Третье киевское издание Номоканона вышло в 1629 г. с предисловием архимандрита Киево-Печерской лавры Петра Могилы, впоследствии митрополита. В издание Захарии Копыстенского были внесены новые дополнения – «пристежения». В 1646 г. издание Петра Могилы было воспроизведено во Львове. Предисловие к нему составлено епископом Львовским Арсением Желиборским.

В 1639 г., при патриархе Иоасафе I, появилось первое московское издание Номоканона. Особенность его в том, что в Москве Номоканон вышел не отдельной книгой, а как приложение к Требнику. Образцом для него послужил Номоканон с предисловием Захарии Копыстенского. В московском издании сделан ряд исправлений киевского оригинала.

В 1651 г., при патриархе Иосифе, вышло второе московское издание Номоканона опять в соединении с Требником. В отличие от Иоасафова издания в нем, как отмечал профессор А. С. Павлов, Номоканон введен в общий состав и общий счет листов Требника, именно составляет 80-ю главу этой книги (на листах 663–747 об.)¹⁵⁶.

В 1658 г., при патриархе Никоне, появилось третье московское издание Номоканона в основательно исправленном виде. Исправления явились результатом сличения книги со всеми предыдущими киевскими изданиями и греческими списками. В никоновской ее редакции изменена первоначальная структура Номоканона. Его первая часть, содержащая чинопоследование исповеди и наставление духовнику, была впервые отделена от второй и включена в самый Требник, заменив там прежнее чинопоследование. Текст Номоканона подвергся значительному сокращению. С тех пор никоновская редакция без изменений воспроизводилась в позднейших досинодальных и синодальных изданиях Большого требника.

С 1687 г. при Малом требнике стало печататься сокращенное издание Законоправильника: «Из Номоканона нужнейших правил изъявление», включающее 117 статей из 226 полного Номоканона.

Впрочем, если полагаться на нумерацию Номоканона, то он должен состоять из 228 статей. Но это число явилось результатом типографских ошибок, которые воспроизводились в последующих его изданиях: за 24-й статьей сразу следует 28-я, а 25, 26-й и 27-й номера статей пропущены, пропущен также и номер 227 (за 226-й статьей следует 228-я), зато 28-я и 194-я повторяются дважды.

По своему происхождению статьи Номоканона, как это видно из его

полного названия, восходят к Правилам святых апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов, главным образом Василия Великого, но также и Григория Нисского (ст. 48, 50), Афанасия Великого (ст. 218) и Тимофея Александрийского (ст. 66, 67, 83, 85, 166, 172, 215, 217, 225). Источником некоторых статей Номоканона являются правила, не вошедшие в основной канонический кодекс Православной Церкви, заимствованные из правил св. Иоанна Постника, Никифора Константинопольского, из Апостольских постановлений (ст. 214), Алфавитной синтагмы Матфея Властаря и книги Арменопула. В «Номоканон при Большом требнике» вошли также статьи, заимствованные из гражданских законов Византийской империи. О происхождении некоторых статей достоверно не известно.

Статьи Номоканона содержат ссылки на источники, и эти ссылки, помещаемые либо в надписании, либо в самом тексте статьи, не всегда точны. Правила воспроизводятся в Номоканоне в сокращении и переложении, в отдельных случаях искажающих смысл источника.

По своему назначению «Номоканон при Большом требнике» преимущественно представляет собой епитимийный сборник – пенитенциал. Лишь около трети его статей не имеют отношения к наложению епитимий и совершению исповеди. Это статьи о храме и богослужении, о Таинстве крещения, о присоединении к Православной Церкви инославных, о совершении Таинства брака, о елеосвящении, о рукоположении, о постах, о погребении и поминовении усопших, правила, регламентирующие монашескую жизнь.

Включение в «Номоканон при Большом требнике» статей разнообразного содержания позволяет ему служить не только достаточно полным руководством по духовничеству, но еще и кратким общим пособием по церковному праву для пастырей, содержащим самые необходимые церковные законы.

12. Греческие источники и сборники церковного права эпохи турецкого ига и нового времени

12.1. Сборники эпохи османского ига

Во второй половине 16 столетия номофилаксом Фиванской митрополии Мануилом Малаксой был составлен Номоканон, включивший в себя 580 глав. Этот сборник широко употреблялся в эпоху турецкого ига.

На рубеже 18–19 вв. появляется новый канонический сборник с толкованиями – «Пидалион» (Кормчая), составленный афонскими монахами святым Никодимом Святогорцем и иеромонахом Агапием. Сборник был составлен в 1793 г. и получил одобрение со стороны Константинопольского патриарха Никона VII и Синода, после чего он был напечатан в Лейпциге в 1800 г. Пидалион затем многократно переиздавался, в частности в Афинах в 1841 г. и в 1886 г. В 1844 г. Пидалион был переведен на румынский язык.

В Пидалион вошли каноны, помещенные в «Номоканоне в 14 титулах», а также правила Карфагенского Собора, состоявшегося при священномученике Киприане, 35 правил святого Иоанна Постника, 37 правил святого Никифора Исповедника и 11 ответов Константинопольского патриарха Николая и некоторые из тех гражданских законов по церковной тематике, которые не противоречат канонам. За подлинным текстом каждого правила в Пидалионе следует его изложение на новогреческом языке и комментарии, основанные на классических толкованиях Аристина, Зонары и Вальсамона. В многочисленных примечаниях обсуждаются трудные вопросы канонического права. Для священнослужителей представляют большой интерес помещенные здесь богослужебные указания и пасторологические советы. В конце Пидалиона помещена «симфония», представляющая собой тематический указатель к канонам. Некоторые канонисты считают Пидалион самым совершенным и авторитетным сводом православного церковного права.

12.2.Сборники 19 в.

В 1852–1859 гг. под редакцией председателя Верховного суда Элладского королевства Г. Ралли и профессора Афинского университета М. Потли в Афинах вышла шеститомная «Синтагма Божественных и святых канонов». В Синтагму, наряду с каноническим корпусом, включая «Номоканон в 14 титулах», Синтагму Матфея Властаря и толкования Аристина, Зонары и Вальсамона, вошли также позднейшие законодательные акты Константинопольской Патриархии от 911 до 1835 г., а также византийских императоров от св. Юстиниана до Андроника (до 1226) и законы о Церкви, изданные в Элладском королевстве. Издание Афинской синтагмы получило одобрение Синода Константинопольской Патриархии и Синодов некоторых других Автокефальных Церквей. Афинская синтагма остается до сих пор самым полным собранием канонов и иных церковных законоположений на греческом языке.

13. Церковно-правовые источники балканских церквей

13.1. Первые славянские переводы византийских Номоканонов.

Славяне получили христианское просвещение в Византии. В первые века христианской истории южных славян их Церкви находились в юрисдикции Константинопольского патриарха.

Святыми Кириллом и Мефодием и их учениками были переведены на славянский язык библейские и богослужебные книги, отдельные творения святых отцов. Переводились и канонические сборники. Первый из византийских канонических сборников, переведенных на славянский язык, – «Номоканон в 50 титулах» Иоанна Схоластика (9 в.). Об этом переводе есть упоминание в Паннонском житии св. Мефодия: «Тогда же и Номоканон рекше закону правилу и отеческих книг преложи»¹⁵⁷. Сохранилась рукопись переводного Номоканона, называемая Устюжской. Эта рукопись русского происхождения, относится к 13 в., но представляет собой список с более древнего манускрипта, выполненного еще в 10 в. в Болгарии. Сам же перевод сделан во второй половине 9 столетия, вероятно, св. Мефодием.

По словам профессора Н. С. Суворова, «переведено ли было вместе и церковное законодательство императора Юстиниана по сборнику из 87 глав, неизвестно, так как в единственном известном теперь науке славянском рукописном сборнике, в котором содержится первоначальный славянский перевод этого Номоканона, имеются лишь некоторые из этих 87 глав, притом в беспорядочной комбинации со статьями Прохирона»¹⁵⁸.

В сборнике помещена также компиляция из Эклоги Льва Исавра и Константина Копронима под названием «Закон судный людем». В некоторых поздних рукописях «Закон судный» именуется «Судебником царя Константина». Этот Номоканон употреблялся в славянских Церквях, в том числе и на Руси, до 13 в.

Одновременно с ним пользовались и славянским переводом «Номоканона в 14 титулах» в первой редакции. По мнению профессора А. С. Павлова, «перевод этого Номоканона и Синтагмы сделан был у нас в России при великом князе Ярославле – «книголюбце», о котором замечено в «Начальной Летописи», что он собрал писцов многих и преложил с греческого языка на русский много книг, необходимых для просвещения Руси»¹⁵⁹.

Однако тщательное изучение языка, которым написана так называемая «Ефремовская Кормчая», дало основание профессору А. И.

Соболевскому датировать ее перевод концом 10 в., а местом появления считать восточную Болгарию¹⁶⁰. Профессор С. В. Троицкий, соглашаясь с Соболевским по поводу географической атрибуции перевода, относит его, однако, к эпохе более ранней. «По новым исследованиям, – отмечает он, – этот Номоканон был переведен в восточной Болгарии в эпоху болгарского царя Симеона (892–927) в конце 9 или в начале 10 в. одним из литературных кружков»¹⁶¹.

13.2. Кормчая книга святого Саввы Сербского.

Исключительно важное значение для права славянских Церквей имела Кормчая книга святого Саввы Сербского. На происхождение этого сборника в науке существуют разные точки зрения. Русские ученые А. С. Павлов, академик Е. Е. Голубинский считали, что святой Савва сам подобрал греческие источники для своего сборника и перевел их на славянский язык¹⁶².

Однако еще в 19 в. хорватский ученый Б. Ягич высказал предположение о том, что Кормчую перевели русские монахи на Афоне, а святой Савва дал уже готовому славянскому переводу сербскую редакцию¹⁶³. С этой точкой зрения согласились русские ученые – М. Н. Сперанский, А. И. Соболевский, А. В. Соловьев и сербские – Ф. Миклошич, А. Белич¹⁶⁴. Другие сербские авторы – епископ Никодим (Милаш), Ч. Митрович – считают, что святой Савва только возглавил работу по составлению и переводу Кормчей, но сам в ней не участвовал¹⁶⁵.

Профессор С. В. Троицкий, однако, склоняется к мысли об авторстве святого Саввы. Наличие в тексте Кормчей слов русского происхождения он объясняет тем, что из-за недостатка в сербском народном языке многих церковных и юридических терминов сербский переводчик святой Савва должен был использовать слова, которые он нашел в русских церковных книгах на Афоне¹⁶⁶.

В Рашском списке Кормчей и в некоторых других древних списках есть приписка: «Изыде же на свет нашего языка Божественное се писание потшанием и любовию многою желанием из млада освещеннаго благочестиваго и преосвященнаго и пръвага архиепспа всее сръбские земле кир Саввы»¹⁶⁷.

По мнению современного исследователя Кормчей Я. Н. Шапова, «степень участия в создании Кормчей первого архиепископа Сербии Саввы, создателя ее автокефальной организации, ставшего ее главой в 1219 г., не ясна. Несомненна его решающая роль в признании нового сборника официальным кодексом права Церкви и распространении его в стране. Очень вероятна его роль как составителя этой Кормчей, но только из материала, отстоящего от времени его работы примерно на 50 лет и, следовательно, переведенного заранее. Вопросы о переводе самим Саввой отдельных частей Кормчей, о характере и составе существовавшего до 13 в. «Номоканона с толкованиями до специальных лингвистических и исторических исследований остаются открытыми»¹⁶⁸.

Местом составления Кормчей является, вероятно, Хиландарский монастырь на Афоне. Работа над составлением этого сборника была продолжена святым в монастыре Филокалии, близ Солуни.

Основу Кормчей составил Синописис Стефана Ефесского, истолкованный и дополненный Аристином. Однако в некоторых местах, где толкования Аристина не удовлетворяли составителя, он заменял их толкованиями Зонары. Синописис с толкованиями Аристина, в котором правила приводились в кратком изложении, св. Савва выбрал ради удобства пользования своей Кормчей. Ведь этот сборник был предназначен для того, чтобы соединить в себе все необходимые в церковной практике правила и законы, и, если бы в нем помещены были полные тексты канонов, он оказался бы слишком громоздок.

В свою Кормчую святой Савва включил также перевод разнородного церковно-правового материала. Из Фотиева Номоканона он заимствовал оба предисловия и систематический указатель канонов. В Кормчую включены византийский сборник императорских законов о Церкви Иоанна Схоластика в 87 главах, Прохирон, новеллы императора Алексия Комнина о браке.

Один из важнейших законодательных сборников Византии, вошедший в Кормчую, – Эклога законов Льва Исавра и Константина Копронима, изданная в 741 г. В этой книге собраны важнейшие законоположения из Корпуса Юстиниана. Помимо римско-византийского права, в Эклоге отражено и обычное право варварских народов, в том числе и славян. Поэтому сборник широко применялся у славянских народов, особенно у болгар, и был уже ранее переведен на славянский язык. В оригинале Эклога состояла из 18 глав. В Кормчую она вошла в переработке, в 16 главах, под названием «Леона Царя Премудрого и Константина Верного Царя главизны о совещании обручения и о брацах и о иных различных винах». В Кормчей помещен и так называемый «Закон судный людям Царя Константина Великого». Это апокрифическое сочинение представляет собой переработанный до неузнаваемости отрывок Эклоги.

Прохирон, также вошедший в Кормчую книгу под названием «Закон градский», представляет собой сокращенный сборник римского и византийского права, изданный между 870 и 879 гг. императором Василием Македонянином и его сыновьями Константином и Львом. Прохирон разделен на 40 глав.

В 12 в. в Византии и в гражданском и в церковном праве преобладающее значение получил сборник законов императора Василия Македонянина под названием «Василики». Юридическая сила

признавалась с тех пор лишь за теми законами из Корпуса Юстиниана, которые вошли в Василики. Вальсамон произвел пересмотр законов, внесенных в Номоканон; при этом критерием их важности он считал следующее обстоятельство: внесены ли они в Василики. Но поскольку ни Василики, ни толкования Вальсамона не были в то время переведены на славянский язык и в Кормчую книгу не вошли, византийская правовая реформа не отразилась на церковном праве славянских народов.

Давая оценку Кормчей книги святого Саввы, С. В. Троицкий писал: «Когда святой Савва, архиепископ Сербский, в начале 13 в. редактировал свой церковно-гражданский законник для Сербской Церкви и государства, он производил строгий выбор между византийскими источниками канонов и законов о Церкви. Как строго православный и хороший канонист, он отбросил все источники теории цезарепапизма, так как эта теория не отвечала ни догматическому, ни каноническому учению о епископате как о единственном носителе церковной власти, ни политическим условиям Сербии, где царской власти в то время еще не существовало... Святой Савва, в отличие от Болгарской и Русской Церквей, не включил в свой Номоканон ни один труд из канонических византийских источников, которые признавали унитарную идеологию цезарепапизма или теорию восточного папизма, и решительно встал на почву диархической теории симфонии... Хотя Эклога больше отвечала юридической и экономической жизни славянских народов, однако по причине цезарепапистического характера ее предисловия и своего происхождения от царей-иконоборцев она не вошла в состав сербского Номоканона. Между тем она еще с 9 в. действовала в Болгарии, сначала в своем греческом оригинале, а затем в болгарском переводе... Действовала она и на Руси»¹⁶⁹.

В Сербии Кормчая святого Саввы сразу после ее составления была разослана по епархиям как «Законник святых отец» и служила главным источником не только церковного, но и государственного права, так что позднейший Законник короля Стефана и Синтагма Властаря в сербском переводе считались лишь дополнениями к основному кодексу – Кормчей святого Саввы.

В 1221 г. Кормчая была послана в Болгарию, где также получила официальное признание.

13.3.Рукописная Кормчая книга на Руси.

В Болгарию к полунезависимому деспоту (князю) Иакову Святославу (русского происхождения, вероятно, родом из Галиции) обратился Киевский митрополит Кирилл с просьбой прислать ему на Русь Кормчую святого Саввы. В 1262 г. деспот Иаков Святослав выслал на Русь список Кормчей, сопроводив его посланием к митрополиту. Эту книгу Иаков Святослав назвал «Зонарой», хотя на самом деле почти все толкования на каноны, помещенные в Кормчей, принадлежат не Зонаре, а Аристину. Южные славяне назвали сборник именем, которое у них вслед за греками сделалось нарицательным для всякого толкователя канонов.

Кормчая была зачитана на Соборе, созванном митрополитом Кириллом во Владимире-на-Клязьме в 1272 г., и получила одобрение. Впоследствии она многократно переписывалась. Образовалось две фамилии списков Кормчей книги: рязанская и софийская.

Тексты рязанской фамилии ближе к той рукописи, которая была прислана из Болгарии при митрополите Кирилле. Список с этой рукописи преемник Кирилла митрополит Максим послал в Рязань по просьбе Рязанского епископа Иосифа. В 1284 г. он был переписан здесь и положен на хранение в кафедральном соборе «на уведение разуму и на послушание верным и слушающим»¹⁷⁰. Этот список сохранился. От него и пошла так называемая рязанская фамилия рукописей Кормчей.

Софийская фамилия берет начало от Кормчей, написанной для Новгородского архиепископа Климента одновременно с рязанским списком и положенной на хранение в Святой Софии на «почитание священником и на послушание христианам»¹⁷¹. Этот софийский список тоже сохранился. Софийская фамилия списков Кормчей заметно отличается от сербского списка святого Саввы. В основу софийской фамилии положена не Кормчая святого Саввы, а первый славянский перевод «Номоканона в 14 титулах», выполненный в Восточной Болгарии на рубеже 9–10 вв., который, правда, испытал на себе влияние сербской Кормчей. Это нашло свое выражение в том, что в софийский список внесены были толкования на правила, которых не было в первоначальном славянском Номоканоне патриарха Фотия, и добавлены правила Соборов 861 и 879 гг., а также некоторые другие статьи, не известные прежнему Номоканону.

Главные различия между этими двумя распространенными на Руси фамилиями списков Кормчей состоят в следующем: во-первых, в списках

рязанской фамилии правила даны в сокращении, а в рукописях софийской фамилии приводится их полный текст, во-вторых, в сборники софийской фамилии включались статьи русского происхождения, которых нет в списках рязанской фамилии.

13.4. Печатная Кормчая.

В 1649 г. в Москве при царе Алексее и патриархе Иосифе было предпринято первое печатное издание Кормчей книги. В основу этого издания легла рязанская редакция, близкая к сербскому переводу святого Саввы. Печатание Кормчей закончилось в 1650 г.

Патриарх Никон подверг только что изданную Кормчую ревизии. Им было исправлено 50 страниц книги; в свою очередь, в новую никоновскую редакцию были внесены существенные дополнения. В 1653 г. экземпляры печатной Кормчей были разосланы по епархиям, монастырям, приходам. Высланы они были и на Балканы – в Болгарию и Сербию.

Печатная Кормчая в первой, Иосифовой, редакции была переиздана в Варшаве старообрядцами в 1786 г., а через 100 лет, в 1888 г., ее перепечатали в Московской единоверческой типографии. Очередное издание Иосифовой редакции печатной Кормчей вышло в Москве в 1913 г. Последний опыт переиздания Кормчей в Иосифовой редакции предпринят в 1997 г. в Санкт-Петербурге.

В 1787 г. Святейший Синод переиздал никоновскую редакцию Кормчей с некоторыми изменениями, включая перестановку глав. Эта книга была переиздана также в 1804, 1810, 1816, 1827 и 1834 гг.; после 1834 г. прекратился выпуск очередных переизданий в связи с выходом «Книги правил».

Введением в печатную Кормчую в никоновской редакции послужило несколько исторических сказаний: об установлении автокефалии Русской, Болгарской и Сербской Церквей, о Крещении Руси и поставлении в ней патриархов, о поставлении на царство Михаила Федоровича Романова и на патриаршество его отца Филарета, сказание о 7 Вселенских Соборах, сказание о 16 Соборах (Вселенских и Поместных), правила которых вошли в Кормчую.

Затем следует Номоканон патриарха Фотия с двумя предисловиями; в него включены только титулы (границы) с указанием канонов. Гражданские законы, помещенные в греческом Номоканоне под этими титулами, перенесены в 44-ю главу Кормчей.

Первая часть Кормчей состоит из 41-й главы. Главы 1–37 содержат канонический Синописис с толкованиями Аристина, а в некоторых местах – толкованиями Зонары и еще одного неизвестного толкователя. Главы 38–41 составляют дополнения к Синописису.

С 42-й главы начинается вторая часть печатного издания Кормчей,

которая содержит в основном законы византийских императоров: сборник из 87 титулов Иоанна Схоластика (гл. 42); три новеллы императора Алексия Комнина о церковном обручении и венчании браков (гл. 43); гражданские законы из Номоканона патриарха Фотия (гл. 44); извлечения из законов Моисея о наказаниях за преступления (гл. 45); «Закон судный людям» – болгарскую компиляцию, в основу которой легла Эклога (гл. 46); полемическое сочинение против латинян Никиты Стифата (11 в.) и другое полемическое сочинение неизвестного автора, направленное против латинян (гл. 47–48); «Градский закон» – полный перевод Прохирона (гл. 49); Эклогу Льва и Константина с сокращениями (гл. 50); статью «О браках» (гл. 51); византийские статьи на тему о незаконных браках (гл. 52); «Томос единения» 920 г. (гл. 53); канонические ответы патриарха Николая Грамматика (гл. 54); канонические ответы Никиты, митрополита Ираклийского, относящиеся к концу 11 в. (гл. 55); правило святого Мефодия, Константинопольского патриарха (9 в.), о принятии в Церковь отпадших от Православия (гл. 56); «правило иереом, иже не облачаются во вся священнй ризы...» (гл. 57); извлечения из правил патриарха Константинопольского святого Никифора Исповедника (гл. 58); отрывки из канонических ответов, надписанных именем Иоанна, епископа Китрского, а на деле принадлежащих архиепископу Димитрию Хоматину (гл. 59); «Архиерейское поучение новопоставленному священнику» – единственную статью русского происхождения (гл. 60); канонические ответы патриарха Александрийского Тимофея, дополнительные к его ответам, помещенным в 32-ю главу Кормчей (гл. 61); правила Василия Великого о монастырях и монахах (гл. 62–65); статью «О священнх одеждах и особах» (гл. 66–69); трактат Тимофея, Константинопольского пресвитера 6 в., о приеме в Церковь еретиков (гл. 70); выписки из Пандект греческого монаха Никона Черногорца, жившего в 12 в., о важности церковных правил (гл. 71).

В конце Кормчей книги, вне глав, по указанию патриарха Никона помещены три статьи: «Известие» – о названии и издании этого сборника, подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру и «Сказание» об отделении Римской Церкви от Восточной.

Значение Кормчей книги в действующем русском церковном праве уменьшилось после издания «Духовного регламента» и последующих актов российской государственной власти, регулирующих церковную жизнь. Эти акты постепенно заменяли византийские императорские законы, содержащиеся в Кормчей. В 18 – первой половине 19 в. значение Кормчей для русского церковного права обусловлено было тем, что в ней

помещены каноны, за которыми в Церкви всегда признается первостепенный авторитет. Однако, в Кормчей каноны приведены в сокращенном виде (по Синописису); перевод их на славянский язык во многих местах неточен и даже маловразумителен.

Поэтому в 1839 г. взамен Кормчей книги было предпринято издание Книги правил, где наряду с греческим текстом параллельно давался перевод канонов на церковно-славянский язык, приближенный к русскому языку. В дальнейшем, при переиздании Книги правил, в нее вошел только перевод (без текста оригинала). Главное достоинство Книги правил состояло в том, что, во-первых, в ней каноны воспроизводились полностью, во-вторых, в книгу вошел лишь основной канонический корпус. Правила были здесь отделены от разнородного правового материала, либо меньшей авторитетности, либо вовсе утратившего силу, которым была перегружена Кормчая.

Тем не менее Кормчая книга после издания Книги правил не отошла в историю церковного права, она осталась частью действующего в Церкви права. Поскольку некоторые из законов византийских императоров вошли через Кормчую книгу в русское право и сохранили силу не в результате зависимости Руси от издавшей их государственной власти, а по причине собственно церковных нужд и благодаря церковной традиции, то, по меньшей мере, относительную важность следует признавать даже за государственными законами византийского происхождения, включенными в Кормчую, в частности по такой тематике, как церковное брачное право, которое сравнительно мало регламентировано канонами, а регулируется главным образом на основании постановлений Константинопольских патриархов, а также византийских императоров.

13.5.Средневековые источники Румынской Церкви

В Румынских княжествах первыми законодательными сборниками и по церковному, и по гражданскому праву были греческие и славянские книги. В 15 в. при правителе Молдовы святом Стефане Великом Алфавитная синтагма Матфея Властаря в славянском переводе вводится в качестве официального сборника. Синтагма в двух редакциях, полной и сокращенной, широко употреблялась в Валахии и Молдове до середины 17 в.

Первый канонический сборник на румынском языке вышел в 1632 г. Он составлен Евстафием из Молдовы. Это был перевод Номоканона Мануила Малаксы. В 1640 г. в монастыре Говоре издается еще один канонический сборник «Pravila mica» («Малый номоканон»), предназначенный для духовников. Сборник содержит 159 глав. Перевод его со славянского языка был выполнен Михаилом Моксалием.

В 1652 г. по благословению Угровлахийского митрополита Стефана в Терговицах печатается канонический сборник, переведенный с греческого языка монахом Даниилом при помощи Игнатия Петрици и Пантелеймона Лигарида. Этот сборник получил название «Indreptarea legii» («Законоправильник»).

Сборник включает в себя предисловие и два отдела. Первый отдел, в 417 главах, в свою очередь, составлен из двух сборников: Номоканона Мануила Малаксы и «Императорских законов» («Pravila imperatesci») Василия Лупула, компиляции, впервые изданной в 1646 г. в Молдове и содержащей византийские законы по светскому праву в румынском переводе. Во второй отдел – «Индрептареа» – вошел в сокращенном виде канонический Синописис с толкованиями Аристина. За Синописисом следует статья, озаглавленная «Теология», состоящая из 54 вопросов и ответов Анастасия Синаита (7 в.).

Сборник Индрептареа, изданный по благословению церковной власти, стал официальным каноническим сборником Румынской Православной Церкви.

14. Источники права русской православной церкви до учреждения святейшего синода

14.1. Источники византийского происхождения.

До середины 15 в. Русская Православная Церковь была одной из митрополий Константинопольского Патриархата. Она руководствовалась теми же Номоканоны, что и Константинопольская Церковь. Для нее обязательными были все постановления Соборов, патриархов и Синодов кириархальной Церкви.

Самыми авторитетными источниками древнерусского церковного права в этот период являлись грамоты Вселенских патриархов по делам Русской Церкви, составленные в виде посланий русским митрополитам, епископам, князьям.

Некоторые из этих грамот дошли до нас. Среди них: 1) грамота патриарха Луки Хрисоверга к Суздальскому князю Андрею Боголюбскому с отказом в его просьбе об учреждении во Владимире-на-Клязьме отдельной митрополии, независимой от Киевской кафедры (1160); 2) грамота патриарха Германа Киевскому митрополиту Кириллу, запрещающая хиротонию холопов, а также настаивающая на невмешательстве князей и бояр в дела церковного суда и на неприкосновенности церковного имущества (13 в.); 3) соборные ответы патриарха Иоанна Векка на вопросы Сарайского епископа Досифея (1276); 4) грамота патриарха Нифонта Тверскому князю Михаилу Ярославичу по поводу его жалобы на святителя Петра (начало 14 в.); 5) грамота патриарха Нила, посланная в Псков по поводу ереси стригольников; в этой грамоте оправдывается взимание пошлины со ставленников (1382); 6) грамота патриарха Антония великому князю Московскому Василию Дмитриевичу с укоризной за неуважение к византийскому императору (конец 14 в.). В грамоте предписывается возносить имя императора за богослужением во всех храмах Русской Церкви. Грамота патриарха Германа и соборные ответы патриарха Векка входили в состав русских Кормчих.

14.2. Русские источники церковного права соборного и иерархического происхождения (до середины 15 в.).

Как автономная митрополия Константинопольского Патриархата Русская Церковь осуществляла свою суверенную законодательную деятельность в пределах этой автономии.

Местными органами церковного правотворчества в первую очередь были Соборы. Из соборных актов периода зависимости Русской Церкви от Константинопольской Патриархии до нас дошли лишь постановления Владимирского Собора 1274 г., на котором была принята Кормчая книга святого Саввы. Постановления Собора сохранились под названием «Правила Кирилла, митрополита Русского», ибо они изданы в виде окружного послания митрополита. По распоряжению митрополита Кирилла постановления Владимирского Собора были внесены в Кормчую книгу.

Собор принял ряд мер, направленных на восстановление церковной дисциплины, расшатанной монголо-татарскими ордами. Владимирский Собор запретил брать со ставленников пошлину, превышающую 7 гривен, запретил рукоположение лиц, не достигших канонического возраста, и холопов. Он осудил духовенство за отступления от церковного Устава при совершении Евхаристии и крещения, осудил пьянство, языческие обряды и зрелища, бесчинные игры в канун праздников, народные бои, не обходившиеся без смертоубийства, осудил обычай водить невест к воде, запретил изображать кресты на земле и на льду.

Кроме соборных постановлений к памятникам церковного законодательства Древней Руси принадлежат также канонические послания и ответы митрополитов и епархиальных архиереев. Древнейшие из них вошли в рукописные Кормчие софийской фамилии.

Особенно важны «Канонические ответы» митрополита Иоанна (1080–1089) на вопросы черноризца Иакова. В подлиннике эти ответы составлены на греческом языке, но переведены на русский язык – вероятно, самим Иаковом. В «Ответях» говорится об обязательности епископа посещать соборы, об открытии епархий исключительно с соизволения собора и митрополита, об обязательности венчания не только для князей и бояр, но и для простолюдинов, о запрещении венчания третьего брака, брака в 6-й степени двоюродного свойства и брака княжон с латинянами.

До нас дошли «Канонические ответы» Новгородского епископа

Нифонта (первая половина 12 в.) на вопросы местных священников Кирика, Саввы и Илии. Эти вопросы и ответы касаются Таинств крещения, покаяния и Евхаристии, погребения, постов, поклонов во время богослужения. В 61-м ответе запрещается менять одного духовника на другого без благословения первого духовника. Встречаются тут и курьезные вопросы. Например, Кирик вопрошает, можно ли бить яйцом в зубы до обеда, а Савва – может ли служить священник, если в его одежду шит женский платок. Ответ Нифонта: может, разве женщина погана?

Сохранились грамоты и послания канонического содержания митрополитов Максима, свт. Петра, Алексия, Киприана, Фотия. Митрополиты Киприан и Фотий в своих посланиях воспрещают быть при крещении двум восприемникам. Святитель Петр запрещает вдовым священникам священнослужение, если они не примут пострига.

До нас дошли и анонимные церковно-правовые памятники, и среди них сочиненное на Руси апокрифическое «Правило святых отец 165 Пятого Собора о обидящих церкви Божии и священные власти их». В этом подложном правиле подвергаются резкой критике лица, посягающие на неприкосновенность церквей и церковного достояния.

Сохранилась также «Заповедь святых отец ко исповедающим сынов и дочерей», иначе называемая «Уставом белеческим». Это свод правил о покаянии и епитимиях, переведенных с греческого и латинского языков. «Заповедь» приписывается митрополиту Георгию, которого летописи упоминают под 1072 и 1073 гг.

14.3. Источники церковного права государственного происхождения.

Своеобразие отечественной истории в период зависимости Русской Церкви от Константинопольского патриарха выразилось в том, что действовавшие на Руси церковно-правовые документы государственного происхождения в эту эпоху издавались разными инстанциями: местной великокняжеской и удельной княжеской властью, византийскими императорами и золотоордынскими ханами.

Законодательство русских князей, естественно, составляет большую часть церковно-правового материала. Так называемые княжеские уставы, в отличие от законов византийских императоров, практически не затрагивают внутрицерковную жизнь, а касаются лишь взаимоотношений между Церковью и государством: чаще всего в них перечисляются предоставляемые Церкви льготы.

Важнейший памятник отечественного права – «Устав святого Владимира». Он сохранился в нескольких редакциях. По своему содержанию Устав включает в себе пожалование десятины в пользу

Церкви, в нем определены также круг лиц и перечень дел, подсудных святительскому суду. Эти разные темы присутствуют в одном документе, потому что их связывает забота князя о содержании митрополии: суды предполагают взимание судебных пошлин.

Согласно Уставу, к ведению церковного суда отнесены бракоразводные дела («роспуст»), так называемое смилное заставание, которое одни ученые понимают, как преступную любовную связь, другие, в частности А. С. Павлов, – как тяжбу о неустойках, связанных с приданым¹⁷². К ведению святительского суда отнесено также рассмотрение следующих дел: «пошибание» (изнасилование) и умычка, браки между близкими родственниками, разные виды волшебства (ведьство, зелейничество, потвори, чародеяния, волхвования, зубоежа, еретичество), татьба, гробокопательство, идолопоклонство, осквернение храмов, избиение сыном отца или матери дочерью, неприличное защищение женою своего мужа в драке, противоестественные пороки, убийство матерью незаконно прижитого младенца.

К кругу лиц, подсудных церковной власти, в Уставе святого Владимира отнесены «игумен, поп, дьякон, дети их, попадья и кто в клиросе, игумения, чернец, черница, проскурница, паломник (или «псаломник». – В. Ц.), лечец (лекарь), прощенник и задушный человек (вольноотпущенники), сторонник (странник, богомолец), слепец, хромец, монастыреве, гостиницы, странноприимницы»¹⁷³. Устав также предоставляет в заведование Церкви торговые места и весы.

В древности никто не сомневался в происхождении этого Устава от равноапостольного просветителя Руси. Но историк Н. М. Карамзин, ввиду некоторых хронологических несообразностей Устава (святой Владимир, по Уставу, – современник Константинопольского патриарха Фотия), первым стал отрицать его подлинность¹⁷⁴. В конце 19 в. к его точке зрения присоединился академик Е. Е. Голубинский¹⁷⁵. Подложным считал «Устав святого Владимира» и Н. С. Суворов. Время его составления он относил к концу 14 в., считая, что к подлогу был прикосновенен митрополит Киприан¹⁷⁶. Однако в свое время Н. М. Карамзину возражал митрополит Евгений (Болховитинов), настаивая на подлинности Устава¹⁷⁷. Оспаривали позицию Карамзина также митрополит Макарий (Булгаков)¹⁷⁸ и В. А. Неволин¹⁷⁹.

Профессор А. С. Павлов высказал компромиссную точку зрения на происхождение «Устава святого Владимира». Он писал: «Письменные памятники древности могут быть подлинными в материальном отношении и неподлинными в формальном. То есть они могут содержать в себе

юридические нормы, действительно принадлежащие тем законодательным авторитетам, которым приписывает их данный памятник, но самое письменное изложение этих норм может быть делом другой руки, современной и позднейшей». И далее об Уставе: «Памятник этот, несомненно, составился из частных и, по всей вероятности, одновременных записей о подлинных распоряжениях святого Владимира по делам Церкви. Некоторые из этих записей, именно те, в которых исчисляются суды и люди церковные, надобно думать, сделаны были еще при самом Владимире или вскоре после него. Это доказывается их языком»¹⁸⁰.

В 1926 г. С. В. Юшков, изучая научное издание текстов Устава, предпринятое профессором В. Н. Бенешевичем в 1915 г., пришел к выводу, получившему общее признание в современной науке: «В основе Устава... лежит грамота о выделении десятины церкви Богородицы в 995–996 гг., которая была переработана в первый Устав в начале 11 в. (до 1011) в связи с учреждением епископских кафедр, распространением на них церковной десятины и установлением церковной юрисдикции. Устав продолжал складываться и развиваться в 11–12 вв. вместе с укреплением и расширением церковной организации. В него были внесены перечни церковных судов и церковных людей. Архетипический текст, лежащий в основе существующих редакций, сложился в середине или второй половине 12 в.»¹⁸¹.

Влияние Устава на русское право огромно – по существу дела, вплоть до эпохи Петра I судебная власть Церкви по тяжбым и уголовным делам сохранялась в целом в тех пределах, которые очерчены были Уставом святого Крестителя Руси.

До нас дошел также Устав князя Ярослава Мудрого. Суждения ученых о его происхождении высказывались по аналогии с суждениями о происхождении «Устава святого Владимира».

По мнению А. С. Павлова, «Устав Ярослава образовался путем частной кодификации норм церковного права, вызванных историческою, то есть жизненною необходимостью перенести в сферу церковного суда ту же самую систему вир (денежных штрафов. – В. Ц.) и продаж, какая принята в «Русской правде». В этом смысле мы вполне разделяем отзыв Неволлина об Уставе Ярослава, что «основа его могла быть древняя, принадлежащая времени введения христианства в России, ярославовская... но говорить о подлинности этого Устава в собственном смысле, то есть о принадлежности его как письменного памятника самому Ярославу, можно еще менее, чем о подлинности такого же Устава, приписываемого

святому Владимиру»¹⁸².

Между тем Устав князя Ярослава интенсивно изучался в 20 в. С. В. Юшков пришел к выводу, что архетипический текст Устава принадлежит 12 в.¹⁸³ Историк А. А. Зимин, продолжая гиперкритическую тенденцию русской науки 19 столетия, от носил составление текста Устава к рубежу 14–15 вв., полагая местом его происхождения канцелярию святителя Киприана¹⁸⁴.

Наиболее убедительна точка зрения, к которой пришел современный ученый Я. Н. Щапов. Он считает, что архетипический текст Устава относится к 11 в. и что упоминание в нем о составлении его князем Ярославом по согласованию с митрополитом Иларионом вполне достоверно. Пространная редакция Устава князя Ярослава появилась раньше краткой, на рубеже 12–13 вв., а краткая восходит к середине 14 столетия, хотя она точнее воспроизводит его первоначальный текст¹⁸⁵. Концепцию Я. Н. Щапова разделяет и современный американский ученый Д. Кайзер, крупный специалист по средневековому русскому праву¹⁸⁶.

В Уставе князя Ярослава определен не только круг дел, связанных с совершением церковных преступлений и подведомственных святительскому суду, но и предусмотрены наказания для виновных, причем весьма необычные для церковносудебной практики, – денежные штрафы. Например, «аще жена будет чародеица, паузница, или волхва, или зелейница, и муж, доличив, казнит ю (накажет), а не лишится (то есть она не перестанет заниматься волшебством. – В. Ц.), митрополиту 6 гривен»¹⁸⁷.

Уставы святого Владимира и князя Ярослава включались в русские рукописные Кормчий.

Церковно-уставные грамоты издавались и удельными князьями. Сохранилось несколько таких грамот 12 в.: одни в подлинном виде, другие – измененные и дополненные.

Подлинной является Уставная грамота Новгородского князя Святослава Ольговича о замене десятины определенным годовым жалованьем от князя (1137). В этой грамоте есть свидетельство древности десятины на Руси: «Устав бывший прежде нас в Руси от прадед и от дед наших, имати пискупом десятину от даней и от вир, и продаж, что входит в князь двор всего»¹⁸⁸.

В грамоте Новгородского князя Владимира Мстиславича, выданной церкви Св. Иоанна Предтечи на Петрятине дворище, построенной в 1127 г., излагается устав торгового товарищества «купечества Ивановского», для которого эта церковь стала приходской. Доход церкви должен был

складываться отчасти и из средств, поступающих в виде платы за пользование хранившимися в притворе храма мерами и весами. Тому же князю усвоится и Устав о церковных судах, данный Софийскому собору. Это, в сущности, переделанный вариант «Устава святого Владимира». Обе грамоты князя Владимира Мстиславича сохранились, но с большими искажениями текста.

Другой подлинный памятник – «Уставная грамота» Смоленского князя Ростислава Мстиславича новоучрежденной Смоленской епископии (1150). В ней определяются средства содержания епископии: десятина от княжеских даней, пошлина с церковных судов и доходы с земельных владений.

До нас дошли, конечно, лишь немногие из церковных уставов и грамот, изданных князьями в домонгольский период. О существовании других документов подобного рода есть летописные свидетельства. Например, в летописи 1158 г. говорится о том, что Суздальский князь Андрей Боголюбский дал построенной им соборной церкви Успения Богородицы во Владимире «многие имения и слободы и села лучшие с данями и десятину во всем и в стадах своих и торг десятый во всем княжестве»¹⁸⁹. Несомненно, это пожалование было сделано не в форме устного распоряжения, а посредством издания грамоты.

В эпоху монгольского ига княжескую десятину заменили пожалования недвижимостей, льготных и тарханных грамот, которыми церковные земли освобождались от налогов, а также «несудимыми» грамотами, освобождавшими княжеские монастыри от подсудности по гражданским делам епархиальному епископу.

До нас дошла грамота великого Московского князя Василия Дмитриевича святителю Киприану, в которой устанавливаются права митрополита в отношении населения, живущего в вотчинах митрополичьей кафедры.

Одним из своеобразных материальных источников государственного церковного права на Руси в период зависимости нашей Церкви от Константинопольского патриарха были законы византийских императоров. Согласно византийским правовым воззрениям, власть императоров распространялась на все православные народы во вселенной. Правда, притязания эти мало соответствовали действительности. Но Константинопольские патриархи в посланиях русским митрополитам или князьям указывали, что свои распоряжения они делают с согласия императоров.

Иногда и сами русские князья обращались по поводу церковных дел в

Константинополь не только к патриархам, но и к императорам. Например, когда уже решался вопрос об автокефалии Русской Церкви, великий князь Василий Васильевич Темный писал последнему византийскому императору Константину Палеологу о поставлении митрополита Ионы русскими епископами. Это послание, составленное в весьма почтительном тоне, не было отправлено в Константинополь.

Сохранились и некоторые грамоты византийских императоров по русским церковным делам – например, 4 грамоты Иоанна Кантакузена о разграничении пределов Киевской и новообразованной Галицкой митрополий (1347). Но участие императоров в церковной жизни Руси было весьма ограничено и в силу ее политической независимости от Константинополя, и ввиду географической удаленности Русской земли.

Гораздо ощутимее была зависимость нашей Церкви от поработившей Русь Золотой Орды. Монгольские ханы давали русским митрополитам так называемые ярлыки. Сохранилось 7 ярлыков (13 и 14 вв.), но издано их было больше. Каждый митрополит при поставлении должен был просить хана о подтверждении прежнего или выдаче нового ярлыка. Характерно, что ярлыки не только подтверждали привилегии митрополитов, епископов и духовенства, которые существовали до завоевания Руси, но и расширяли их по сравнению с прежними. Как отмечал А. С. Павлов, «ханы ограждали неприкосновенность веры, богослужения, законов, судов и имущество Церкви, освобождали все духовенство от всякого рода податей и повинностей и предоставляли духовным властям право судить своих людей во всех делах гражданских и уголовных – даже в разбое и душегубстве»¹⁹⁰.

14.4. Источники русского церковного права от середины 15 в. до учреждения патриаршества.

С середины 15 столетия начинается период автокефального бытия Русской Церкви, и одновременно наша Церковь разделяется на две митрополии, одна из которых, с центром в Киеве, остается частью Константинопольского Патриархата.

Установление автокефалии прервало ненадолго общение Русской Церкви с Константинопольским Патриархатом. Византия переживала тогда трагическое время. Вскоре после падения Константинополя (1453) и восстановления там Православия общение возобновилось, хотя автокефалия нашей Церкви не признавалась на Востоке вплоть до учреждения на Руси патриаршества (1589).

Получив автокефалию, русские митрополиты попали в несравненно большую, чем прежде, зависимость от московских государей, ставших после освобождения Руси от монголотатарского ига самодержавными правителями. Падение Константинополя явилось причиной того, что в них стали видеть правопреемников византийских василевсов, государей Третьего Рима.

Источники русского церковного права остались неизменными: Номоканон в виде Кормчей книги, постановления Соборов, канонические ответы и послания иерархов, Уставы святого Владимира и князя Ярослава Мудрого. Но канонические нормы сохраняли свою силу главным образом в области внутрицерковного права, в отношениях же Церкви с государством тяжесть давления светской власти в этот период стала намного сильнее прежней. Государь усваивает себе право избирать митрополитов. Уже великий князь Василий Темный в послании польскому королю писал: «Кто будет нам люб, тот и будет митрополитом всея Руси»¹⁹¹.

Главным церковным законодательным органом оставались Поместные Соборы; но влияние московских государей и на состав, и на постановления Соборов было весьма велико. По словам А. С. Павлова, великие князья и цари «сами указывали предметы соборных рассуждений, и притом такие, которые относились не только к сфере внешнего, но и внутреннего права Церкви, они же нередко публиковали соборные постановления от своего собственного лица»¹⁹².

Собор 1503 г., созванный при Иване III для рассмотрения вопроса об архиерейских пошлинах со ставленников, о зазорной жизни вдовых попов

и диаконов, о «двойных» монастырях, о монастырских вотчинах и о мерах против жидовствующих, запретил взимать ставленнические пошлыны, распорядился расселить «двойные» монастыри. По настоянию преподобного Иосифа Волоцкого Собор постановил: упорствующих еретиков следует предавать не только церковным прещениям, но «градским казням» – уголовным наказаниям. Собор запретил вдовым священникам и диаконам совершать богослужение, если они не примут пострига. Вынесено было также постановление о сохранении монастырского землевладения.

Велико историческое значение Собора 1551 г., созванного при св. митрополите Макарии и Иване Грозном. Предметы соборных рассуждений были намечены в 69 вопросах, предложенных царем. Трудно сказать, в какой мере формулировки вопросов принадлежат самому царю и в какой они отредактированы или составлены святым Макарием или его помощниками. Собор издал Уложение, разделенное по аналогии с «Судебником Ивана Грозного» на 100 глав. Отсюда и его название – «Стоглав», которое перенесено было и на сам Собор. В Уложении затронуты главные стороны церковной жизни; в нем были собраны и систематизированы все нормы действующего права Русской Церкви. Исходным материалом послужили Кормчая, «Устав святого Владимира», постановления Собора 1503 г., послания митрополитов. Постановления Стоглава касаются архиерейских пошлын, церковного суда, дисциплины духовенства, монахов и мирян, богослужения, монастырских вотчин, народного образования и призрения нищих. Собор предложил епископам и городскому духовенству устраивать школы для подготовки ставленников; мирянам предоставлялась возможность выбирать кандидатов священства. Надзор за благочинием Собор возложил на поповских старост и десятильников, а надзор над ними самими – на соборных священников, архимандритов, игуменов и протопопов.

Стоглав отменил «несудимые» грамоты, тем самым сделал все монастыри и приходские причты подсудными своим епископам. Светским судам он запретил судить духовных лиц. В соборных постановлениях осуждались распространенные в народном быту бесчинства и пережитки язычества: судебные поединки, скоморошеские представления, азартные игры, пьянство.

Многие постановления Стоглава касаются богослужения. Некоторые из них (о двуперстии, о сугубой аллилуии) стали впоследствии знаменем для старообрядцев. Эти постановления были отменены Большим Московским Собором 1667 г., который объяснил факт их принятия

«простою и невежеством» отцов Стоглава.

Вопреки постановлению Собора 1503 г. Стоглав разрешил взимание ставленнических пошлин, но установил для них, равно как и для треб, твердую таксу. При этом было решено, что все эти дани должны собирать не архиерейские чиновники, а поповские старосты и десятильники.

Собор 1572 г. издал грамоту о четвертом браке Ивана Грозного. В виде исключения этот брак не расторгли, но на царя наложили епитимию. На основании «Томоса единения» Собор подтвердил недопустимость четвертого брака, подлежащего непременно расторжению.

Постановлением Собора 1580 г. архиерейским домам и монастырям запрещалось приобретать новые земельные владения. Исключение было сделано лишь для бедных монастырей, но и они могли получать новые вотчины только через царские пожалования.

14.5. Источники русского церковного права эпохи патриаршества.

После учреждения патриаршества в Москве в 1589 г. Поместный Собор 1590 г. издал деяние с Уложенной грамотой Константинопольского патриарха Иеремии II об избрании патриархом Иова и о патриаршем титуле его преемников. Это деяние помещено в начале печатной Кормчей.

В 17 в. Соборы продолжали оставаться высшей церковной инстанцией. Собор 1621 г. при патриархе Филарете вынес постановление о перекрещивании католиков, лютеран и реформатов, присоединяемых к Православной Церкви. Это постановление в отношении католиков отменено Собором 1656 г., а Собором 1667 г. отменено полностью.

Собор 1666 г., созванный для суда над расколоучителями, издал «Наставления благочиния церковного» как руководство для приходских священников.

Собор 1667 г. при царе Алексее Михайловиче вошел в историю под названием Большого Московского. В его деяниях участвовали восточные патриархи: Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский. Собор был созван для суда над патриархом Никоном. Помимо приговора по делу патриарха, Собор отменил постановления Стоглава, благоприятные старообрядчеству, а также постановление филаретовского Собора о перекрещивании западных христиан и запрет священнослужения вдовым священникам и диаконам. Отцы Большого Московского Собора воспретили рукополагать невежд. Священникам Собор повелел обучать своих детей грамоте.

Вступивших во второй брак священнослужителей Собор постановил лишить сана, но позволять им петь на клиросе или вступать на государеву службу, кроме военной. Мирянам вновь было воспрещено судить клириков за церковные преступления. Повторены были на Соборе прежние постановления о наказании еретиков не только церковными, но и «градскими» казнями. Собор запретил постригать одного из супругов без согласия другого, а также требовать от постригающихся вкладов в монастырь. Запрещено было посвящать за литургией более одного епископа, священника и диакона, самовольно открывать мощи без предварительного дознания и соборного постановления.

Архимандритам Собор благословил носить митру, если богослужение не возглавляет епископ. По постановлению Собора 1667 г. митрополиты стали носить белые клобуки, а диаконы и священники – скуфью.

Норму взаимоотношений церковной и государственной власти Большой Московский Собор выразил так: царь имеет преимущество в делах политических, а патриарх – в церковных. Постановления Собора упомянуты в «Духовном регламенте» (1721) как действующие законы. Они были включены в «Полное собрание законов Российской империи».

Собор 1675 г. пересмотрел «Архиерейский Чиновник» и установил положения о преимуществах и отличиях патриарха, митрополита, архиепископа, епископа и других иерархических лиц; о последовании мироосвящения и освящения антиминса. Собор запретил священникам отдавать свои места в приданое дочерям, с тем чтобы эти места переходили к зятям. Постановления Собора были напечатаны как дополнения к «Архиерейскому Чиновнику».

Собор 1682 г., созванный при царе Феодоре Алексеевиче, рассмотрел вопросы о мерах против раскольников, о поставлении священников в русских городах и уездах, отошедших к Швеции, о монастырском и церковном благочинии, о скитающихся монахах и безместных священниках, о призрении нищих. Собор обсудил предложение царя о разделении Русской Церкви на 12 митрополичьих округов и открытии 33 епархий, но с проектом не согласился.

Кроме соборных постановлений до нас дошли архиерейские грамоты, архипастырские послания и поучения, также относящиеся к рассматриваемому периоду. Из этих актов особенно важны «Наказ» патриарха Иова 1594 г. о поповских старостах и «Инструкция поповским старостам» патриарха Адриана, изданные в 1697 г. Часть этих документов вошла впоследствии в «Полное собрание законов Российской империи» и, следовательно, сохраняла юридическую силу в синодальную эпоху.

Церковные правоотношения регламентировались и государственным законодательством. В Московской Руси, помимо Освященных (церковных) Соборов, регулярно созывались Земские соборы. Они издавали важнейшие правовые акты.

С сентября 1648 г. по январь 1649 г. в Москве заседал двухпалатный Собор: в одной палате совещались царь Алексей Михайлович, Боярская дума и Освященный Собор; в другой – выборные люди от всех чинов Российского государства. Двухпалатный Собор составил Уложение, которое было напечатано в 1649 г. двумя тиражами по 1200 экземпляров каждый.

«Соборное Уложение не имеет прецедентов в истории русского законодательства. По объему оно может сравниться разве что со Стоглавом... Соборное Уложение – первый в истории России

систематизированный закон»¹⁹³. Уложение 1649 г. явилось итогом развития русского законодательства допетровской эпохи.

Первая глава Уложения названа «О богохульниках и о церковных мятежниках». Она предусматривает наказания за совершение церковных преступлений: «Будет кто иноверцы, какия ни буди веры, или и русский человек, возложит хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на рождшую Его Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, или на Честный Крест, или на святых Его угодников, и про то сыскивати всякими сыски накрепко. Да будет сыщется про то допряма, и того богохулника обличив, казнити, зжечь. А будет какой бесчинник пришед в церковь Божию во время Святыя Литургии, и каким ни буди обычаем, Божественная Литургии совершити не даст, и его изымав и сыскав про него допряма, что он так учинит, казнити смертию безо всякия пощады... А будет такой бесчинник кого ни буди в церкви Божии ударит, а не ранит, и его за такое бесчиние бити батоги, да на нем же взяти тому, кого он ударит, бесчестие»¹⁹⁴.

В главе 13 Уложения предусматривалось учреждение Монастырского приказа: «А ныне государь царь и великий князь Алексей Михайлович... указал Монастырскому приказу быти особно, и на митрополитов, и на архиепископов, и на епископов... и на их крестьян, и на монастыри, и на архимандритов, и на игуменов, и на строителей, и на келарей, и на казначеев, и на рядовую братью, и на монастырских слуг, и на крестьян, и на попов, и на церковный причет, во всяких исцовых исках суд давати в Монастырском приказе»¹⁹⁵.

Монастырский приказ учреждался как высшая судебная инстанция по тяжёлым делам (то есть спорным по поводу того или иного права гражданского) для монастырей, монастырских людей и приходских причтов. Митрополит Новгородский Никон, будущий патриарх, решительно противился учреждению Монастырского приказа, считая неправомерной судебную власть светских чиновников над духовенством и церковными людьми даже по гражданским делам. Но его протесты остались тщетными.

15. Источники церковного права синодальной эпохи

15.1. Взаимоотношения Церкви и государства в синодальную эпоху

В 1700 г. скончался патриарх Адриан. Во главе Русской Церкви 21 год стоял местоблюститель патриаршего престола митрополит Стефан (Яворский), а в 1721 г. патриаршество было упразднено. Вместо патриарха и Соборов учреждался малый собор – Святейший Синод, который и стал высшим органом церковной власти.

Началась новая эпоха в истории нашей Церкви, получившая название «синодальной». Характер взаимоотношений между Церковью и государством существенно меняется. Симфония церковной и государственной власти подвергается деформации, смещается в сторону протестантского принципа главенства светского государя над всеми религиозными общинами подвластной ему территории – так называемого территориализма.

Привилегированное положение Православной Церкви в государственно-правовом сознании связывается уже не столько с ее святостью, сколько с тем обстоятельством, что Православие, согласно основным законам государства, является вероисповеданием монарха и большинства его подданных.

Государственная власть в эту эпоху жестко контролирует церковную жизнь. Соборы не созываются, а Святейший Синод действует не только как орган высшей церковной власти, но и как правительственное учреждение, которое, подобно Сенату, Государственному Совету или Кабинету министров, имеет на то полномочия от Высочайшей власти. Все распоряжения Синода выходят под штемпелем «По указу Его Императорского Величества». Кроме того, они подлежат визированию со стороны синодального обер-прокурора.

В системе церковного законодательства синодальной эпохи профессор Н. С. Суворов различает «императорское церковное законодательство, указы и определения Святейшего Синода и государственное о Церкви законодательство... Под императорским церковным законодательством, – писал он, – понимаются высочайшие повеления и именные указы по духовному ведомству, затем высочайше утвержденные доклады синодального обер-прокурора... Кроме того, Святейшим Синодом самим издаются разные определения и инструкции (такова, например, инструкция благочинным приходских церквей и монастырей) ... Под именем государственного о Церкви законодательства

должно разуметь общие нормы, устанавливающиеся как в порядке собственно законодательном, так и в порядке верховного управления, то есть кроме высочайших манифестов и повелений, высочайше утвержденные мнения Государственного Совета и высочайше утвержденные положения Кабинета министров»¹⁹⁶.

Различая «императорское церковное законодательство» и «государственное о Церкви законодательство», Н. С. Суворов делает это на том основании, что в императоре видит «верховного правителя в государстве и Церкви»¹⁹⁷, который как глава Церкви действует через Синод, а как глава государства – через Сенат, Государственный Совет или Кабинет министров. Суворов за норму принимает цезарепапистские искажения византийской симфонии (император – глава Церкви) и сквозь такую призму смотрит на взаимоотношения между церковной и государственной властью в России, которые на деле не столько продолжали византийскую правовую традицию, сколько складывались под сильным влиянием протестантской теории «территориализма».

С церковной точки зрения было бы правильно различать лишь два основных материальных источника русского церковного права синодальной эпохи: государство (высочайшую власть и зависимые от нее органы правления: Сенат, Государственный Совет, Кабинет министров) и Церковь в лице Святейшего Синода, распоряжения которого приобретали законную силу в государстве вследствие их утверждения государем, но церковный авторитет этих распоряжений покоился на том, что Синод – малый архиерейский собор – представлял весь российский епископат. Такое различие важно и актуально, поскольку в зависимости от того, принадлежит ли тот или иной акт синодальной эпохи к области собственно церковного законодательства или государственного законодательства о Церкви, определяется его авторитетность в наше время. Очевидно, что государственное законодательство Российской империи, в том числе императорские указы по духовному ведомству, изданные помимо Синода, утратили силу, а указы и постановления Синода, независимо от своего утверждения Высочайшей властью, могут сохранять силу, если, конечно, они не были отменены или заменены впоследствии.

15.2.«Духовный регламент»

Важнейший церковноправовой памятник эпохи, на котором зиждутся основания синодального строя церковного управления, – «Духовный регламент», составленный епископом Феофаном (Прокоповичем) в 1719 г., подписанный Освященным Собором и утвержденный Петром I в декабре 1720 г., а напечатанный впервые год спустя, уже по учреждении Синода. Точное название документа – «Регламент, или Устав Духовной коллегии», хотя, как известно, предусмотренная в Регламенте коллегия была переименована на первом своем заседании в «Святейший Синод».

Регламент состоит из трех частей. В первой части, озаглавленной «Что есть духовное коллегиум и каковыя суть важные вины такового правления?», дается общее представление о коллегияльной форме правления и объясняются ее преимущества в сравнении с единоличной властью. Главный довод здесь – опасность двоевластия в государстве.

Во второй части, названной «Дела управления, сему подлежащие», описывается круг дел, подведомственных новоучрежденному церковному правительству. Здесь в общей форме говорится также об обязанностях епископов, священников, монахов и мирян.

В третьей части «Самих управителей должность и сила» определяется состав Духовной коллегии и обязанности ее членов.

По мнению А. С. Павлова, «по своей форме и отчасти по содержанию Духовный регламент не есть только чисто законодательный акт, но вместе и литературный памятник. Он наполнен, подобно знаменитому «Наказу» Екатерины II, общими теоретическими рассуждениями... содержит в себе разные проекты, например, об учреждении в России академий, а нередко впадает в тон сатиры. Таковы, например, места о власти и чести епископской, об архиерейских визитациях, то есть объезде архиереями своих епархий, о церковных проповедниках, о народных суевериях, разделяемых и духовенством»¹⁹⁸.

В 1722 г. в качестве дополнения к «Духовному регламенту» было издано «Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского», в котором содержатся целые уставы о приходском духовенстве и монашестве.

В дополнение к Регламенту в 1722 г. издано также императорское повеление о выборе «из офицеров доброго человека» для занятия должности обер-прокурора. К этому повелению в том же году была присовокуплена «Инструкция обер-прокурору».

Давать оценку Регламенту с точки зрения последствий его введения в русскую церковную жизнь – значит высказать суждение о самой синодальной эпохе. В синодальный период он как важнейший церковно-правовой документ получал в литературе почти исключительно апологетическую оценку. С падением этой системы отпали резоны для такого отношения к нему. Совершенно очевидны все негативные черты самой эпохи, а значит, и Регламента, который составлял фундамент правового устройства Церкви.

15.3. Источники церковного права от издания Регламента до начала 20 в

В 1776 г. от лица Святейшего Синода была напечатана составленная несколько ранее епископами святым Георгием (Конисским) и Парфением (Сопковским) «Книга о должностях пресвитеров приходских». Впоследствии она много раз переиздавалась. Это практическое руководство для пастырей с выписками из Кормчей, «Духовного регламента», важнейших синодских указов, а также из сочинений отцов. В книге помещены и такие указания, каких нельзя отыскать в других авторитетных источниках русского церковного права. Например, дозволение допускать инославных к восприимчеству при крещении православных детей с тем только условием, чтобы они читали при этом Никео-Цареградский символ без *Filioque*.

Синод не раз предписывал руководствоваться этой книгой при наложении духовниками и церковными судами епитимий. Ее изучение входило в программы духовных школ до середины 19 в., по ней готовили себя к пастырскому приходскому служению многие поколения русских священников.

Кормчая книга многократно переиздавалась Святейшим Синодом; в принципе, ее признавали самым авторитетным церковно-правовым сборником, поскольку и в «Духовном регламенте» за канонами признавалась обязательная сила. Но в Кормчей правила приводились в сокращенном виде (по Синописису); перевод их на славянский язык далек от совершенства. Недостаток Кормчей как практического руководства по церковному праву заключался еще и в том, что часть помещенных в ней документов (а это, главным образом, законодательные акты византийских императоров) устарела и вышла из употребления.

Поэтому в 1839 г., взамен Кормчей книги, было предпринято издание Книги правил, где наряду с греческим текстом параллельно давался перевод канонов на церковно-славянский язык, приближенный к русскому языку. В дальнейшем, при переиздании Книги правил, в нее вошел только перевод (без текста оригинала). Своим составом Книга правил воспроизводит Синтагму канонов, представляющую собой вторую часть «Номоканона в 14 титулах».

Главное достоинство Книги правил состояло в том, что, во-первых, в ней каноны воспроизводились полностью, во-вторых, в Книгу вошел лишь основной канонический корпус. Правила были здесь отделены от

разнородного правового материала либо меньшей авторитетности, либо вовсе утратившего силу, которым перегружена Кормчая.

Вместе с тем и Книга правил не лишена текстологических недостатков; не везде удовлетворителен перевод. Канонисты отмечали и прямые ошибки в переводе отдельных греческих терминов. Вероятно, из-за смутного представления переводчика о государственно-административном делении Римской империи и территориальном делении Древней Церкви не всегда правильно переводятся слова «*παροικία*» и «*ἐπαρχία*».

В правилах первое слово «*παροικία*» почти во всех случаях обозначает епископию, – по-нашему, епархию, а второе слово «*ἐπαρχία*» – митрополичий округ. В Книге правил первое слово часто переводится как «приход», а второе – как «епархия».

В синодальных изданиях Книги правил нет толкований на эти правила. Но в конце 19 в. они были изданы в нескольких выпусках «Обществом любителей духовного просвещения» по благословию Святейшего Синода с толкованиями Аристина, Зонары и Вальсамона и с кратким изложением правил по Кормчей книге.

В 1841 г., без малого через сто лет после повсеместного введения духовных консисторий как органов епархиального управления, впервые был издан утвержденный Святейшим Синодом Устав Духовных консисторий, основательно пересмотренный при переиздании в 1883 г. Это своего рода «Духовный регламент» епархиального управления. Он состоит из 364-х статей, объединенных в четыре раздела. В первом разделе идет речь о значении консисторий и о правовых основаниях епархиального управления и суда, во втором – об обязанностях консисторий по охранению и распространению православной веры, по богослужению, по сооружению и благоустройству храмов, по церковному хозяйству. Третий раздел посвящен епархиальному суду, а четвертый – штатам самих консисторий и регламенту их делопроизводства.

В основу Устава легли «Духовный регламент» и отдельные, изданные ранее указы по епархиальному управлению, которые были сведены в этом сборнике воедино.

Многие из указов Синода и других правовых актов по Ведомству православного исповедания не были кодифицированы. Они оказались рассеяны по разным периодическим официальным изданиям: публиковались в «Церковных ведомостях», «Церковном вестнике», «Духовной беседе». Некоторые из законодательных актов хотя и не были кодифицированы в строгом смысле, но систематизированы, будучи

изданными в виде отдельных книг и брошюр. Таковы Уставы духовно-учебных заведений, инструкции церковным старостам, благочинным приходских церквей и монастырей, правила о местных средствах содержания духовенства.

С 1879 г. в Петербурге было начато издание «Полного собрания постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания Российской империи». Десять томов собрания охватывают церковное законодательство от Петра I до Елизаветы.

С 1868 по 1917 г. было издано одиннадцать томов другого фундаментального собрания: «Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода». Как видно из названия, в этом издании сами документы не опубликованы, а содержится только их описание.

Указы по Ведомству православного исповедания помещены также в «Полном собрании законов Российской империи» в хронологическом порядке. В кодифицированном собрании – «Своде законов Российской империи» – законы и указы, касающиеся Церкви, помещены в 1-м томе (основные законы, в которых провозглашается исповедание Православия императором); «Устав о службе гражданской», где говорится и о духовных лицах в связи с общими правилами о наградах, окладах и пенсиях, – в 3-м томе; «Устав о повинностях», отдельные статьи которого относятся к духовенству, его имуществу и церковному имуществу, – в 4-м томе; «Лесной устав» – о лесах, принадлежащих церковным учреждениям, и «Счетный устав» – о контроле при Святейшем Синоде – в 8-м томе; в 9-м томе («Законы о состоянии») изложены законы о сословных правах белого и монашеского духовенства; в 13-м томе («Устав общественного призрения и врачебный устав») собраны законы, касающиеся епархиальных попечительств о бедных духовного звания; 14-й том («Устав о содержании под стражей и устав о предупреждении и пресечении преступлений») включает в себя законы о тюремных церквях, о преступлениях против веры и Церкви; в 16-м томе («Уставы судопроизводства») собраны законы о судопроизводстве по делам о преступлениях против Церкви и по гражданским делам церковных учреждений.

15.4. Церковное законодательство начала 20 в.

В 1905 г. государственный строй Российской империи подвергся радикальным преобразованиям. Высшими законодательными органами, помимо императора, стали Государственный совет и Государственная дума. В их состав входили, естественно, не только православные лица. Тем не менее законы, касающиеся Православной Церкви, например, о финансовых сметах Синода, рассматривались Государственным советом и Думой.

В церковной среде, а также в правительственных сферах был поднят вопрос о созыве Поместного Собора. Подготовка к нему продолжалась с перерывами до августа 1917 г. Документы, связанные с подготовкой Собора, хотя и не имели никогда обязательного значения, тем не менее представляют собой важные церковно-исторические и в некотором смысле церковно-правовые памятники, поскольку в них отражено каноническое сознание епископата, духовенства и мирян. Особенно интересны «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе», изданные в 1906 г., и «Журналы и протоколы заседаний Предсоборного Присутствия», опубликованные в «Церковных ведомостях» в 1906–1907 гг., а также отдельным изданием в 1906–1909 гг.

16. Источники церковного права новейшей эпохи

16.1. Акты Поместного Собора 1917–1918 гг.

Поместным Собором Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. и восстановлением патриаршества открылся новейший период в истории нашей Церкви. В жизнь Церкви вновь вошли Поместные Соборы как ее высший канонический орган. Собор продолжал свою работу более года. На нем обсуждались все важные вопросы церковной жизни: об устройстве высшей церковной власти и епархиального управления, о взаимоотношениях Церкви и государства, о проповедничестве, о духовных школах и монастырях.

Программа Собора в силу обстоятельств того времени не была выполнена до конца. Тем не менее Собор издал ряд определений, которые публиковались в церковной печати и вышли в 1918 г. отдельным изданием в четырех выпусках под названием «Определения». В 1994 г. вышел репринт этого издания¹⁹⁹. Важнейшие из этих определений следующие: «О правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России», «О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете», «О круге дел, подлежащих ведению органов высшего церковного управления», «О порядке избрания Святейшего Патриарха», «О местоблюстителе патриаршего престола», «О епархиальном управлении», «О викарных епископах», «О православном приходе» (Приходской устав), «О монастырях и монашествующих», «О поводах к расторжению брака», «О правовом положении Церкви в государстве», «О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения».

Эти определения составили настоящий кодекс Русской Православной Церкви, заменивший Духовный регламент, Устав Духовных консисторий и целый ряд более частных законодательных актов синодальной эпохи.

В решении вопросов всей церковной жизни на основе строгой верности православному вероучению, на основе канонической правды Поместный Собор обнаружил незамутненность соборного разума Церкви. Канонические определения Собора послужили для Русской Церкви на ее многотрудном пути твердой опорой и безошибочным духовным ориентиром в решении крайне сложных проблем, которые в изобилии ставила перед ней впоследствии жизнь.

16.2. Источники церковного права 1918–1945 гг.

Церковная жизнь в период после Собора складывалась в условиях чрезвычайных. Важнейшие церковно-правовые акты 1920–1930-х годов направлены на сохранение канонического преемства высшей церковной власти в экстремальных обстоятельствах.

25 декабря 1924 г. (7 января 1925 г.) святитель Тихон составил следующее распоряжение: «В случае нашей кончины наши патриаршие права и обязанности до законного выбора патриарха предоставляем временно Высокопреосвященнейшему митрополиту Кириллу. В случае невозможности по каким-либо обстоятельствам вступить ему в отправление означенных прав и обязанностей, таковые переходят к Высокопреосвященнейшему митрополиту Агафангелу. Если же и сему митрополиту не представится возможности осуществить это, то наши патриаршие права и обязанности переходят к Высокопреосвященнейшему Петру, митрополиту Крутицкому»²⁰⁰.

На основании этого распоряжения сонм архипастырей в составе 60 иерархов, собравшихся на погребение патриарха Тихона, 30 марта (12 апреля) 1925 г. постановил, что «почивший патриарх при данных обстоятельствах не имел иного пути для сохранения в Российской Церкви преемства власти». Поскольку митрополиты Кирилл и Агафангел находились в ссылке, было признано, что митрополит Петр «не имеет права уклониться от возлагаемого на него послушания»²⁰¹. Митрополит Петр (Полянский) реально возглавлял Русскую Церковь в качестве патриаршего местоблюстителя до 6 декабря 1925 г. Своим распоряжением от 23 ноября (6 декабря) на случай невозможности для него исполнять обязанности местоблюстителя он поручил временное исполнение этих обязанностей митрополиту Сергию (Страгородскому), который и приступил к их отправлению 23 ноября (6 декабря) 1925 г. в должности заместителя местоблюстителя. После ареста митрополита Сергия с 13 декабря 1926 г. по 20 марта 1927 г. должность заместителя занимали последовательно митрополит Петроградский Иосиф (Петровых) и архиепископ Угличский Серафим (Самойлович).

В мае 1927 г. заместитель местоблюстителя митрополит Сергей учредил Временный Патриарший Синод. Но это было лишь совещательное учреждение при первоиерархе, которому принадлежала тогда вся полнота высшей церковной власти. В акте митрополита Сергия об открытии Синода говорилось: «Во избежание всяких недоразумений считаю

нужным оговорить, что проектируемый при мне Синод ни в какой степени не полномочен заменить единоличное возглавление Российской Церкви, но имеет значение лишь вспомогательного органа, лично при мне, как заместителе первого епископа нашей Церкви. Полномочия Синода проистекают из моих и вместе с ними падают»²⁰². В соответствии с этим разъяснением персональный состав Временного Синода определялся не избранием, а волей заместителя местоблюстителя.

Частичная нормализация церковно-государственных взаимоотношений произошла только в 1943 г., во время Великой Отечественной войны, после встречи И. В. Сталина и В. М. Молотова с митрополитами Сергием, Алексием и Николаем. От правительства было получено согласие на созыв Собора и избрание на нем патриарха.

8 сентября 1943 г. в Москве открылся Архиерейский Собор. Собор избрал митрополита Сергия Патриархом Московским и всея Руси. Изменение титула патриарха (ранее было – Московский и всея России) связано с изменением официального названия Церкви: вместо Российской – Русская, а это изменение обусловлено было тем, что Россией в ту пору называлась только часть страны – РСФСР, слово же «Русь» обозначает также Украину и Белоруссию, иными словами, большую часть канонической территории нашей Поместной Церкви. Святейший патриарх Сергей почил в 1943 г. После его кончины Русскую Церковь возглавил, согласно завещанию почившего Первосвятителя, в должности местоблюстителя митрополит Ленинградский Алексей (Симанский).

16.3. Источники церковного права 1945–1990 гг

В 1945 г. состоялся Поместный Собор, на котором патриархом был избран митрополит Ленинградский Алексей (Симанский). Собор издал краткое «Положение о Русской Православной Церкви», которое заменило «Определения» Собора 1917–1918 гг. Между законодательными актами двух Поместных Соборов существует несомненная преемственная связь, внесенные же изменения, обусловленные обстоятельствами времени, заключались в целом в подчеркивании иерархичности церковного строя. «Положение» Собора 1945 г. расширяло компетенцию патриарха, епархиального архиерея, приходского настоятеля.

Архиерейский Собор, состоявшийся в 1961 г., пересмотрел «Положение о Русской Православной Церкви» в части, касавшейся приходского управления; клирики устранялись от распоряжения материальными средствами приходов, которое возлагалось теперь исключительно на приходские собрания и приходские советы во главе с их председателями-старостами. Сделано это было по прямому требованию властей, юридическим аргументом которых была необходимость привести «Положение об управлении Русской Православной Церкви» в строгое соответствие с постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 1929 г. «О религиозных объединениях», по которому священнослужители как лица, лишенные избирательного права, устранялись от участия в хозяйственных делах религиозных общин, хотя это постановление находилось в очевидном противоречии с Конституцией СССР 1936 г., предоставившей всем гражданам одинаковые права. Эта реформа должна была, по замыслу ее действительных инициаторов, привести к расстройству приходской жизни, и до некоторой степени они в этом преуспели.

Поместный Собор 1971 г., на котором Патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков), утвердил изменения, внесенные в «Положение о Русской Православной Церкви» Архиерейским Собором 1961 г. Поместный Собор вынес также постановление об отмене клятв Большого Московского Собора 1667 г. на старые обряды.

В год тысячелетнего юбилея Крещения Руси, когда в результате политических перемен в стране Церковь начала обретать свободу, состоялся Поместный Собор Русской Православной Церкви. Среди документов Собора важнейшее значение имеет «Устав об управлении Русской Православной Церковью», принятый 9 июня 1988 г. Проект

Устава был разработан и представлен полноте Собора архиепископом Смоленским и Вяземским Кириллом (ныне Святейшим Патриархом). Предварительно он обсуждался на Архиерейском Предсоборном Совецании. На Предсоборном Совецании и во время дискуссии, состоявшейся на самом Поместном Соборе, были рассмотрены и внесены поправки в текст Устава, уточнены отдельные формулировки. Это был первый Устав в истории Русской Церкви: в синодальную эпоху управление Русской Церковью осуществлялось на основании «Духовного регламента», затем «Духовный регламент» заменили отдельные Определения Поместного Собора 1917–1918 гг., и, наконец, с 1945 по 1988 г. действовало краткое «Положение об управлении Русской Православной Церкви».

Устав разделен на 15 глав. В нем несравненно подробнее, чем в «Положении о Русской Православной Церкви» 1945 г., регламентировалось устройство высшего, епархиального и приходского управления, деятельность духовных школ и монастырей. Устав вобрал в себя выдержавшие испытание жизнью принципы церковного строя, которые легли в основу «Определений» Поместного Собора 1917–1918 гг. и «Положения», изданного Собором 1945 г. Его основные нормы сохранены и в ныне действующем «Уставе Русской Православной Церкви».

На Архиерейском Соборе, состоявшемся в январе 1990 г., «Устав об управлении Русской Православной Церковью» был дополнен главой 7 («Экзархаты»). В соответствии с дополнительно внесенной главой Устава епархии, находящиеся на территории Украины, составили Украинский Экзархат Московского Патриархата. Епархии, находящиеся на территории Беларуси, составили Белорусский Экзархат – Белорусскую Православную Церковь во главе с митрополитом Минским и Слуцким, Патриаршим Экзархом всея Белоруссии. Собор упразднил зарубежные Экзархаты Русской Церкви.

16.4. Источники церковного права 1990–2008 гг

Новая эпоха в истории Русской Православной Церкви началась Поместным Собором 1990 г., который после кончины Святейшего Патриарха Пимена избрал нового предстоятеля – Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II (Ридигера). Важнейшим результатом Архиерейского Собора 25–27 октября 1990 г. явилось решение о предоставлении Украинской Православной Церкви независимости и самостоятельности в ее управлении при сохранении юрисдикционной связи с Московской Патриархией, о чем записано в соответствующем определении Собора и в грамоте, адресованной епископату Украинской Православной Церкви.

В 1991 г. прекратилось существование СССР. Церковная жизнь протекала с тех пор в совершенно новых политических условиях. Архиерейский Собор 1994 г. принял ряд определений, которые учитывали эти новые условия, в частности: «О православной миссии в современном мире», «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и неоккультизме», «Об отношении Русской Православной Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства». Архиерейский Собор 1997 г. среди прочих издал определения: «Об отдельных вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Церкви» и «О взаимоотношениях с государством и светским обществом».

Архиерейский Собор, состоявшийся в августе 2000 г., принял ныне действующий «Устав Русской Православной Церкви», который заменил Устав 1988 г. Проект Устава был представлен митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом (ныне Патриархом). Устав был одобрен Собором после длительной дискуссии, в процессе которой в проект был внесен ряд поправок, вошедших в окончательный текст документа. Издание нового Устава вызвано было в первую очередь тем, что после политических перемен начала 1990-х годов Русская Православная Церковь оказалась в радикально иных правовых условиях, чем прежде: она обрела свободу и одновременно ее каноническая территория вследствие распада СССР оказалась в пределах не одного, а нескольких государств. Но имело значение и то обстоятельство, что церковная жизнь 1990-х годов обнаружила, что некоторые положения прежнего Устава либо нецелесообразны практически, либо требовали модификации по принципиальным соображениям канонического характера.

Главные новации Устава 2000 г. заключаются в перераспределении

компетенции Поместного и Архиерейского Собора в сторону расширения полномочий канонически важнейшего органа церковного управления – Архиерейского Соборов. В этом контексте в новом Уставе уже не предусматривалась периодичность в созыве Поместных Соборов, декларированная Уставом 1988 г., но ввиду реальных потребностей и условий церковной жизни оказавшаяся не реализованной. Затем Устав предусматривает существенную реформу в сфере церковного суда: положения, регламентирующие судоустройство и распределение компетенции разных инстанций церковного суда, выделены в новом Уставе в отдельную главу. Ныне действующий Устав устанавливает различный статус для Церквей, имеющих разный уровень самостоятельности по отношению к высшей власти кириархальной – Русской Православной Церкви. В новом Уставе положения, регламентирующие порядок распоряжения церковным имуществом, сформулированы с учетом ныне действующего законодательства: в 1988 г., когда принималась предыдущая редакция Устава, еще только решался вопрос о признании за церковными учреждениями прав юридических лиц. Изменено и название Устава. Ранее это был «Устав об управлении...», а новый акт именуется просто «Уставом Русской Православной Церкви».

Но основные положения и большая часть формулировок Устава 2000 г. совпадают с положениями и текстом предыдущего Устава. До известной степени его можно рассматривать поэтому не как совершенно новый документ, но как новую редакцию прежнего Устава.

Ныне действующий Устав состоит из 18 глав: 1) Общие положения; 2) Поместный Собор; 3) Архиерейский Собор; 4) Патриарх Московский и всея Руси; 5) Священный Синод; 6) Московская Патриархия и синодальные учреждения; 7) Церковный суд; 8) Самоуправляемые Церкви; 9) Экзархаты; 10) Епархии; 11) Приходы; 12) Монастыри; 13) Духовные учебные заведения; 14) Церковные учреждения в дальнем Зарубежье; 15) Имущества и средства; 16) О пенсионном обеспечении; 17) О печатях и штампах; 18) Об изменениях настоящего Устава.

Русская Православная Церковь именуется в первой, вводной, главе Устава «многонациональной Поместной Автокефальной Церковью, находящейся в вероучительном единстве и молитвенно-каноническом общении с другими Поместными Православными Церквями». Приводится и другое официальное наименование Церкви – Московский Патриархат. «Юрисдикция Русской Православной Церкви, – согласно Уставу, – простирается на лиц православного исповедания, проживающих на канонической территории Русской Православной Церкви: в России,

Украине, Белоруссии, Молдавии, Азербайджане, Казахстане, Киргизии, Латвии, Литве, Таджикистане, Туркмении, Узбекистане, Эстонии, а также на добровольно входящих в нее православных, проживающих в других странах». При этом речь идет о православных людях, проживающих в диаспоре, а не на канонической территории других Поместных Православных Церквей.

В Уставе говорится затем, что «Русская Православная Церковь при уважении и соблюдении существующих в каждом государстве законов осуществляет свою деятельность на основе: а) Священного Писания и Священного Предания; б) канонов и правил святых апостолов, святых Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов; в) постановлений своих Поместных и Архиерейских Соборов, Священного Синода и Указов Патриарха Московского и всея Руси; г) настоящего Устава».

В вводной главе констатируется, что Русская Церковь зарегистрирована в качестве юридического лица в Российской Федерации как централизованная религиозная организация, при этом «Московская Патриархия и иные канонические подразделения Русской Православной Церкви, находящиеся на территории Российской Федерации, регистрируются в качестве юридических лиц как централизованные или местные религиозные организации», а «канонические подразделения Русской Православной Церкви, находящиеся на территории иных государств, могут быть зарегистрированы в качестве юридических лиц в соответствии с существующими в каждой стране законами».

Устав перечисляет высшие органы церковной власти и управления: Поместный Собор, Архиерейский Собор, Священный Синод во главе с Патриархом Московским и всея Руси, а также органы церковного суда трех инстанций: Епархиальный суд; Общецерковный суд; суд Архиерейского Собора.

В заключительных параграфах вводной главы содержатся два исключительно важных канонически обоснованных положения: «должностные лица и сотрудники канонических подразделений, а также клирики и миряне не могут обращаться в органы государственной власти и в гражданский суд по вопросам, относящимся к внутрицерковной жизни, включая каноническое управление, церковное устройство, богослужебную и пастырскую деятельность» (Антиох. 11); и другое: «канонические подразделения Русской Православной Церкви не ведут политической деятельности и не предоставляют свои помещения для проведения политических мероприятий». Эта норма косвенным образом вытекает из 81-го апостольского правила, которое гласит: «Не подобает епископу или

пресвитеру вдаваться в дела народного управления».

В последней главе Устава констатируется, что «с момента принятия настоящего Устава утрачивает силу Устав об управлении Русской Православной Церковью, принятый Поместным Собором 8 июня 1988 года». Право внесения поправок к Уставу предоставляется здесь Архиерейскому Собору. Ранее такой компетенцией обладал Поместный Собор. Поэтому чтобы не войти в противоречие с положениями прежнего Устава, Архиерейский Собор 2000 г. вынес особое определение о том, что настоящий Устав будет рассматриваться и утверждаться на следующем Поместном Соборе, после чего эта важнейшая законодательная функция – принятие Устава и внесение в него изменений – окончательно станет исключительной компетенцией Архиерейского Собора.

Другой важный акт Архиерейского Собора 2000 г. – «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», содержащий ряд положений, вносящих уточнения и частично изменения в основные нормы действующего церковного права. В особенности это касается таких тем, как взаимоотношения Церкви и государства, церковный брак, епитимийная практика.

В канун Архиерейского Собора 2004 г. Священным Синодом было принято «Временное положение о церковном судопроизводстве в епархиях», проект которого был выработан Историко-правовой комиссией Русской Православной Церкви и затем подвергся существенной корректировке. В отдельных своих положениях этот документ расходился с нормами Устава, изданного в 2000 г. Поскольку Положение было временным, Собор не счел целесообразным вносить в Устав поправки, чтобы привести его в полное соответствие с этим актом.

Архиерейский Собор, состоявшийся в 2004 г., принял «Положение о наградах Русской Православной Церкви», подготовленное Управлением делами Московской Патриархии. В нем систематизировано предыдущее церковное законодательство, касающееся как иерархических наград духовенства, так и общецерковных наград в виде орденов и медалей Русской Православной Церкви, а также патриарших грамот. Новеллами Положения стало упразднение таких наград, как право ношения скуфьи и право ношения двух крестов. Положением учрежден новый церковный орден «Славы и чести».

16.5. Воссоединение Церквей 17 мая 2007 г

Архиерейский Собор 2008 г. Поместный Собор 2009 г. Одним из самых значительных событий церковной жизни 2000-х годов стало воссоединение Русской Зарубежной Церкви в лоне единой Русской Православной Церкви. 17 мая 2007 г. в храме Христа Спасителя состоялось торжественное подписание утвержденного накануне Священным Синодом «Акта о каноническом общении».

На Архиерейском Соборе, состоявшемся в июне 2008 г., было принято «Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата)», которое заменило ранее введенное в действие «Временное положение о церковном судопроизводстве в епархиях». В связи с этим соответствующие изменения были на этот раз внесены в 7-ю главу действующего Устава Русской Православной Церкви, регламентирующую устройство церковного суда во всех его инстанциях и порядок Церковного судопроизводства. Изменения, вытекающие из «Акта о каноническом единстве», были внесены в 8-ю главу Устава, посвященную Самоуправляемым Церквам. Архиерейский Собор принял ряд других документов, тематика которых соприкасается с действующими в Русской Церкви правовыми нормами. Собор 2008 г. внес поправки и дополнения в «Положение о наградах Русской Православной Церкви», принятое на предыдущем Архиерейском Соборе. В развитие идей, содержащихся в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», Собор утвердил «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека».

27–28 января 2009 г. состоялся Поместный Собор, избравший Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и утвердивший Устав Русской Православной Церкви, принятый Архиерейским Собором 2000 г., с изменениями и дополнениями, внесенными Архиерейским Собором 2008 г.

В Соборе приняли участие архиереи, клирики, монашествующие и миряне, представлявшие епархии, патриаршие приходы, монастыри и духовные школы Русской Церкви. В состав Собора вошли также члены Предсоборной комиссии и руководители синодальных отделов.

В «Журнале Московской Патриархии» и других официальных церковных изданиях регулярно помещаются определения Соборов и Священного Синода, указы Святейшего Патриарха, в том числе и те, которые носят нормативный характер.

16.6. Государственные акты, регулирующие деятельность религиозных общин советской и постсоветской эпохи.

Внешнее право нашей Церкви обусловлено государственными законами и постановлениями, которые публикуются в официальных периодических изданиях и отдельных сборниках. Особенно полон по подбору правовых актов первого десятилетия советской эпохи, касающихся религиозных объединений, в частности и Русской Православной Церкви, сборник профессора П. В. Гидулянова «Отделение Церкви от государства», вышедший третьим, и последним, изданием в 1926 г. В настоящее время область взаимоотношений Русской Православной Церкви и других религиозных объединений с Российским государством, а также правовой статус религиозных общин в Российской Федерации регламентируются изданным в 1997 г. законом «О свободе совести и о религиозных объединениях».

16.7. Иерархия правовых источников.

Ввиду обилия и разнообразия церковно-правового материала встает вопрос об иерархии разных источников действующего права Русской Православной Церкви.

Первое место по авторитетности, бесспорно, принадлежит каноническому кодексу Вселенской Православной Церкви – правилам святых апостолов, Соборов и отцов, которые включены в Пидалион, Афинскую синтагму и в переводе на славяно-русский язык вошли в нашу Книгу правил. Эти правила не подлежат отмене, по меньшей мере властью Поместной Церкви. Следом за канонами по важности надо поставить Устав Русской Православной Церкви, принятый на Архиерейском Соборе 2000 г., с внесенными в него впоследствии изменениями. Определения Собора 1917–1918 гг. сохранили законную силу в той их части, которая не отменена формально, не заменена новыми нормами Устава и не противоречит существующим условиям церковной жизни. Источником действующего церковного права являются также Определения Поместных и Архиерейских Соборов и Священного Синода, а также Указы Святейших Патриархов, патриарших местоблюстителей и заместителя патриаршего местоблюстителя, – те из них, которые опять-таки не отменены и не устарели.

Церковное законодательство собственно церковного происхождения синодальной и досинодальной эпохи сохранило свою силу настолько, насколько оно не отменено, не изменено и не устарело. Что же касается государственных законов о Церкви дореволюционного и советского периодов, не авторизованных высшей церковной властью, то они утратили силу. В новых государственно-правовых условиях внешнее положение Церкви в государстве определяется современным государственным законодательством Российской Федерации и других государств, находящихся на канонической территории Русской Православной Церкви. Право государственной власти Российской империи законодательствовать по внутрицерковным делам с самого начала не имело достаточных канонических оснований. Советское же государство вмешивалось во внутреннюю жизнь Церкви не в юридических формах, не издавая никаких актов, которые бы формально имели характер внутрицерковных законов.

Несколько иначе обстоит дело с разнородным правовым материалом, который был включен в Кормчую книгу. Поскольку некоторые из законов византийских императоров вошли через Кормчую книгу в русское право и

сохранили силу не в результате зависимости Руси от издавшей их государственной власти, а по причине собственно церковных нужд и благодаря церковной традиции, то, по меньшей мере, относительную важность следует признавать даже за государственными законами византийского происхождения, включенными в Кормчую, в частности по такому ее отделу, как церковное брачное право, которое сравнительно мало регламентировано канонами. Поэтому в некоторых случаях церковно-дисциплинарной практики приходится ссылаться на византийские государственно-правовые акты, освященные многовековой церковной традицией.

3. Состав и устройство церкви

17. Состав церкви

17.1. Глава и члены Церкви.

Церковь, по авторитетному определению «Пространного катехизиса» митрополита Филарета, является «Богом установленным обществом человек, соединенных между собою православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами»²⁰³.

Основатель Церкви Иисус Христос всем апостолам дал одинаковую власть в ней, удержав за Собой верховное главенство, называя Себя *Пастырем добрым (Ин. 10:14)*. Подобно тому как между апостолами, по заповеди Христа, не было первенства власти, так и все епископы, какую бы кафедру каждый из них ни занимал, равны в достоинстве и сакраментальной власти, хотя и различаются по объему административных полномочий. В Церкви поэтому нет места для вселенского главы, замещающего Самого Спасителя.

Церковь, являясь Телом Христовым, имея своей Главой Самого Спасителя, состоит из членов – братьев, равных между собой перед лицом правды Божией, имеющих одинаковую надежду на Царство Небесное. Народ Божий, по слову апостола Петра, *род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет (1Пет. 2:9)*.

Члены Церкви связаны между собой не общностью национальности, языка, сословия, а иной общностью, более высокой – единством веры и единством духовной жизни.

17.2. Клирики и миряне.

Все члены Церкви равны в своих надеждах на спасение, на вхождение в Царство Небесное. Но, как и во всяком живом организме, в церковном Телѣ каждый член имеет свое назначение: *Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же*, – учит апостол Павел (1Кор. 12:4–5). В Послании к Ефессянам сказано: *Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тѣла Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви (4:11–16).*

Все члены Церкви разделены на два основных разряда. Первый разряд составляют призванные Святым Духом через поставление совершать церковное служение: проповедовать, преподавать Таинства, заботиться о внешнем устройстве храма. Это клирики. Второй разряд составляют миряне, которые тоже являются участниками церковной жизни. Они участвуют и в учительстве церковном, но лишь по благословению священнослужителей и, как правило, вне храма, и в богослужении – своими молитвами, и в церковном управлении – в избрании священнослужителей, в распоряжении церковным имуществом.

Восточные патриархи в Окружном послании от 6 мая 1848 г. писали, что «стражем благочестия» является «само Тѣло Церкви, то есть сам народ»²⁰⁴. Этим они выразили одну из основных истин православного вероучения, отличающегося от католической доктрины с ее теократическим и клерикальным оттенком, с подчеркнутым разделением единого Тѣла Церкви на две церкви: учащую и учащуюся, – разделением, не принятым в Православии.

17.3. Монашествующие

Помимо клира и мирян – состояний, возникших одновременно с началом бытия самой Церкви, исторически в ней сложилось еще одно особое состояние – монашествующие. Причем нельзя представлять Церковь состоящей как бы из трех сословий: клириков, мирян и монахов, хотя в синодальную эпоху у нас принята была именно такая классификация. Так, А. С. Павлов писал: «Между этими двумя классами (мирян и клириков) исторически образовалось в Православной и Католической Церквах еще третье состояние: монашество»²⁰⁵. Но монахи, как известно, могут быть как клириками, так и лицами, не имеющими посвящения, и в этом смысле мирянами. Особое положение монашества в составе Церкви было вызвано другими причинами нежели разделение всех членов Церкви на два основных состояния: мирян и клириков. Монашествующие выделяются не служением, а особым образом жизни, который вытекает из даваемых ими обетов: целомудрия, бедности и послушания. Принятое в синодальный период разделение церковного народа на три сословия: клириков, мирян и монашествующих, – нарушает фундаментальный логический принцип всякой классификации, которая должна строиться на едином основании.

Причина столь очевидной логической ошибки заключается, конечно, не в личной несостоятельности канонистов, а в том, что они должны были сообразовываться в своих классификациях церковного народа с законодательством Российской империи, которое включало монашествующих, в том числе и не имеющих священного сана, в духовное сословие. Другая возможная причина неудачной классификации лежит уже в языковой области. На русском языке нет двух разных слов, которые бы были антонимами понятий «клирик» и «монах». В обоих случаях в обыденном языке употребляется слово «мирянин». Греческая лексика лучше, чем русская, позволяет различать основания для деления церковного народа. Одно – по отношению к служению: «κληρικός» (клирик) и «λαϊκός» (мирянин), а другое – по отношению к образу жизни: «μοναχός» (монах) и «κοσμικός» (по-русски нет вполне адекватного перевода этого термина, может быть, приблизительным эквивалентом могло бы быть слово «мирской», смысл которого, однако, осложнен его специфическим употреблением в старообрядческой среде, где оно носит негативный характер, в нашем случае, разумеется, неуместный).

18. Вступление в церковь

18.1. Таинство крещения

Вступление в благодатный живой организм Церкви начинается Таинством крещения. «В области церковного права, – писал А. С. Павлов, – крещение имеет такое же значение, как рождение в сфере права гражданского. Поэтому оно в наших источниках и называется вторым, или духовным, рождением. Но как родится человек однажды, так и креститься действительным образом он может только однажды»²⁰⁶.

Правильно совершенное крещение не может быть повторено, поэтому священник, повторно крестящий кого бы то ни было, подлежит прещению: «Епископ или пресвитер, аще по истине имеющего крещение вновь окрестит, или аще от нечестивых оскверненного не окрестит, да будет извержен, яко посмевающийся Кресту и смерти Господней и не различающий священников от лжесвященников» (апост. 47).

Крещение не повторяется и над теми, кто после отпадения от Церкви приносит покаяние и возвращается в нее, ибо печать этого Таинства неизгладима.

Крещение совершается посредством троекратного погружения в воду с призыванием Святой Троицы. Для совершения Таинства употребляется чистая естественная вода. В Православной Церкви возбраняется крестить через обливание или окропление, о которых ничего не говорится в Священном Писании, если к тому нет особых оснований. Но если даже крещение совершено через обливание или окропление, причем без достаточных оснований для такого отступления от установленного порядка, действительность его тем не менее под вопрос не ставится. Распространение у нас предосудительного обычая крестить не через погружение вызвано двумя основными причинами: во-первых, тем, что для крещения взрослых не приспособлены купели, которые сооружены были во времена, когда крестили почти без исключения младенцев, а во-вторых, влиянием обычаев Униатской церкви, особенно заметным в 50–80-е годы, когда значительную часть нашего духовенства составляли выходцы из Галиции, где в 1946 г. униаты воссоединились с Православной Церковью. В настоящее время это злоупотребление у нас изживается, отчасти ввиду того, что для крещения взрослых в восстанавливаемых храмах сооружаются приспособленные для этого баптистерии.

Совершителем Таинства крещения могут быть епископы и священники (апост. 46, 47). При этом, однако, епископы, будучи монахами, обыкновенно ради соблюдения монашеской дисциплины

воздерживаются от совершения этого Таинства. Но безусловная необходимость крещения для спасения человека, а также принадлежность всякому христианину высокого достоинства «царского священства» является основанием для признания действительным крещения, совершенного в случае смертельной опасности для крещаемого мирянином и даже женщиной. При этом от совершителя Таинства требуется сознательное отношение к своему поступку²⁰⁷.

Крещение, совершенное мирянином, признается действительным в случае смертельной опасности, также и там, где нет священников или где их мало. Патриарх Константинопольский Фотий в ответ на вопрос Калабрийского епископа Льва о действительности крещения, совершенного мирянином, писал: «Если в свободной стране, где христиане наслаждаются миром и где много священников, кто-либо из мирян, презирая порядок церковных священнодействий и надмеваясь гордостью, дерзнет совершить это дело, то есть крещение, таковые, после строгой епитимии за свой проступок, совершенно устраняются от получения священства... Ибо кто презрел благодать до ее получения, тот не усомнится попать и полученную. Тех же, которые крещены ими, мы никак не признаем приявшими благодать Духа, а поэтому и определяем, что они должны быть крещены водою и помазаны миром... Но если святое крещение совершают (простые) христиане, живущие под варварским владычеством и не имеющие довольно священников, то совершенное по нужде заслуживает снисхождения, и требующие благодати не должны быть лишены ее вследствие тирании неверных. Поэтому крестившие, хотя бы они и не имели рукоположения, не подлежат суду и наказанию. О крещеных же определяем, чтобы они были помазуемы миром, хотя бы уже и получили миропомазание от неосвященных. Но крещение, совершенное по нужде (мирянином), да не устраняется. Ибо хотя оно и несовершенно (по недействительности прежнего миропомазания), однако почтено призыванием Всесвятой Троицы, благочестивым намерением призывающих и верою воспринимающих... Ибо Церковь Божия издревле допускала очень многие случаи крещения, правильно совершаемого, по нужде времени и места, мирянином»²⁰⁸.

В Православной Церкви, однако, отвергается католическая практика признавать на основании учения об «ex opera operatum» действительным крещение, совершенное лицом некрещеным, не принадлежащим к христианской Церкви. Безусловно, недопустимо, ничтожно и всякое самокрещение.

Если крещенный мирянином выздоравливает, то священник должен

восполнить Таинство молитвами и священнодействиями, которые не могли быть совершены при самом крещении; но при этом не повторяется ни троекратное погружение, ни крещальная формула.

Священник, по небрежности которого кто-либо умер некрещеным, подлежит церковному наказанию, равно как и родители, из-за нерадения которых ребенок умирает вне Церкви²⁰⁹.

Согласно 84-му правилу Трулльского Собора, необходимо крестить и найденьшей, если достоверно не известно, были ли они крещены: «Последуя каноническим постановлениям отец (Карф. 83(72)), определяем и о младенцах: каждый раз, когда не обретаются достоверные свидетели, несомненно утверждающие, яко крещены суть, и когда сами они, по малолетству, не могут дать потребный ответ о преподанном им Таинстве, должно без всякаго недоумения крестити их: да таковое недоразумение не лишит их очищения толикою святынею».

Во избежание повторного крещения в тех случаях, когда есть серьезное основание предполагать, что то или иное лицо уже восприняло Таинство, но полной уверенности в этом нет, принято совершать крещение в условной форме: «Крещается раб Божий (имя рек), аще не крещен».

В Требнике митрополита Петра Могилы предусмотрены и совершенно особые случаи, с которыми может столкнуться священник, решающий вопрос о совершении крещения: «Аше многовиден див родится и недоумение будет, аще един или многие суть, да не будет крещен, дбндеже расудится сие, расуждение сицево да будет, аще едину или многия имеет главы, едины или многия перси: ибо толикожде многия будут сердца, и души, и раздельние человецы, и в сицевом надежи, кийждо их особне да крещен будет... аще же беда смертная наступит, и скратится время, ко еже коегожде особно крестити, может служитель, на коегожде главе воду изливая, всех единою крестити, глаголя: крещаются раби Божии, имя рек, во имя Отца и проч... Егда же есть известие, яко во диву суть два лица, якоже две главе и две перси не имать добре раздельны, тогда первее един да будет добре крещен совершен обычно, потом же другой под конец сим образом: аще несть крещен, крещается раб Божий (имя рек) ...»²¹⁰.

В наше время приходится сталкиваться и с более необычными случаями при решении вопроса о крещении. Речь идет о лицах, которым по их желанию хирургическими и вообще медицинскими средствами изменили пол. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится указание на то, как надлежит поступать священнику в подобных случаях: «Стремление отказаться от принадлежности к тому

полу, который дарован человеку Создателем, может иметь лишь пагубные последствия для дальнейшего развития личности. «Смена пола» посредством гормонального воздействия и проведения хирургической операции во многих случаях приводит не к разрешению психологических проблем, а к их усугублению, порождая глубокий внутренний кризис. Церковь не может одобрить такого рода «бунт против Творца» и признать действительной искусственно измененную половую принадлежность. Если «смена пола» произошла с человеком до крещения, он может быть допущен к этому Таинству, как и любой грешник, но Церковь крестит его как принадлежащего тому полу, в котором он рожден. Рукоположение такого человека в священник и вступление его в церковный брак недопустимо» (13, 1).

59-й канон Трулльского Собора требует, чтобы крещение совершалось в храме: «Крещение да не совершается в молитвеннице, внутри дома обретающейся; но хотящие удостоится пречистаго просвещения к кафолическим Церквам да приходят, и тамо сего дара да сподобляются. Аще же кто обличен будет не хранящим постановленнаго нами, то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен».

Исключение допускается лишь в случаях необходимости и с разрешения епископа: «Определяем, чтобы священнослужители, священнодействующие, или крещающие в молитвенных храмах, находящихся внутри домов, творили сие не иначе как по изволению местного епископа» (Трулл. 31). И только крайняя нужда, вызванная, например, смертельной опасностью, может явиться основанием для совершения Таинства крещения на дому без предварительного благословения со стороны епархиального архиерея.

В православных семьях дети получают крещение в младенчестве. Что же касается крещения взрослых, то церковные законы требуют, чтобы перед крещением они проходили оглашение. В Древней Церкви чинопоследование оглашения совершалось отдельно от крещения; и оглашенные составляли особый разряд неполноправных членов Церкви. Продолжительность пребывания в чине оглашенных могла быть разной: от многих лет до нескольких дней. Она зависела от духовной зрелости оглашенного. Для оглашения крещаемых в древности отводилась Четыредесятница Великого поста, а само крещение совершалось в Великую Субботу.

В 45-м каноне Лаодикийского Собора сказано: «По двух седмицах Четыредесятницы, не должно принимати к крещению». В толковании на это правило Зонара писал: «Церковь приняла от обычая совершать

крещение в Великую Субботу, потому что крещение есть образ погребения и воскресения Господа, а эта Суббота есть середина между погребением и воскресением. Итак, те, которые готовятся просветиться в Великую Субботу, должны во всю Четыредесятницу поститься и предпочищаться воздержанием и таким образом приступать к просвещению».

О древней практике крещения в Великую Субботу напоминает ныне песнопение «Елицы во Христа крестистесь...», которым заменяется в этот день Трисвятое пение.

Чин оглашения у нас соединяется с самим Таинством крещения. Поэтому «оглашенных» в точном смысле этого слова у нас нет. Однако взрослые люди должны проходить в течение определенного срока подготовку к принятию Таинства. Согласно указу Святейшего Синода от 22 января 1862 г., иноверцы, не достигшие гражданского совершеннолетия (21 года), но достигшие совершеннолетия церковного (14 лет), перед крещением обучались закону Божию в течение 6 месяцев, а для лиц, которые перешли через рубеж гражданского совершеннолетия, оставлен был древний канонический 40-дневный срок. Что же касается детей до 14 лет, то их в синодальную эпоху крестили вместе с родителями и без предварительного обучения православной вере.

Лиц, болезнь которых представляла опасность для их жизни, разрешалось крестить немедленно, без оглашения. Но при этом требовалось, чтобы священник был убежден в том, что больной находится в здравом уме и полной памяти. О крещении больного иноверца без предварительного оглашения его истинам веры священник обязан был немедленно сообщить архиерею. По выздоровлении новокрещенный вручался опытному пастырю для научения. Такая практика отвечает требованию 47-го правила Лаодикийского Собора: «В болезни приившим крещение и потом получившим здравие подобает изучати веру и познавати, яко Божественнаго дара сподобилися».

Крещение иноверцев, достигших совершеннолетия, в синодальную эпоху совершалось в воскресные и праздничные дни перед Божественной литургией, чтобы новокрещенный мог причаститься Святых Таин.

К крещению не допускаются бесноватые, за исключением тех случаев, когда им угрожает смертельная опасность: «Когда беснуемый не очистился еще от духа нечистаго, то не может прияти святое крещение: но при исходе от сея жизни крещается» (ап. Тимоф. 2). Данную норму применяют и по отношению к буйно помешанным, а также и вообще к лицам с поврежденным умом и подавленной волей, хотя, разумеется, душевную болезнь нельзя отождествлять с беснованием.

В крещении детей и взрослых с древности участвовали восприемники. При крещении взрослых они являются свидетелями и поручителями за серьезность намерения и за правую веру крещаемого, а при крещении младенцев и больных, лишенных дара речи, они дают за них крещальные обеты и произносят Символ веры. Институт восприемничества существует в Церкви с древности. Древнейшее свидетельство о поручителе, участвовавшем в приеме нового члена в христианскую общину, содержится в «Апостольском предании» святого Ипполита Римского. Впрочем, у него речь идет не о восприемничестве в собственном смысле слова, ибо поручитель участвовал в оглашении, а не в самом крещении. Участие поручителя (восприемника) в самом крещении зафиксировано в 54-м правиле Карфагенского Собора: «Болящие, которые за себя отвецати не могут, да будут крещаемы тогда, когда, по их изволению, изрекут свидетельство о них другие, под собственною ответственностию». Функции восприемника описаны в книге «О церковной иерархии», которую церковная традиция усваивает святителю Дионисию Ареопагиту. Обстоятельства крещения, описываемые в этой книге, относятся, вероятно, к 5 столетию.

На восприемников возлагается обязанность следить за ростом религиозного и нравственного сознания новокрещеного. В случае необходимости восприемники должны оказывать покровительство своим крестникам или даже брать их на свое попечение.

По обычаю Древней Церкви в крещении, как правило, участвовал один восприемник, одинакового пола с крещаемым. При преобладавшем тогда крещении взрослых это вытекало из естественного чувства стыдливости. Но впоследствии в крещении, которое, по учению Церкви, является духовным рождением человека, по аналогии с рождением плотским, стали участвовать одновременно и восприемник, и восприемница – крестные отец и мать. Этот обычай легко вошел в жизнь Церкви, тем более что со временем по преимуществу стали крестить младенцев. Впервые он распространился на Западе. Папа Лев Великий, а позже Майнцский собор 888 г. осуждали эту практику, но тем не менее она получила там всеобщее распространение.

Позже этот обычай проник и на Восток. В Русской Православной Церкви он получил широкое распространение уже в 13 в. Этой практике противодействовали еще свв. митрополиты Киприан и Фотий, но уже после 15 в. участие в крещении одного младенца двух восприемников – крестного отца и крестной матери – не встречает более возражений со стороны церковной власти.

В Католической и Протестантских Церквях сложился обычай участвовать в крещении в качестве восприемников несколькими восприемникам и восприемницам. Подобная практика существует также в некоторых западных епархиях Русской Православной Церкви, являясь, подобно «заочному» восприемничеству, злоупотреблением, когда ввиду родственных или дружеских отношений с семьей новокрещеного крестным отцом или матерью признается лицо, не участвовавшее в крещении.

Не всякое лицо допускается до восприемничества. От восприемничества устраняются родители крещаемого. Случаи восприятия родителями своих детей от купели имели место в Древней Церкви, но такая практика встречала осуждение со стороны церковной власти. Она воспрещена св. императором Юстинианом, на Западе – епископом Римским св. Львом Великим, Майнцским собором 813 г. От восприемничества должны уклоняться монахи – об этом говорится в 84-й и 209-й статьях «Номоканона при Большом требнике». Не допускаются до восприемничества малолетние: по указу Святейшего Синода от 23 мая 1836 г. восприемниками могут быть лица, достигшие церковного совершеннолетия – 14 лет. Не могут быть восприемниками и недееспособные лица. Не допускаются до восприемничества инославные христиане. Впрочем, в авторитетной и даже имевшей в известном смысле официальное значение в конце 18 – первой половине 19 в. «Книге о должностях пресвитеров приходских» говорится о том, что инославные могут быть восприемниками православных, но при крещении они должны читать Никео-Цареградский Символ без добавления *Filioque*. Поскольку на восприемниках лежит обязанность участвовать в религиозно-нравственном воспитании своих крестников, от восприемничества следует устранять лиц, не имеющих твердой и сознательной веры, а также лиц с сомнительными нравственными качествами.

Со своими крестниками и их родителями восприемники вступают в отношения, которые именуются духовным родством. Факт духовного родства имеет особое значение в брачном церковном праве, являясь одним из препятствий к браку.

18.2. Миропомазание

С Таинством крещения в Православной Церкви, в отличие от Католической, соединяется Таинство миропомазания, которое сообщает принимающему его благодатные дары Святого Духа. Как гласит 48-е правило Лаодикийского Собора, «подобает просвещаемым быть помазуемым помазанием небесным и быть причастниками Царствия Божия». Совершителями Таинства миропомазания являются исключительно епископы и пресвитеры. Христианин, крещенный мирянином, миропомазание от него получить не может ни при каких обстоятельствах, поэтому ему должно быть при первой возможности преподано это Таинство священником. В Католической церкви миропомазание совершает епископ. В Православной Церкви епископу принадлежит сакраментальная власть совершать освящение святого мира. Но в Церкви установлен порядок, при котором освящение мира совершают, как правило, предстоятели Поместных Церквей, у нас Святейший Патриарх Московский и всея Руси, – один раз в два года. При этом получение мира от кириархальной Церкви служит одним из символов канонической зависимости.

18.3. Присоединение к Церкви.

Кроме крещения, существует и другой способ вступления в Православную Церковь, но открыт он, разумеется, только для тех, кто уже принял Таинство крещения, однако вне Православия. Различают три чина присоединения инославных, желающих стать православными. О них идет речь в 8-м и 11-м канонах 1 Вселенского Собора, в 1-м правиле Василия Великого, в 7-м правиле 2 Вселенского Собора, в 68-м каноне Карфагенского Собора.

Итог праявортворчеству Древней Церкви по вопросу о присоединении раскольников и еретиков подводит 95-е правило Трулльского Собора: «Присоединяющихся к Православию и к части спасаемых из еретиков приемлем по следующему чиноположению и обычаю. Ариан, македониан, новатиан, именующих себя чистыми и лучшими, четырнадцатидневников, или тетрадитов, и аполлинаристов, когда они дают рукописания и проклинают всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь, приемлем, запечатлевая, то есть помазуя святым миром, во-первых, чело, потом очи и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их глаголем: «Печать дара Духа Святаго». А о бывших павлианами, потом к Кафолической Церкви прибегших, постановлено: перекрещивати их непременно. Евномиан же, единократным погружением крещающихся, и монтанистов, именуемых здесь фригами, и савеллиан, держащихся мнения о сыноотечестве, и иное нетерпимое творящих, и всех прочих еретиков (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатския страны): всех, которые из них желают присоединены быти к Православию, приемлем яко же язычников. В первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом в третий заклинаем их, с троекратным дуновением в лице, и во уши: и тако оглашаем их и заставляем пребывати в Церкви и слушати Писания, и тогда уже крещаем их. Такожде и манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков».

Таким образом, 95-е правило Трулльского Собора требует принимать по первому чину, через крещение, как язычников, магометан и евреев – крайних еретиков: павлиан, евномиан, савеллиан, монтанистов; по второму чину, через миропомазание, – македониан, новациан, ариан, аполлинариан; и наконец, по третьему, через покаяние, – несториан (несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников

таковых ересей, и их единомышленников, и все вышеуказанные ереси: и потом да приемлют святое причащение) и монофизитов, впрочем, о монофизитах прямо в правиле речь не идет, но из контекста ясно, что они тоже имеются в виду.

Что же касается инославных Церквей, отделившихся от Вселенского Православия после Трулльского Собора, то ныне существует такая практика: католиков, если они миропомазаны, присоединяют к нашей Церкви с начала 18 в. по третьему чину, хотя Константинопольский Собор в 1756 г. постановил перекрещивать католиков и протестантов, а у нас, в России, их перекрещивали в 17 в. Аналогичным образом принимаются и униаты. Старокатолики, англикане, протестанты и старообрядцы принимаются по второму чину, аналогичным образом принимались у нас и те, кто приходил из расколов, возникших в 20 столетии: обновленческого, григорьевского, самосвятского. Подобным же образом присоединяются к Православной Церкви ныне и те, кто приходит из новейших расколов: автокефалистских или валентиновского, а также «старокалендарных», возникших в тех Церквях, которые в 1920-е годы перешли на так называемый «новоюлианский» календарь, если, конечно, они не получили крещения и миропомзания в канонической Церкви до ухода в раскол. В зависимости от местных условий церковной жизни практика присоединения раскольников, а в отдельных епархиях Украины также и униатов может варьировать, изменяясь в сторону ее ужесточения. Сektанты крайнего толка, вроде хлыстов, молокан, духоборов, субботников, адвентистов, иеговистов, мормонов, а также недавно у нас появившихся адептов «Богородичного центра», виссарионовцев, присоединяются к Православной Церкви, как и нехристиане, – через крещение.

18.4. Утрата церковной правоспособности.

Умершие в православной вере и угодившие своей жизнью Богу христиане остаются членами Церкви, но уже торжествующей, небесной, а не воинствующей, земной, и поэтому, естественно, не подлежат суду земной церковной власти. В этом смысле церковная дееспособность христиан утрачивается с наступлением смерти. Однако церковная правоспособность усопших сохраняется в том отношении, что молитвы о их упокоении «в селениях праведных» возносятся земной Церковью.

Церковная правоспособность утрачивается вследствие отпадения от Церкви и через анафему. Но в том и другом случае утрата эта не имеет безусловного характера. Печать крещения неизгладима. Поэтому и отпадшему от Церкви и анафематствованному ею за тяжкие преступления открыт путь для присоединения к Церкви через покаяние. Причем в обоих случаях вновь принимаемый в Церковь не нуждается в том, чтобы над ним повторено было Таинство крещения.

19. Иерархия. Поставление клириков

19.1. Высшие и низшие клирики.

Иерархическое священство – богоустановленный институт. От начала Церковь знает три степени иерархического служения: епископскую, пресвитерскую и диаконскую.

Епископы – преемники апостолов, имеющие через чреду рукоположений благодатную с ними связь. Это архипастыри, первосвященники и высшие учителя своих Церквей. По учению прп. Иоанна Дамаскина, им вручена Церковь.

Пресвитер по своему полномочию, полученному от епископа, совершает все священнодействия, кроме хиротонии, хиротесии, освящения антимины и освящения мира. Он учит народ догматам веры и благочестия, пастырски окормляет вверенных его попечению христиан.

Диакон помогает епископу и пресвитеру в исполнении их служения, участвуя в совершении священнодействий в алтаре.

Согласно 39-му апостольскому правилу, «пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают, ибо ему вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их».

Церковь изначально имеет священную иерархию с ее тремя степенями: диаконской, пресвитерской и епископской. Эти степени апостольского происхождения, и они пребудут до скончания века. Церковь не властна отменить ни одну из них; не может она и умножить число священных степеней.

Помимо высших клириков, священнослужителей, в Церкви существует также институт низших клириков – церковнослужителей, в настоящее время в Русской Церкви это иподиаконы и чтецы. Они прислуживают при отправлении богослужения в храме.

В некоторых, и даже весьма авторитетных православных книгах отразились иные представления о границе между степенями низших и высших клириков. В «Православном исповедании» митрополита Петра (Могилы) (1667) различаются высшие и низшие степени священства. К высшим у него отнесены епископская и пресвитерская, а к низшим – степени диакона, иподиакона, свещеносца, певца и чтеца, иными словами, низшая священная степень – диаконская и церковнослужительские чины²¹¹. В своем труде митрополит Петр (Могила), в сущности, повторяет католические классификации священства. Католики различают в иерархии священнодействий священников (епископов и пресвитеров) и служителей (диаконов, субдиаконов, аколотов, экзорцистов, лекторов и остиариев); а

по несению особых канонических обязательств (например, безбрачия) – высшие и низшие степени, причисляя к высшей епископов, пресвитеров, диаконов и субдиаконов, а к низшей всех остальных церковнослужителей. И в Православной Церкви диаконы, равно как и низшие клирики, не являются самостоятельными совершителями богослужения. И у нас иподиаконы в отличие от чтецов, при отсутствии обязательного целибата, не могут, как и священнослужители, вступать в брак после посвящения. Казалось бы, налицо обстоятельства, которые могут служить обоснованием для классификации, заимствованной святителем Петром (Могиллой) из католического права. Но для общепринятого у нас разделения на высших и низших клириков, граница между которыми проходит между диаконами и иподиаконами, есть самое веское – догматическое основание: три степени священства – богоустановленные институты, восходят к апостольскому веку и пребудут в Церкви до скончания мира, а степени низших клириков – церковнослужителей учреждались самой Церковью в процессе ее истории и упразднялись в ходе этой истории. Так, чин иподиакона стал известен в Церкви не ранее III столетия. Уже то обстоятельство, что Церковь не знала его изначально, не позволяет относить этот чин к богоучрежденным священным степеням.

Вызывает возражения и точка зрения Н. С. Суворова, который полагал, что «иподиакон не составляет особой степени священства, а означает должность тех диаконов, которые прислуживают при архиерейских служениях, и в частности при совершении посвящения в степени духовного сана»²¹². На практике диаконы действительно исполняют в известных случаях обязанности иподиаконов, но в канонах эти два чина различаются вполне однозначно. Так, в 14-м и 15-м правилах Трулльского Собора установлен разный канонический возраст для посвящения в диаконы (25 лет) и в иподиаконы (20 лет).

Высшие клирики, священнослужители, получают благодать священства через хиротонию в алтаре. Низшие клирики (иподиаконы, чтецы и певцы) поставляются на свое служение чрез возложение руки епископской, хиротесию, вне алтаря, в храме.

19.2.Избрание на священные степени.

«Поставление на священные степени, – по словам профессора И. С. Бердникова, – состоит из двух моментов: избрания и посвящения»²¹³.

В избрании кандидатов священства участие клириков и мирян в разные эпохи истории и в разных Поместных Церквах было фактором преходящим и изменчивым, но во все времена решающее значение имела воля епископов. Так, в Древней Церкви избрание производилось общим голосованием клира и народа, но решающим был голос епископов. Впоследствии в Византии при избрании епископов мирян стал представлять император. Избрание ставленников в пресвитеры и диаконы производилось в Древней Церкви по усмотрению епископа, хотя и с участием клириков и народа.

Феофил Александрийский в 7-м правиле так описывает порядок избрания: «Весь собор священнослужителей да согласится и да изберет, и тогда епископ да испытает избранного, и с согласием священства да совершит рукоположение среди церкви, в присутствии народа, и при возглашении епископа, аще может и народ свидетельствовать о нем».

На Руси в древности священнослужители избирались приходской общиной. Избранного представляли архиерею для испытания и посвящения. В 18 в. в России выборное начало при замещении священнических мест постепенно сходит на нет. Избрание кандидата становится прерогативой епархиального архиерея. Таким остается порядок избрания ставленников в диаконы и пресвитеры и ныне.

В избрании епископов в Древней Руси, помимо митрополита (впоследствии патриарха) и Освященного (Архиерейского) Собора, участвовали великие и удельные князья, позже цари. В синодальную эпоху кандидаты на архиерейские кафедры избирались Священным Синодом и представлялись на утверждение императора. По ныне действующему Уставу Русской Православной Церкви избрание епископа является исключительной прерогативой Священного Синода.

19.3. Хиротония. Совершители хиротонии.

Важнейшим актом поставления на священные степени является хиротония (рукоположение), которая следует за избранием. Для того чтобы хиротония была действительной и законной, требуется соблюдение ряда условий, касающихся как лиц рукополагающих и рукополагаемых, так и самого совершения Таинства.

Власть совершать рукоположение принадлежит епископам, и только им, как преемникам святых апостолов. Рукополагающий епископ должен быть православным. Если же он получил архиерейскую хиротонию от иерархии, отделившейся от Вселенской Церкви, то для положительного решения вопроса о действительности совершенных им рукоположений безусловно требуется, чтобы схизматической иерархией сохранялось апостольское преемство, и чтобы отступления отделившейся общины от православного вероучения не касались основных догматов. Право окончательного решения вопроса о возможности присоединения инославных клириков к Православной Церкви принадлежит всегда суду Православной Церкви.

Отцы 1 Никейского Собора в 8-м правиле признали действительность рукоположений у кафар: «О именовавших некогда самих себя чистыми, но присоединяющихся к Кафолической и Апостольской Церкви, благоугодно Святому и Великому Собору, да, по возложении на них рук, пребывают они в клире».

Зонара в толковании на это правило писал: «Если они рукоположены во епископов, или пресвитеров, или диаконов, то присоединяемые из них к Церкви остаются в клире в своих степенях».

Иначе судили отцы 1 Никейского Собора о еретиках-павлианах. В 19-м правиле говорится: «О бывших павлианами, но потом прибегнувших к Кафолической Церкви, постановляется определение, чтобы они все вообще вновь крестимы были. Аще же которые в прежнее время к клиру принадлежали, таковые, явясь безпорочными и неукоризненными, по перекрещении, да будут рукоположены епископом Кафолическия Церкви».

Ныне наша Церковь признает действительность хиротоний, совершаемых в Католической и нехалкидонских Церквях. Однако невозможно признавать благодатным иерархическое значение протестантских ординаций. Вопрос о действительности англиканской иерархии обсуждается православными богословами уже более ста лет²¹⁴. Допущение Англиканской Церковью женского священства, и даже

посвящение женщин во епископы, лишает этот богословский вопрос всякой актуальности. До сих пор официально не признана нашей Церковью действительность старообряднической иерархии обоих толков: белокриницкого и новозыбковского. Что касается рукоположений, совершаемых в таких новейших отделениях от Православной Церкви, как греческие старостильники, обновленцы или украинские автокефалисты, то решения об их признании принимаются священноначалием соответствующих Поместных Церквей. Русская Церковь и до воссоединения с нею Зарубежной Церкви принимала в сущем сане епископов и клириков, хиротонисанных в ней, если рукоположенный не был ранее клириком Московского Патриархата и, если он не был посвящен для служения на канонической территории Русской Церкви. Но наша Церковь в свое время не признала и не признает действительности обновленческих посвящений, «рукоположений» у самосвятотонисанных и иных украинских автокефалистов, в так называемой «Русской свободной церкви» и других подобных им бесчинных схизматических и еретических образованиях.

Еще одним условием действительности поставления со стороны лица, совершающего ее, является пребывание его у церковной власти. В древности хиротонисанные, как не вполне самостоятельные архиереи, могли рукополагать лишь по поручению правящего епископа (Анкир. 13; Антиох. 10; 7 Всел. 14). В наше время это правило применяется в отношении викариальных архиереев и епископов, ушедших на покой.

Епархиальный архиерей вправе преподать хиротонию лишь лицам, находящимся в его юрисдикции, клирикам своей епархии (Сард. 15; Карф. 9, 10). Епископ может совершать рукоположения только в пределах своей епархии и для служения в ней. 35-е апостольское правило гласит: «Епископ да не дерзает вне пределов своей епархии творити рукоположения во градах и в селех, ему не подчиненных. Аще же обличен будет, яко сотвори сие без согласия имеющих в подчинении грады оные или села: да будет извержен и он, и поставленнии от него». О том же идет речь во 2-м правиле 2 Вселенского Собора, 13-м и 14-м правилах Антиохийского Собора.

Рукоположение в епископскую степень, согласно 1-му апостольскому правилу, совершается собором архиереев: «Епископа да поставляют два или три епископа». Вопреки этому канону в Католической церкви папа усваивает себе право единолично рукополагать епископов. Это представляет собой, по сути дела, *implicite* (скрытое) притязание на то, что папство – иная степень, высшая относительно епископской.

Пресвитера и диакона поставляет один епископ: «Пресвитера и диакона и прочих причетников да поставляет один епископ» (апост. 2).

19.4. Условия действительности акта поставления.

При совершении самого акта хиротонии требуется, чтобы, во-первых, он осуществлялся в храме, в алтаре, в собрании молящегося народа, который призван свидетельствовать о рукополагаемом при самом его поставлении. Ныне это свидетельство выражается символически – пением слова «аксиос» хором от лица народа.

Второе условие действительности хиротонии заключается в том, чтобы она совершалась в определенном порядке: от низших степеней к высшим, чтобы никто не поставлялся на высшую степень, минуя низшую. Срок пребывания на каждой из иерархических степеней в канонах не определен. Вместе с тем в них предусмотрено, чтобы кандидат на более высокую степень успел обнаружить способность к занятию ее достойным исполнением своего служения на низшей степени (Сард. 10; Двукр. 17).

Вальсамон в толковании на 17-е правило Двукратного Собора отмечал: «...рукоположение на каждую степень по необходимости (то есть по нужде) должно совершаться через семь дней». Практике, однако, известны случаи, когда срок прохождения служения на низшей степени перед рукоположением на высшую был меньше (особенно часто при посвящении диакона в пресвитеры).

Хиротония действительна, если она связана с назначением на определенное место, к определенной церкви – это третье условие. В Православной Церкви не допускается так называемое абсолютное рукоположение, дающее сан без определенного места служения.

6-е правило Халкидонского Собора гласит: «Решительно никого, ни во пресвитера, ни во диакона, ниже в какую степень церковного чина, не рукополагати иначе, как с назначением рукополагаемого именно к церкви градской, или сельской, или к мученическому храму, или к монастырю. О рукополагаемых же без точного назначения Святейший Собор определил: поставление их почитать недействительным, и нигде не допускати их до служения, к посрамлению поставившаго их».

Вопреки ясному смыслу этого канона в Католической церкви абсолютные поставления (*ordinationes absolutae*) стали нормой при хиротонии пресвитеров и диаконов, а в отношении епископов аналогией абсолютных поставлений является рукоположение в епископы *in partibus infidelium* (в страны неверных), иными словами, в епархии, которых нет и которые лишь предстоит образовывать в нехристианских странах. При этом весьма широко употребляются титулы городов, где в прошлом

существовали, но впоследствии исчезли епископские кафедры вместе с самими христианскими общинами, например, городов древней Африканской Церкви. Аналогичный характер имеет у нас употребление титулов: Сурожский, Корсунский.

Четвертое условие, касающееся самого акта хиротонии, – это ее неповторяемость. Рукоположение, единожды правильно совершенное, не повторяется ни при каких условиях. Повторение его означало бы отрицание действительности ранее совершенной хиротонии.

В 68-м апостольском правиле сказано: ««Аще кто епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого-либо второе рукоположение, да будет извержен от священнаго чина, и он, и рукоположивый; разве аще достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным, или рукоположенным от таковых, ни верными, ни служителями Церкви быти невозможно».

Зонара, толкуя это правило, писал: «О двукратном рукоположении можно различно думать. Ибо рукополагаемый второй раз ищет второго рукоположения или потому, что осуждает рукоположившего его в первый раз, или потому, что от рукоположившего его во второй раз надеется принять некую большую благодать Духа и освятиться, так как имеет в него веру, или, может быть, оставив священство, опять рукополагается как бы сначала, – и по другим причинам. Каким бы образом ни сделал это, но и дважды рукоположенный и рукоположивший его подлежит извержению, исключая того случая, если первое рукоположение было от еретиков, ибо ни крещение еретиков не может никого сделать христианином, ни рукоположение их не сделает клириком. Итак, рукоположенных еретиками вновь рукополагать нет опасности».

Непременным условием действительности рукоположения во епископа является то, что оно не должно совершаться на место архиерея, законно занимающего кафедру.

2 Вселенский Собор отверг действительность хиротонии некого Максима Киника на Константинопольскую кафедру, занятую святителем Григорием Богословом. 4-е правило этого Собора гласит: «О Максиме Кинике и о произведенном им безчинии в Константинополе: ниже Максим был, или есть епископ, ниже поставленные им на какую бы то ни было степень клира: и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно».

Из обстоятельств, в которых совершено было поставление Максима, видно, что одним из оснований для признания Собором его недействительности послужило то, что он был хиротонисан на кафедру,

которую в ту пору занимал святитель Григорий Богослов. Зонара так писал об обстоятельствах, подвигших отцов Собора изречь это правило: «Этот Максим был египтянин, философ, циник. Циниками эти философы назывались за их наглость, дерзость и бесстыдство. Пришедши к великому отцу Григорию Богослову и получив оглашение, он был крещен. Позже причисленный к клиру, Максим Киник совершенно был приближен к сему святому отцу, так что и пищу имел с ним вместе. Но, возжелав архиерейского престола в Константинополе, он посылал деньги в Александрию и оттуда призывал епископов, которые должны были рукоположить его в архиерея Константинопольского при содействии одного из самых близких к Богослову. Когда они были уже в церкви, однако же прежде совершения посвящения, верные об этом узнали и их прогнали. Но и по изгнании они не успокоились, а удалившись в дом одного музыканта, там рукоположили Максима, хотя он не извлек никакой выгоды из этого злодеяния, ибо не мог ничего и совершить. И так настоящим правилом он отлучен от Церкви собравшимися на 2 Собор святыми отцами, которые определили, что он не был и не есть епископ, потому что был рукоположен незаконно, и что рукоположенные им не суть клирики. А напоследок, когда открылось, что он держится Аполлинариевых мнений, он был предан анафеме».

Среди преступлений Максима Киника Зонара упоминает и симонию. Присутствие греха симонии при поставлении на священную степень, согласно канонам, является таким обстоятельством, которое упраздняет действие благодати, делает рукоположение недействительным.

29-е апостольское правило гласит: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит, да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется». О симонии идет речь и в Канонических посланиях Константинопольских патриархов святых Геннадия и Тарасия. Из церковной истории известно, что в разные времена условием рукоположения считалось внесение пошлины в казну Архиерейского дома. Подобная практика, очевидно предосудительная, вызывала подчас обвинения в симонии, но в строгом смысле слова о симонии здесь речь идти не должна, если само решение о рукоположении не мотивируется размером пошлины, который устанавливается одинаковым для всех кандидатов на данную степень. Во всяком случае, такой вывод вытекает из церковно-судебной практики прошлого.

Согласно 30-му апостольскому правилу, епископы, которые получили свой сан чрез мирских начальников, подвергаются извержению и отлучению: «Аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез

них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним». 30-е апостольское правило не распространяется, разумеется, на случаи санкционирования поставления на священные степени гражданской властью. Оно действует лишь в отношении интриганов и карьеристов, ищущих содействия «мирских начальников».

Вальсамон в толковании на 29-е и 30-е апостольские правила пояснял: «Но, может быть, кто спросит, поскольку 30-е правило упоминает об одном епископе, а равно и 29-е не упоминает об иподиаконах и чтецах, то как поступить, если кто сделается по ходатайству светского начальника пресвитером, или диаконом, или иподиаконом, или чтецом? Решение: и они Должны подлежать извержению и отлучению на основании последних слов настоящего 30-го правила, где говорится, что не одни главные виновники зла извергаются и отлучаются, но и сообщники их». Аргументация не совсем убедительная, но вывод, бесспорно, верный. Нет разумных оснований не распространять действие этого правила, направленного против симонии, и на церковнослужителей.

В 25-м апостольском правиле цитируется Библия: «...не отмстит дважды за едино», воспрещающая двойное наказание за один грех. В данном случае извержение из сана вместе с отлучением от церковного общения, казалось бы, служит примером отступления от этой нормы. Однако отступления нет. Дело не только в том, что симония представляет собой особо тяжкое преступление, подрывающее основы церковного строя, и потому совершивший его заслуживает самой суровой кары. Извержение из сана в этом случае само по себе не является наказанием, ибо покусившийся на приобретение благодати священства чрез подкуп или интриги не получает этой благодати. Хиротония, совершаемая по отношению к симониату, ничтожна и недействительна с самого начала. Настоящим же наказанием лжесвященнослужителя, в сущности оставшегося мирянином, является отлучение его от церковного общения.

20. Требования к кандидату священства препятствия к посвящению

20.1. Неспособность к священству.

Священнослужители являются духовными руководителями и наставниками народа Божия. Поэтому кандидаты священства должны отличаться глубиной и крепостью веры, высокими нравственными качествами, безупречной репутацией. Далекое не все христиане могут быть рукоположены или поставлены в церковнослужители. Необходимо, чтобы кандидаты священства отвечали определенным требованиям. Несоответствие их этим требованиям служит препятствием к священству.

Как православное, так и католическое право различает: 1) абсолютную неспособность к посвящению (*incapacitas*); и 2) неправильность (*irregularitas*), то есть недостаток, являющийся препятствием к рукоположению, который, однако, допускает диспенсацію (отступление от неукоснительного соблюдения закона) со стороны компетентной церковной власти. В случае абсолютной неспособности рукоположение недопустимо, а если оно фактически исполнено, то все равно признается недействительным, ничтожным. Этого, однако, нельзя безусловно утверждать и о рукоположении, совершенном при наличии того или иного недостатка у рукополагаемого, расцененном как «неправильность».

Совершенно неспособны к священству некрещенные лица и женщины. Некрещенные лица не являются членами Церкви, поэтому очевидно, что они не могут входить в состав ее иерархии. Что касается женщин, то, по слову апостола Павла, *жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит (1Кор. 14:34)*. Это не значит, конечно, что женщины не могут прислуживать в храме или петь на клиросе. Не устраняются женщины-прихожанки и от управления хозяйственными делами в приходе, а также от службы в различных церковных учреждениях, не связанной со священнослужением. Что же касается диаконисс и пресвитерисс древности, то они, разумеется, не были лицами иерархическими.

20.2. Виды препятствий, допускающих диспенсацію.

Некоторые канонисты разделяют препятствия к священству на те, которые связаны с совершением кандидатом преступлений, грехов (*con culpa*) и которые не связаны с виной или грехом (*sine culpa*). «Другой разряд канонических препятствий, – отмечал А. С. Павлов, – имеет своим источником преступления или такие деяния члена Церкви, которые если не с точки зрения уголовного, то с точки зрения канонического права должны быть признаны преступлениями. Сюда относятся: 1) отпадение от веры, не вынужденное муками (апост. 62; 1 Всел. 10; Анкир. 3); 2) ересь... (1 Всел. 19; Каноническое послание Афанасия к Руфиану); 3) оскотление себя и других; 4) все так называемые плотские грехи, состоящие в нарушении седьмой заповеди закона Божия (апост. 61; Неокес. 9, 10). Виновные и уличенные во всех этих преступлениях, по древним церковным правилам, подвергались публичному покаянию. Отсюда общее каноническое положение: кто раз подвергся публичному церковному покаянию, тот навсегда устраняется от рукоположения в церковноиерархические степени»²¹⁵.

На практике различие между недостатками, например, нравственного порядка, и так называемыми недостатками веры, с одной стороны, и преступлениями – с другой, провести трудно, так как вторые невозможны без первых. Поэтому при классификации препятствий к священству их удобнее разделить иначе, препятствия: 1) физического характера; 2) духовного характера; 3) социального характера.

20.3. Препятствия физического характера.

Среди них одни связаны с возрастом, а другие – с состоянием здоровья или телесными недостатками ставленника.

Для исполнения иерархического и даже причетнического служения необходимы зрелость ума, твердость убеждений, известный жизненный опыт, которые предполагают достижение определенного возраста.

Для поставления в диакона каноны устанавливают возраст 25 лет, в пресвитера – 30 лет. Правило 14-е Трулльского Собора гласит: «...дабы во пресвитера прежде тридесяти лет не рукополагати, аще бы человек и весьма достоин был, но отлагати до уреченных лет. Ибо Господь Иисус Христос в тридесетое лето крестился и начал учити. Подобно и диакон прежде двадесяти пяти лет, и диаконисса прежде четыредесяти лет да не поставляется».

В 15-м правиле того же Собора говорится: «Иподиакон да поставляется не прежде двадесяти лет возраста. Аще же кто, в какую бы то ни было священную степень, поставлен будет прежде определенных лет: да будет извержен».

На практике, однако, и в древности, и в новое время от этого правила допускались и допускаются отступления. Во всяком случае, почти неизвестны факты применения санкций, предусмотренных 15-м правилом Трулльского Собора.

Что касается возраста лиц, поставляемых во епископа, то каноны об этом умалчивают. Древние «Апостольские постановления» (11,1) предусматривают для кандидата в епископы 50-летний возраст. В Фотиев Номоканон (Тит. 1:23) внесено положение из 123-й новеллы Юстиниана, которая устанавливает для кандидата на высшую иерархическую степень 35-летний возрастной ценз, а в исключительных случаях – 25-летний. Но церковной истории известны отступления от этой нормы, и даже весьма значительные. Имели место случаи поставления во епископа лиц, не достигших 20 лет²¹⁶.

О возрасте поставляемых в чин чтецов в канонах также ничего не говорится. 123-я новелла Юстиниана, включенная в сокращении в Номоканон, позволяет ставить в чтецы 8-летних детей. А Вальсамон в толковании на соответствующую главу Номоканона пишет о том, что иногда в чтецы ставили и 3-летних младенцев.

В синодальный период канонический возрастной ценз применялся только по отношению к ставленникам, не имеющим школьного духовного

образования, выпускники же духовных школ поставлялись до достижения канонического возраста при отсутствии иных канонических препятствий. По ныне действующему Уставу Русской Православной Церкви в диаконы и пресвитеры можно посвящать по достижении гражданского совершеннолетия (то есть в 18 лет), а кандидаты епископства должны быть не моложе 30 лет. Аналогичные положения содержались и в предыдущем Уставе 1988 г.

Физические недостатки и недуги сами по себе не могут служить препятствием к посвящению. Препятствием являются лишь те телесные недостатки, которые затрудняют священнослужение. 77-е апостольское правило гласит: «Аще кто лишен ока, или в ногах поврежден, но достоин быти епископ: да будет. Ибо телесный недостаток его не оскверняет, но душевная скверна». А в 78-м апостольском правиле говорится: «Глухий же, и слепой да не будет епископ, не аки бы осквернен был, но да не будет препятствия в делах церковных». Как отмечал А. С. Павлов, «по смыслу этого общего правила должны быть разрешаемы вопросы о безруких, безногих, одержимых падучею или неизлечимую душевную болезнь»²¹⁷.

Что касается скопцов, то согласно 1-му правилу 1 Вселенского Собора, «аще у кого в болезни врачами отъяты члены, или кто варварами оскоплен, таковой да пребывает в клире. Аще же, будучи здоров, сам себе оскопил, такового, хотя бы и к клиру причислен был, надлежит исключити».

По толкованию Зонары, «оскопившим самого себя называется не только тот, кто собственными руками отсек этот член, но и тот, кто добровольно и без принуждения отдает себя другому на оскотление».

На основании 79-го апостольского правила в клир не допускаются лица, страдающие душевной болезнью: «Аще кто демона имеет, да не будет принят в клир, но ниже с верными да молится. Освободясь же, да принят будет с верными, и аще достоин, то и в клир».

Католическое право расширительно толкует условия рукоположения, связанные с телесными недостатками, запрещая посвящать горбых, хромых, карликов, лишенных левого глаза (так называемого канонического глаза – *oculus canonicus*), а также указательного пальца правой руки.

20.4. Препятствия духовного характера.

Они связаны либо с недостатками веры у ставленника, либо с его нравственными пороками, либо, наконец, с отсутствием необходимых знаний.

Вера кандидата священства должна быть строго православной, глубокой, твердой, деятельной. О недостатке твердости в вере свидетельствуют случавшиеся прежде отпадения от Церкви. Поэтому в 10-м правиле 1 Вселенского Собора говорится: ««Аще которые из падших произведены в клир, по неведению, или со сведением произведших: сие не ослабляет силы правила церковнаго. Ибо таковые, по дознанию, извергаются от священнаго чина». По толкованию Зонары, «не должно производить во священство тех, которые отверглись от Господа нашего Иисуса Христа и потом покаялись. Ибо каким образом может быть священником тот, кто во всю жизнь не удостоивается Святых Таин, разве только при смерти».

В наше время, естественно, было бы неразумно рассматривать как вероотступника в прошлом человека, который, будучи крещенным в детстве, религиозного воспитания не получил и до своего сознательного обращения жил вне церковного общения.

Тщательному рассмотрению подлежат те кандидаты священства, которые обратились в Православие из ереси или раскола. В 19-м правиле 1 Никейского Собора о бывших павлианах говорится, что они, «являсь беспорочными и неукоризненными» по перекрещении, да будут рукоположены».

Недостаток веры естественно предполагать и в том, кто обратился к ней в исключительных обстоятельствах, например из-за страха смерти в случае тяжелой болезни – в так называемых «клиниках». Однако в случаях с «клиниками» речь идет не о безусловном запрете рукоположения. 12-е правило Неокесарийского Собора гласит: «Аще кто в болезни просвещен крещением, то не может произведен быти во пресвитера: ибо вера его не от произволения, но от нужды; разве токмо ради после открывшиися добродетели и веры, и ради скудости в людях достойных». Поскольку «клиников» крестили обыкновенно обливательным крещением, в наше время в церковно невежественной среде возникло совершенно превратное представление о том, что сам обливательный способ крещения составляет уже препятствие к посвящению. Совершенно иная мотивировка препятствия, усматриваемого для посвящения «клиников»,

сформулирована в самом 12-м правиле Неокесарийского Собора. Надо также заметить, что в настоящее время, когда крещение и детей и взрослых совершается при самых разных обстоятельствах, едва ли уместно буквальное соблюдение нормы, содержащейся в данном каноне, чего, разумеется, нет и на практике.

Наконец, недостаток веры предполагается и в новообращенных – неопитах. Апостол Павел писал Тимофею о епископе, что тот *не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом* (1Тим. 3:6).

80-е апостольское правило гласит: «От языческого жития пришедшаго и крещеннаго, или от порочнаго образа жизни обратившагося, несть праведно вдруг производить во епископа. Ибо несправедливо еще не испытанному быти учителем других: разве только по благодати Божией сие устроится». Согласно 2-му правилу 1 Вселенского Собора, эта норма распространяется и на пресвитеров, а в соответствии с 3-м правилом Лаодикийского Собора – на все священство вообще: «Недавно крещенных не подобает производить в чин священнический».

Недостаток твердости христианской веры можно подозревать и в том, кто не смог обратить всех своих домашних, ибо, по слову апостола Павла, епископом можно ставить того, кто *детей имеет верных* (Тит. 1:6). 45-й канон Карфагенского Собора гласит: «Епископы и пресвитеры и диаконы не прежде да поставляются, разве когда всех в доме своем соделают православными христианами».

Вера ставленника должна выражаться в его жизни и делах. *Вера без дел мертва* – учит апостол Иаков (2:20). Поэтому 12-е правило Лаодикийского Собора требует: «Епископов... поставляти на церковное начальство... таких, которые с давняго времени испытаны и в слове веры, и в житии, сообразном правому слову».

Тяжкие грехи, виновные в которых в Древней Церкви подлежали публичному покаянию, составляют препятствие к священству, даже если они совершены были единократно.

К таким грехам относятся убийство, кража, гробокопательство, святотатство (Григ. Нисск. 6); блуд, прелюбодеяние, содомия. Церковные правила не допускают в клир даже невольных убийц (Вас. Вел. 43; Григ. Нисск. 5). 61-е апостольское правило гласит: «Аще верный обвиняем будет в любодействе, или в прелюбодействе, или во ином каком запрещенном деле, и обличен будет: да не вводится в клир».

От служителей Церкви требуется смирение, миролюбие, кротость. Апостол Павел учит: *Епископ должен быть непорочен, как Божий*

домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннлюбив, любящий добро, целомудрен, справедлив, благочестив, воздержан (Тит. 1:7–8). В отличие от таких грехов, как убийство или блуд, в данном случае препятствием к поставлению является не единократное совершение действий, за которые можно справедливо укорить в гневе, корыстолюбии или иных подобных пороках, но, когда это страсть, от которой не освободился кандидат священства.

Согласно 14-му правилу Василия Великого, ростовщик только в том случае может быть принят в клир, «аще восхощет неправедную корысть истощити на нищих, и впредь от недуга любостяжания свободен быти».

От кандидата священства требуется учительность, умение наставлять пасомых. В Послании к Титу сказано апостолом, что епископ должен быть *силен и наставлять в здравом учении, и противящихся обличать* (Тит. 1:9). А для этого нужна основательная подготовка, твердое знание вероучения.

2-е правило 7 Вселенского Собора требует от кандидатов во епископы твердое знание Псалтири, а также хороший навык в чтении Священного Писания и канонов. Требования относительно богословских познаний епископов, выраженные в данном правиле, не высоки. Вальсамон объяснял это в своем толковании на рассматриваемое правило трудными обстоятельствами, в которых жила Православная Церковь в иконоборческую эпоху, предшествовавшую созыву 7 Вселенского Собора.

В синодальный период в Русской Церкви ставленниками на степени диаконов и пресвитеров были у нас главным образом выпускники духовных семинарий, а кандидатами во епископы – кандидаты богословия.

Кандидаты священства в основном готовятся у нас в духовных школах. Духовные учебные заведения, как высшие, так и средние, состоят, согласно ныне действующему «Уставу Русской Православной Церкви», под начальственным наблюдением патриарха, осуществляемым через Учебный комитет. При этом канонически они входят в юрисдикцию соответствующего епархиального архиерея. Духовные учебные заведения учреждаются решением Священного Синода по представлению правящего архиерея, поддержанному Учебным комитетом.

В Уставе содержится также положение о том, что «в случае принятия духовным учебным заведением решения о выходе из иерархической структуры и юрисдикции Русской Православной Церкви духовное учебное заведение лишается подтверждения о принадлежности к Русской Православной Церкви, что влечет прекращение деятельности духовного учебного заведения как религиозной организации Русской Православной Церкви и лишает его права на имущество, которое принадлежало

духовному учебному заведению на правах собственности, пользования или на иных законных основаниях, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви»²¹⁸.

Система духовных школ Русской Церкви включает в настоящее время пять Духовных академий (Московскую, Санкт-Петербургскую, Киевскую, Белорусскую (Минскую) и Кишиневскую), более 40 семинарий и примерно такое же число Духовных училищ. Существуют также теологические факультеты в государственных университетах, декларирующие свою связь с Православной Церковью, а также негосударственные высшие учебные заведения, которые позиционируют себя в качестве православных, в частности Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, подобные учебные заведения существуют также в Новосибирске, Царицыне и Черновцах.

В настоящее время, после многих десятилетий гонений на Церковь, необходимость заставляет подчас поставлять на священные степени и лиц, не получивших специального богословского образования, впрочем, не без соответствующего испытания их на знание догматов, основных канонов и богослужебного устава.

20.5. Препятствия социального характера

Одни из них касаются семейного положения ставленника, другие – его обязанностей перед государством, третьи – обязанностей перед частными лицами, четвертые – профессии, пятые – репутации.

В отличие от католического права православное церковное право не признает незаконнорожденность препятствием к рукоположению. В 8-м правиле святого Никифора Исповедника, которое помещено в Пидалионе и Афинской синтагме, сказано: «Дети, рожденные от наложниц, или второбрачных, или третьобрачных, если проводят жизнь, достойную священства, могут быть священнослужителями».

Поэтому неосновательно суждение Н. С. Суворова, который считал, что в «восточном каноническом праве требование от посвящаемого законнорожденности» всего лишь «не высказано с такой ясностью, как в западном»²¹⁹. В восточном церковном праве такого требования не существует вовсе.

Вместе с тем, не принимая во внимание происхождения рукополагаемого, Церковь предъявляет строгие требования, касающиеся его поведения в браке. Церковные законы не допускают в клир второбрачных. «Кто по святом крещении двумя браками обязан был, или наложницу имел, тот не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина», – гласит 17-е апостольское правило.

При этом, разъясняя этот канон, Зонара отмечал: «Мы веруем, что Божественная баня святого крещения омывает всякую скверну, которою крещенные были осквернены прежде крещения, и никакой грех, соделанный кем-либо прежде крещения, не препятствует крещеному быть произведенным в священство. Но кто после крещения совершит блуд или вступит в два брака, тот признается не достойным никакой степени священства».

Требование безусловной моногамии Церковь предъявляла к кандидатам священства издревле. Александрийский патриарх святой Иоанн Милостивый в 641 г. в ответ второбрачному богачу, обещавшему в благодарность за посвящение его в диаконы пожертвовать большую сумму на голодающих, сказал: «Лучше погасить солнце, чем нарушить Божественный закон». А Киевский митрополит Петр (Могила) в 1663 г. ответил шляхтичам, просившим не лишать второбрачных сана: «Я не смог бы это сделать, если бы это сказал и Ангел с неба»²²⁰.

Поскольку от ставленника требуется абсолютная моногамия, даже брак на вдове или женщине, оставленной своим мужем, то есть так называемая пассивная бигамия, составляет препятствие к священству. 18-е апостольское правило гласит: «Вземший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную (актрису. – В. Ц.) не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина».

Не допускаются к хиротонии и лица, продолжающие сожитие с женой, уличенной в прелюбодеянии: «Аще жена некоего мирянина, прелюбодействовал, обличена будет в том явно, то он не может прийти в служение церковное. Аще же по рукоположении мужа впадет в прелюбодейство, то он должен развестись с нею. Аще же сожительствует, не может касаться служения, ему порученного» (Неокес. 8).

Брак кандидата священства должен быть не только моногамным, но также беспорочным и в других отношениях. На основании 19-го апостольского правила возбраняется священство вступившим в брак с близкой родственницей – племянницей. 36 (45)-е правило Карфагенского Собора не допускает к рукоположению лиц, связанных браком с нехристианками и вообще с неправославными женами.

Все эти требования относятся лишь к низшим клирикам, диаконам и пресвитерам, ибо для епископов, согласно 13-му правилу Трулльского Собора, обязательным является безбрачие.

В Католической церкви со времен папы Григория VII все клирики связаны обетом безбрачия. Впрочем, в Римской Церкви celibat утвердился в древности, когда она еще хранила единство со Вселенским Православием, хотя обязательность его и отвергается канонами (Трулл. 13).

Кандидат священства должен быть свободен от исполнения таких обязанностей перед государством, которые несовместимы со священнослужением.

Согласно 81-му апостольскому правилу, не дозволяется епископам или пресвитерам заниматься «делами народного управления», а 83-е апостольское правило гласит: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в воинском деле упражняющийся, и хотящий удержати обою, то есть римское начальство и священническую должность, да будет извержен из священного чина. Ибо кесарево кесарю, а Божие Богу».

В древности, когда существовало рабство, рабам тоже возбранялось священство (апост. 82), а уже в новое время и крепостные не допускались до рукоположения. Не могут быть кандидатами священства и лица,

лишенные свободы по судебным приговорам.

Кандидатами священства не могут быть лица, занятые профессиями, которые признаются недостаточно почтенными в обществе: ростовщики (Вас. Вел. 14; Григ. Нисск. 6), актеры (Карф. 55), содержатели игорных домов.

Клирики непременно должны иметь добрую репутацию не только у верных. По слову апостола Павла, *надлежит ему (епископу) также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую (1Тим. 3:7)*. Иными словами, если кандидат священства хотя бы и несправедливо в общественном мнении приобрел дурную репутацию, в этом нельзя не усматривать препятствия к рукоположению, по меньшей мере для служения в той местности, где его несправедливо подозревают в совершении неблагоприятных поступков.

Все перечисленные выше препятствия к рукоположению, за исключением двух, касающихся крещения и пола, не имеют безусловного значения. Поэтому в случае необходимости, вызываемой часто недостатком безукоризненных кандидатов священства, или ввиду выдающихся качеств кандидата, имеющего некое препятствие, законной церковной властью может быть допущена диспенсация (отступление от общих правил).

20.6. Испытания кандидатов.

Не о всех препятствиях к рукоположению того или иного лица может быть известно. Поэтому каноны предписывают подвергать ставленников предварительному испытанию: либо публично, в присутствии всей общины (Феоф. Алекс. 7), либо тайно, через исповедь, которая совершается перед рукоположением (Неокес. 9; 1 Всел. 9).

Для ставленнической исповеди назначаются особые духовники, которые свидетельствуют перед архиереем об отсутствии у кандидата канонических препятствий к священству. Если же после исповеди обнаружатся пороки, не открытые духовнику, то в зависимости от их тяжести рукоположенный, согласно канонам, подлежит либо извержению из сана, либо запрещению священнодействовать (1 Всел. 2, 9,10; Неокес. 9).

О достоинстве кандидата священства свидетельствует и церковный народ. В чине хиротонии иподиакон, прежде чем ввести ставленника в алтарь, обращается к народу со словом «повелите». Народ же, в лице хора, пением «аксиос» свидетельствует достоинство рукоположенного, хотя, конечно, ныне это только литургические символы.

Испытание ставленника для выявления наличия у него знаний, необходимых для служения, производится либо архиереем, либо специально назначенным на то экзаменатором.

Ставленник во епископа в чине наречения торжественно исповедует православные догматы, являя тем самым перед сонмом епископов, клириков и народом чистоту своей веры.

21. Правительственная иерархия клириков

21.1. Правительственная иерархия епископской степени.

Сакраментально лица, принадлежащие к одной и той же степени, равны между собой. В слове, которое патриарх Сергей произнес при своем наречении во епископа, он сказал: «Само епископское служение в его сущности... всегда и всюду остается одним и тем же апостольским служением, совершается ли оно в великом Царьграде, или в ничтожном Сасиме»²²¹.

Однако, будучи равными на уровне сакраментальном, епископы, а также пресвитеры и диаконы могут различаться по объему полномочий и месту, занимаемому в диптихах или перед престолом. Различие священнослужителей по этому признаку называется правительственной иерархией.

Так, носители высшей епископской степени священства как члены правительственной иерархии могут носить сан, или титул, пап, патриархов, католикосов, экзархов, примасов, митрополитов, архиепископов и хореепископов.

Появление каждого из этих титулов связано с той или иной территориальной областью, входящей в систему административного деления Вселенской Церкви, хотя впоследствии различия между ними могли утратить обусловленность объемом реальной правительственной власти, превратившись в титулярные отличия и преимущества, усвояемые либо епископским кафедрам, либо лично занимающим их архиереям.

Исторически первым епископским титулом являлся сан митрополитов. Митрополиты были епископами первенствующих городов провинций; под их председательством проходили епископские соборы. В 34-м апостольском правиле о них говорится так: «Епископам всякаго народа подобает знати перваго в них и признавати его яко главу...». Зонара в толковании на этот канон называет первенствующих епископов «архиереями митрополии», а митрополиями на административном языке Римской империи именовались центры провинций (ἐπαρχία – епархия). Термин «митрополит» впервые упоминается в канонах 1 Никейского Собора. В конце 4-го правила сказано: «Утверждати же таковыя действия в каждой области подобает ея митрополиту». Своеобразие устройства Африканской Церкви заключалось в том, что там только епископ самого Карфагена был первоиерархом всей Поместной Церкви, а в митрополичьих округах первым был не епископ центрального города провинции, а

старейший по хиротонии.

Титул экзарха имеет длительную историю; в течение веков значение этого термина радикально менялось. Как пишет митрополит Сардийский Максим, «в истории употребления этого термина можно увидеть три стадии: 1) древнюю, когда экзарх был самостоятельным иерархом; 2) последующую, когда экзарх был только органом патриаршей власти; и 3) новую, которая представляет собой до некоторой степени возвращение к первоначальному значению титула»²²². На второй стадии титул экзарха не был непременно связан с епископской степенью, его носителем могли быть пресвитеры, диаконы и даже миряне.

Впервые в канонах рассматриваемый термин встречается в 6-м правиле Сардийского Собора, но там он не имеет особого самостоятельного значения. В этом правиле ясно сказано, что экзарх – это митрополит: «Экзарх области, разумею епископа митрополии».

Что же касается употребления данного термина для обозначения титула (не митрополита), то оно связано с образованием более крупных, чем митрополичий, округ, Поместных Церквей. Появление таких образований связано с развитием административного деления Римской империи, ибо процесс церковной централизации направлен был на то, чтобы привести церковную организацию в соответствие с тем новым административным делением, которое сложилось в 4 столетии. При святом Константине Великом территориально империя была разделена на четыре префектуры: Галлию, Италию, Иллирик и Восток, самую обширную из всех. В свою очередь префектуры были разделены на диоцезы, и в каждом диоцезе было по несколько провинций. Экзархами (*лат.* – *vicarios*) первоначально именовались не первоиерархи, а гражданские начальники диоцезов, а потом этот титул был перенесен на первоиерархов этих областей.

Впервые экзархов как иерархов, отличных от митрополитов, упоминают отцы Халкидонского Собора в 9-м правиле: «Аще же на митрополита области епископ или клирик имеет неудовольствие: да обращается или к экзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя».

Исторически одни Экзархаты (Александрийский, Антиохийский) действительно выросли в Патриархаты; другие, епископы которых чаще именовались экзархами – Понтийский, Асийский и Фракийский – с кафедрами в Кесарии Каппадокийской, Ефесе и Ираклии, соединившись, составили новообразованный Константинопольский Патриархат. Таким образом, титул экзарха утратил свое первоначальное значение. У нас

Патриаршим Экзархом всея Украины именовался до 1990 г. митрополит Киевский и Галицкий как первый епископ особой части Русской Церкви – Украинской Православной Церкви, а также архиереи, возглавлявшие округа, состоявшие из нескольких зарубежных епархий. В настоящее время сан Патриаршего Экзарха Белоруссии имеет глава Белорусской Церкви, митрополит Минский и Слуцкий.

На Западе, в латиноязычной части Римской империи, экзархам соответствовали примасы. Этот титул употребляется там и поныне, обозначая главу Поместной национальной Церкви.

Отцы Карфагенского Собора в 48(39)-м правиле изрекли: «Епископ первого престола да не именуется экзархом иереев или верховным священником или чем-либо подобным, но токмо епископом первого престола (то есть примасом. – В. Ц.)». На Востоке, однако, титул экзарха сохранился, несмотря на это правило.

По-другому древних экзархов именовали архиепископами. В Русской Православной Церкви сан, или титул, архиепископа, как известно, ниже сана митрополита, но в некоторых других Церквах этот сан и ныне выше сана митрополита и усваивается предстоятелям автокефальных или автономных Церквей.

Впервые сан архиепископа появляется именно в этом значении как титул предстоятеля более крупного образования, чем церковная область, возглавляемая митрополитом, иными словами, как равнозначный с титулом экзарха.

Ныне титул архиепископа имеют наряду с патриаршим предстоятели Церквей: Константинопольской, Грузинской (архиепископ Мцхетский и Тбилисский), Сербской (архиепископ Печский) и Румынской (архиепископ Бухарестский).

Но по преимуществу архиепископами стали именовать предстоятелей Автокефальных Церквей, которые не имели патриаршего сана: первоепископа Кипрской Церкви, епископа Новой Юстинианы, с которой преемственно связана Охридская архиепископия и Болгарская Патриархия, хотя ныне титул архиепископа Новой Юстинианы носит как раз предстоятель Кипрской Церкви. В настоящее время помимо предстоятеля издревле Автокефальной Кипрской Церкви сан архиепископа имеют Первосвятители Автокефальных Элладской и Албанской Церквей. Причем в соответствии с древним значением титула предстоятели Церквей в сане архиепископа стоят выше по диптиху предстоятелей с саном митрополита. Впрочем, предстоятели Автокефальных Церквей: Чешских земель и Словакии, а также Православной Церкви в Америке – наряду с титулом

митрополитов имеют также титул архиепископов: первый – Пражского, а второй – Вашингтонского.

Архиепископами титулуются ныне и предстоятели Автономных Церквей: Синайской, Финляндской, глава Японской Автономной Церкви наряду с саном митрополита имеет также титул архиепископа Токийского.

Из истории Русской Церкви известно, что ее второй после святителя Михаила предстоятель митрополит Леонтий в некоторых греческих памятниках именовался архиепископом, что в титулатуре Константинопольской Церкви обозначало более высокий сан, чем сан митрополита. Однако в дальнейшем предстоятели Русской Церкви именовались уже только митрополитами. При учреждении у нас патриархии в ходе переговоров патриарх Константинопольский Иеремия предлагал даровать автокефальному предстоятелю Русской Церкви сан архиепископа со значением более высокого титула, чем митрополичий, каким уже ранее обладали наши Первосвятители.

Между тем уже в ранневизантийскую эпоху на Востоке, первоначально в Константинопольском Патриархате, титул архиепископа стал употребляться и в ином значении. Архиепископами начали титуловать епископов, чьи области, находясь на территории митрополичьего округа, тем не менее изымались из юрисдикции митрополита и переводились в прямую юрисдикцию патриарха. Естественно, что такие архиепископы занимали в диптихах места ниже митрополичьих. Еще позже сан архиепископа становится уже только отличием кафедры или лично архиерея, не связанным ни с какими особыми властными полномочиями в сравнении с обычными епископами.

В Русской Церкви титул архиепископа впервые употребляется в 12 столетии, а именно применительно к новгородским владыкам, впоследствии архиепископами стали также титуловаться епископы других кафедр, в частности Ростовской, Крутицкой, позже Казанской. В Русской Церкви титул архиепископа никогда не был связан с особыми административными Полномочиями и является только почетным отличием. При этом наши архиепископы занимают по старшинству положение после митрополитов. В разные времена титул архиепископа усваивался у нас архиереям на разных основаниях: либо в зависимости от ранга кафедры – так было по преимуществу в досинодальную эпоху, а также в отдельные периоды синодальной эпохи (в 18 столетии, после 1764 г. – в зависимости от класса епархии), в другие периоды синодальной эпохи сан архиепископа являлся личным отличием архиерея. Именно так обстоит дело в нашей Церкви в настоящее время.

На Западе, в Католической церкви, титул архиепископа получил значение, идентичное титулу древних митрополитов и, по существу, вытеснил употребление титула митрополита. Сан архиепископа Кентерберийского принадлежит главе Англиканской Церкви.

Что же касается патриархов, то, как писал митрополит Сардинский Максим, «не все экзархи носили титул патриархов, а лишь те, которые стояли во главе главных диоцезов, епископы городов, которые были важнее других как политические центры, либо ввиду исторических воспоминаний, как в случае с епископом Иерусалимским»²²³.

Патриархов в древности было, как известно, пять: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский. Но сначала первые епископы этих Церквей именовались не патриархами, а архиепископами: Александрийские епископы – с первой половины 4 в., Римские – со второй. В эпоху Халкидонского Собора еще не существовало сана патриарха, во всяком случае, он не упоминается в канонах этого Собора. Патриарший титул получил распространение в 6 столетии.

В каноническом своде впервые о нем идет речь в 7-м правиле Трулльского Собора.

Слово «папа» в 3 в. было еще не титулом, а почетным званием, которое могло относиться к любому епископу. Однако со временем оно закрепилось как титул за епископами трех первых престолов христианской Церкви, первенствовавших до возвышения Константинополя на 2 Вселенском Соборе, – Римским, Александрийским и Антиохийским. Что касается Римского епископа, то титул «папа» стал самым употребительным из многих его титулов, среди которых и горделивый «викарий Христа», и смиренный «раб рабов Божиих» (*servus servorum Dei*).

Католикосами называли в древности предстоятелей Церквей, находившихся за восточными границами Византийской империи. Первое упоминание титула католикоса относится к 410 г. и связано с именем епископа Селевкии Вавилонской, возглавлявшего христианскую Церковь в Персии и находившегося в зависимости от Антиохийского архиепископа (согласно 6-му канону 1 Никейского Собора), однако с очень широкой автономией, поскольку из-за военных действий между Византией и Персией связи католикоса с Антиохийской кафедрой были затруднены.

Кроме того, католикосами титуловались первоиерархи Армянской Церкви. Затем сан католикоса усвоили себе Грузинские Первосвятители, зависимые от Антиохийской кафедры, но с середины 8 в. фактически

самостоятельные, хотя их автокефалию и не признавали в Константинополе и Антиохии. В Армянской Церкви титул католикоса стал более высоким, чем патриарший.

Происхождение титула хорепископа – сельского епископа (χώρα – село) – связано с появлением в середине 2 в. (сначала на Западе, в Италии) христианских общин вне городов, в местах, удаленных от городских стен. Христианам этих мест было затруднительно участвовать в воскресных богослужениях в городском храме. В эти удаленные места и назначались хорепископы, поскольку в ту пору христианские общины возглавлялись епископами, а пресвитеры только сослужили им. Со временем институт хорепископов начал терять свое значение, пока наконец хорепископы не были заменены периодевтами в пресвитерском сане.

В 13-м правиле Анкирского Собора сказано: «Не подобает хорепископам поставляти пресвитеров или диаконов...» Согласно 14-му канону Неокесарийского Собора, хорепископы посвящались во образ не двенадцати, а семидесяти апостолов, «яко сослужители епископа».

Тем не менее хорепископы – это все-таки епископы, а не пресвитеры. Правило 10-е Антиохийского Собора гласит: «Святый Собор за благо рассуждал, чтобы состоящие в малых градах или селах предстоятели, или так именуемые хорепископы, знали свою меру, хотя бы они и по чину епископства прияли рукоположение: чтобы они управляли токмо подчиненными им церквами и ограничивали ими свое попечение и распорядения; чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей и довольствовались производством токмо в сии чины, а поставляти пресвитера или диакона не дерзали без воли суцгаго во граде епископа, которому подчинен хорепископ и его округ».

В конце 4 в. институт хорепископов исчезает из церковной жизни. Согласно 57-му правилу Лаодикийского Собора: «Не подобает в малых градах и селах поставляти епископов, но периодевтов; а поставленным уже прежде ничего не творити без воли епископа града. Такожде и пресвитерам ничего не творити без воли епископа».

В новое время институт викарных епископов явился отчасти повторением древнего хорепископства, хотя они не тождественны.

В течение веков значение епископских титулов менялось. В Русской Церкви, где нет и никогда не было митрополичьих округов, только патриарх по своим властным полномочиям отличается от прочих архиереев. Другие же титулы: митрополит, архиепископ – являются у нас исключительно почетными отличиями.

21.2. Правительственная иерархия пресвитерской степени

Существуют различные степени правительственной иерархии и для пресвитеров. В Русской Церкви ныне есть священники, протоиереи и протопресвитеры; в монашестве – иеромонахи, игумены и архимандриты.

Сан протоиерея в Русской Церкви в синодальный период был почти во всех случаях сопряжен с настоятельством в соборном, реже – в приходском храме. Но жаловалось это звание не как принадлежность должности, а ввиду личных заслуг. Сану протоиерея предшествовало звание протопопы, вышедшее из употребления в начале 19 в. Протопопы обыкновенно занимали должности благочинных или председателей уездных духовных правлений. В настоящее время в связи со значительным увеличением числа протоиереев носители этого сана часто не являются даже настоятелями приходов.

Высший сан пресвитера в Русской Церкви – протопресвитерский. Этот сан всегда был и остается сопряженным с высокими церковными должностями, хотя, имея как титул постоянный характер, он естественно сохраняется за награжденным этим отличием священником, когда тот ввиду ухода на покой или по другой причине перестает исполнять протопресвитерскую должность. В синодальный период у нас было четыре протопресвитерские должности: настоятеля Большого придворного собора в Санкт-Петербурге, который одновременно был протопресвитером московского Благовещенского собора, духовником императорской семьи и начальствовал над придворным духовенством, а также, одно время, над духовенством гвардейских и гренадерских полков; протопресвитера армии и флота, начальствовавшего над военным и морским духовенством, на которого впоследствии возложено было также управление духовенством гвардейских и гренадерских полков. Этот титул носили также настоятели московских кремлевских соборов: Успенского и Архангельского. Во второй половине 20 столетия сан протопресвитера принадлежал по должности настоятелю Патриаршего собора. В соответствии с ныне действующим «Положением о наградах Русской Православной Церкви» награждение саном протопресвитера «производится в исключительных случаях, за особые церковные заслуги, по инициативе и решению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси»²²⁴.

21.3. Правительственная иерархия диаконской степени

В диаконской степени кроме собственно диаконов мы знаем также протодиаконов и архидиаконов. В синодальный период сан протодиакона у нас жаловался главным диаконам кафедральных соборов, а также диаконам дворцовых церквей. В иных случаях этим титулом награждали, хотя и крайне редко, ввиду исключительных личных заслуг. Ныне званием протодиакона могут быть награждаемы и диаконы приходских храмов.

Титул архидиакона первоначально, в 4 столетии, присваивался первому диакону кафедрального собора епархии. В ту эпоху архидиакон помимо участия в совершении богослужения исполнял обязанности, связанные с попечением о бедных. В следующем столетии на архидиаконов стали также возлагаться административные обязанности: управление хозяйством епархии, надзор над низшими клириками, представительство епископа на соборах, отправление по поручению епископа судебных полномочий. Нередко преемником почившего епископа избирался архидиакон, над которым, разумеется, после этого совершалось последовательно две хиротонии: во пресвитера и сразу потом во епископа. Такое преемство имело место часто и на важнейших кафедрах, таких как Римская или Александрийская.

Как церковные администраторы архидиаконы возвысились над пресвитерами, что стало со временем рассматриваться как злоупотребление. В связи с этим Трулльский Собор издал 7-е правило, в котором воспретил диакону «аще бы имел и достоинство, то есть какую-либо церковную должность, занимати места выше пресвитера, разве, когда, представляя лице своего патриарха или митрополита, прибудет во иной град для некоего дела». Злоупотребление, которое пресекали отцы Трулльского Собора, совершали, очевидно, чаще других именно архидиаконы. В конце 7 столетия в греческих церквях повсеместно исчезает употребление этого титула, остается только архидиакон в Константинополе.

В Русской Православной Церкви сан архидиакона употребляется с двумя разными значениями: он принадлежит первому диакону Патриаршего собора (в синодальную эпоху первому диакону первенствующего в Российской Церкви Успенского собора Московского Кремля), кроме того, сан архидиакона является наградой для монашествующих диаконов (иеродиаконов), аналогичной сану протодиакона для диаконов из белого духовенства. Архидиакон

Патриаршего собора занимает первое место среди диаконов Русской Православной Церкви, старшинство среди монастырских архиdiaконов и протодиаконов устанавливается в зависимости от их должностей и старшинства по хиротонии.

По своему богослужебному облачению архиdiaконы не отличаются от протодиаконов, награжденных правом ношения камилавки, то есть им усвоены камилавка и двойной орарь.

Между тем на Западе в 9 столетии архиdiaконами были приобретены исключительно широкие полномочия: они стали осуществлять там полноту юрисдикции в округах, на которые были разделены епархии – так называемые архиdiaконства, являясь своего рода викариями епископов и, несомненно, занимая как церковные администраторы и судьи более высокое положение, чем пресвитеры. В 11–12 вв. архиdiaконы стали самыми влиятельными прелатами в Католической церкви, соперничая уже с епископами. В своих округах они пытаются свести до минимума или вовсе исключить юрисдикцию епископа. Реакция на чрезмерное возвышение архиdiaконата началась в 13 столетии, и с этих пор значение их начинает падать. Их административно-судебные функции переходят к епископам-суффраганам, официалам, генеральным викариям. В 15–16 столетиях они лишаются судебных полномочий. Тридентский Собор лишил архиdiaконов всех прежних полномочий, сохранив за ними только титул. В Католической церкви в настоящее время этот титул употребляется редко.

В Англиканской Церкви архиdiaконы сохранили поныне административные полномочия, являясь представителями епископов по управлению, и в особенности по надзору, за епархиями. В некоторых Протестантских Церквях титул архиdiaкона присваивается вторым священникам соборов больших городов.

21.4.Отличие степеней священства от степеней правительственной иерархии.

Все степени правительственной иерархии, в отличие от священных степеней, исторического происхождения. Они устанавливаются и упраздняются самой Церковью, которая то увеличивает, то уменьшает их число.

48(39)-м правилом Карфагенского Собора запрещены титулы экзарха, верховного священника и все вообще титулы первого престола, кроме примаса. Но 9-м и 17-м правилами Халкидонского Собора этот запрет был отменен. Противоречит 48(39)-му канону Карфагенского Собора и множество Других правил, в которых говорится о патриархах, экзархах, митрополитах и архиепископах.

В отличие от священных степеней, которые сообщаются через Таинство священства – хиротонию, степени правительственной иерархии присваиваются либо по чину хиротесии, либо просто путем назначения, награждения, производства в ту или иную степень законной церковной властью.

21.5. Степени правительственной иерархии и церковные должности

Как видно из истории происхождения степеней правительственной иерархии, поначалу каждая из них была связана с определенным объемом властных полномочий, но со временем эта связь ослаблялась и утрачивалась, и степени правительственной иерархии превращались в титулы. В Византии не только церковные, но и придворные, военные и гражданские должности зачастую теряли свое первоначальное значение и обращались в титулы.

От степеней правительственной церковной иерархии, которые носят постоянный характер, следует отличать церковные должности, имеющие временный характер, связанные с совершенно определенными властными полномочиями и обязанностями. В отличие от степеней правительственной иерархии на церковные должности ставят только путем назначения и производства, без церковного обряда.

Во 2-м правиле Халкидонского Собора, осуждающем симонию, проводится различие между степенями священной и правительственной иерархии, с одной стороны, и церковными должностями – с другой: «Аще который епископ за деньги рукоположение учинит, и непродаваемую благодать обратит в продажу, и за деньги поставит епископа, или хореепископа, или пресвитера, или диакона, или иного коего от числящихся в клире, или произведет за деньги во иконома, или еддика, или парамонария, или вообще в какую-либо церковную должность, ради гнуснаго прибытка своего, таковой... да будет подвержен лишению собственного степени...».

Чрезвычайно сложной была иерархия церковных должностей в Константинопольской Церкви, выросшая из константинопольского пресвитериума, хотя носителями некоторых из должностей могли быть не пресвитеры, а диаконы.

Эти должности были поделены на 9 рангов (9 пятериц). В первую пятерицу входили великий хартофилакс, великий эконома, великий сакелларий, великий скевофилакс, сакелий. Затем в первую пятерицу была внесена и шестая должность – протэдик. Перечисленные чины именовались церковными архонтами (князьями) и составляли особое сословие, подобное сословию римских кардиналов.

Хартофилакс, часто в сане диакона, исполнял обязанности главного секретаря патриарха. Он заведовал архивом кафедры, хранил грамоты и

акты, в которых были определены права или преимущества церковных учреждений; выдавал грамоты на построение церквей и монастырей; руководил избранием и определением на церковные должности пресвитеров и диаконов; наблюдал за состоянием веры и благочестия в епархии; разрешал спорные вопросы, касающиеся церковной дисциплины, особенно по поводу брачных дел. Кроме того, по полномочию, полученному от Первосвятителя, хартофилакс вершил суд над клириками и мирянами по духовным делам, а в отношении клириков и по гражданским спорам.

Великий эконоом был главным из эконоомов, заведовавших церковным хозяйством. Должность эконоома учреждена отцами Халкидонского Собора, что получило отражение в сформулированном ими 26-м правиле.

Великий скевофилакс ставился для хранения церковной утвари и казны, а также для наблюдения за порядком при совершении богослужений соединяя в себе обязанности нашего ризничего, казначея и благочинного храма.

Великий сакеларий назначался для управления монастырями, и в первую очередь монастырским имуществом.

В ведении сакелия находились приходские церкви, а также, по некоторым свидетельствам, и женские монастыри.

Протэксдик возглавлял коллегия экдиков (церковных адвокатов), которые защищали интересы Церкви в гражданских судах. Обыкновенно в должности экдиков состояли диаконы.

Весьма высокое положение в системе церковного управления занимали так называемые патриаршие синкеллы (сожители), поначалу являвшиеся чем-то вроде келейников патриарха, наблюдавших за порядком в их домашней жизни. Впоследствии, однако, синкеллы стали чрезвычайно влиятельными помощниками и даже заместителями патриарха в делах Церковного управления. Это почетное звание в средневековье стремились получить и епископы.

Аналогичные должности существовали и в других Патриархатах Востока, а также при кафедрах митрополитов и епископов. Причем в истории Церкви наблюдалась явная тенденция превращения и этих должностных чинов в титулы.

В настоящее время наиболее распространенными должностями пресвитеров у нас являются настоятель прихода, благочинный, секретарь епархиального управления и член епархиального совета.

22. Церковнослужители

22.1. Хиротесия церковнослужителей

Низших клириков называют еще церковнослужителями. Их степени устанавливаются самой Церковью. Она может вводить новые степени и должности церковнослужителей, равно как и упразднить уже существующие.

На свои должности церковнослужители назначаются, а в степени поставляются чином хиротесии – руковозложения, которое, в отличие от рукоположения, хиротонии, совершается вне алтаря, в храме. Право поставлять младших клириков на церковнослужительские степени принадлежит епископу, а в монастырях хиротесию могут совершать и их настоятели – архимандриты и игумены. 14-е правило 7 Вселенского Собора гласит: «Рукоположение же чтеца творити позволяется каждому игумену в своем, и токмо в своем монастыре, аще сам игумен получил рукоположение от епископа в начальство игуменское, без сомнения, уже будучи пресвитером».

Игумен в древности являлся непременно настоятелем монастыря, в некоторых случаях он мог даже и не иметь пресвитерского сана. Совершенно очевидно, по смыслу правила, что ныне совершать хиротесию вправе лишь те игумены и архимандриты, которые начальствуют, настоятельствуют в монастыре.

22.2. Степени церковнослужителей

Степени низших клириков введены в жизнь Церкви исторически, они не существовали в ней с самого начала. Но уже в апостольский век в христианском богослужении участвовали лица, на которых возлагались обязанности, подобные тем, какие исполняют ныне церковнослужители. Это были миряне, служившие привратниками храма, блюстителями порядка за богослужением, чтецами, и действовали они под началом диаконов.

Число должностей церковнослужителей со временем увеличивалось. Постепенно они составили иерархию от высших до низших и тем самым превратились в степени низшей правительственной иерархии Церкви.

Из мирян исполнители церковнослужительских обязанностей переходили в разряд клириков. Этот процесс в латинских Церквях происходил быстрее, чем в греческих.

Как отмечает исследователь этой темы Евдоким Ревва, «первое бесспорное известие о субдиаконах на Западе и именно в Риме дает нам письмо папы Корнилия к Антиохийскому епископу Фабию»²²⁵. Переписка относится к 250 г. В своем послании папа Корнилий перечисляет должностных лиц Римской Церкви и среди них упоминает субдиаконов. Он пишет, что «в Риме под главенством епископа состояло 46 пресвитеров, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 аколуга, а также заклинатели, чтецы и привратники»²²⁶.

По словам профессора Н. С. Суворова, «так как в Риме крепко держались предания о семи мужах иерусалимских как родоначальниках диаконской должности, то, несмотря на громадную численность христианской общины в таком городе, как Рим, Римская Церковь не считала возможным увеличить число диаконов, а вместо того создала семь вспомогательных к ним иподиаконов, или субдиаконов»²²⁷.

К той же эпохе относится и известное из истории Карфагенской Церкви поставление священномучеником Киприаном исповедника Оптата субдиаконом. В 29-м послании святой Киприан вслед за сообщением об этом поставлении пишет, что предварительно он испытал Оптата, «есть ли в нем все то, что должно быть в тех, кто готовится к клиру»²²⁸. Значит, иподиакон (субдиакон) в ту пору считался не мирянином, а клириком.

На Востоке иподиаконат в 3 в. получил большое распространение, но нет источников, относящихся к этой эпохе, в которых бы упоминались иподиаконы как вполне определенная степень низших клириков.

Косвенным образом о существовании особого чина церковнослужителей свидетельствует 10-е правило Неокесарийского Собора (314), согласно которому «диакон, аще впадет в тот же грех», должен быть низведен в чин простого служителя Церкви (ἐπερέτης).

Слово «иподиакон» впервые на Востоке встречается у Евсевия Кесарийского. Он упоминает о некоем иподиаконе Диосполийской общины. В «Церковной истории» (ок. 325) Евсевий говорит также об анагностях (чтецах) и экзорцистах (заклинателях)²²⁹. Степени иподиаконов, равно как и чтецов, певцов, заклинателей, упоминаются в апостольских правилах, в канонах Антиохийского и Лаодикийского Соборов.

В 43-м апостольском правиле читаем: «Иподиакон, или чтец, или певец, подобное творящий (в 42-м апостольском правиле речь идет о пьянстве и увлечении азартными играми епископов, пресвитеров и диаконов. – В. Ц.), или да престанет, или да будет отлучен. Также же и миряне». Церковнослужители здесь отличаются как от священнослужителей, так и от мирян.

На Западе имеются многочисленные источники, свидетельствующие о существовании степени субдиакона в 4 в.

Ниже иподиаконов, или субдиаконов, в иерархии степеней низших клириков в Древней Церкви стояли аколуфы. В первые два столетия истории христианской Церкви аколупат не представлял собой особого чина. Когда же число верующих возросло и иподиаконы были уже не в состоянии исполнять обязанности низшего служения, им в помощь назначались особые служители – аколупы. Слово «аколуп» (ἀκόλουθος) означает «спутник», «служитель своего господина в пути». Святой Игнатий Богоносец называет Реосу «избранным мужем, который мне последует (ἀκολουθεῖ) из Сирии, после того как он отверг мир»²³⁰.

Первоначально аколупы, как низшие служители, помогали принимать жертвенные дары – хлеб и вино, наблюдали за чистотой священных сосудов, исполняли обязанности, подобные тем, которые несут ныне алтарники.

Некоторые авторы усваивают аколупам и несение других обязанностей. Немецкий ученый Крюлл считает, что аколупы сопровождали со светильниками диаконов, направлявшимся читать Евангелие, то есть были свещеносцами (ламподариями)²³¹. Другой автор, Зайдл, полагает, что аколупы составляли почетный караул епископа²³². Подобно нашим алтарникам, они в первые века христианства не поставались в особую степень и не причислялись к клиру.

На Западе аколупов, как и иподиаконов, уже в 3 столетии начинают причислять к клирикам, что очевидным образом вытекает из процитированных выше строк из письма Римского епископа Корнилия к Антиохийскому епископу Фабию.

На Востоке аколупы упоминаются у Евсевия в рассказе о Никейском Соборе, на который, как он пишет, прибыло более 250 епископов, «имея при себе священников, диаконов, аколупов и многих других»²³³. Одни авторы считали, что Евсевий говорит об аколупах западных епископов, другие – что под аколупами Евсевий подразумевает всех вообще епископских слуг, составляющих свиту, а не церковнослужителей особой степени»²³⁴.

Во всяком случае, в 24-м правиле Лаодикийского Собора, содержащем перечень священнослужительских и церковнослужительских степеней, не упоминаются аколупы: «Не подобает освященному лицу, от пресвитера до диакона, и потом кому-либо из церковного чина, даже до иподиаконов, или чтецов, или певцов, или заклинателей, или дверников, или из монашеского чина, в корчемницу входить». Эта степень сохранилась ныне, кроме Римско-Католической, также в Армяно-Григорианской Церкви.

Степень экзорцистов, или заклинателей, восходит к тем христианам апостольского века, которые, независимо от того, являлись они священнослужителями или мирянами, обладали особой харизмой – даром заклинания злых духов. В эпоху гонений (1 – начало 4 вв.) этот дар был распространен среди христиан. Святой Иустин Философ в «Разговоре с иудеем Трифоном» говорит: «Мы, верующие в распятого при Понтии Пилате Иисуса Христа Господа нашего, закликаем всех демонов и нечистых духов и держим их в нашей власти»²³⁵. Ориген писал: «Тех (то есть демонов. – В. Ц.) многие из христиан прогоняют из одержимых не посредством каких-либо измышлений, магического или медицинского искусства, но только молитвой и простыми заклинаниями, и притом такими, которые может употребить и самый простой человек, как вообще простецы (ιδιώται) делают это»²³⁶.

Упоминание «простецов», несомненно, свидетельствует о том, что этот дар в век Оригена не был связан со служением в клире, но на Западе заклинание уже в начале 3 столетия, а, возможно, и еще раньше, становилось делом клириков.

Тертуллиан писал: «Сами еретические женщины, как они смелы! Они осмеливаются учить, спорить, делать экзорцизмы, обещать исцеления и даже крестить»²³⁷. Осуждая еретичек за их поползновения на исполнение

обязанностей, не свойственных женщинам, Тертуллиан тем самым выразил, вероятно, господствовавшее в Православной Африканской Церкви убеждение, что заклинание – это дело мужчин, и, вероятно, клириков, поскольку «деланию экзорцизмов» отведено место рядом с учительством и совершением крещений.

Святой Павлин Ноланский (5 в.), рассказывая об иерархическом служении святого пресвитера Феликса, писал: «В первые годы он служил лектором, потом занял ступень, служение которой состояло в том, чтобы голосом веры заклинать злых и изгонять их священным словом»²³⁸. Речь здесь идет, несомненно, о служении экзорциста. Святой Феликс скончался в 256 г., следовательно, ступени чтеца и заклинателя (экзорциста) он прошел в начале или, во всяком случае, в первой половине 3 в.

На Востоке же лишь в 4 столетии экзорцистат институализируется. Это связано было с тем, что по мере угасания харизматических даров росло число случаев бесчинных злоупотреблений практикой совершать заклинания, поэтому Церковь вынуждена была закрепить соответствующее служение за определенной степенью клириков.

В 24-м правиле Лаодикийского Собора экзорцисты причисляются к «церковному чину», а согласно 26-му правилу того же Собора, лицам, не поставленным епископом, запрещено совершать заклинания в церквях и частных домах.

Огласительные заклинания стали со временем составной частью чинопоследования Таинства крещения, совершаемого епископом или пресвитером. Поэтому наконец отпала необходимость в особом чине экзорцистов. На Востоке эта степень также исчезла из жизни Церкви. На Западе же она сохранилась, хотя и утратила связь с действиями, соответствующими своему названию.

Появление чина чтецов (лекторов) связано с чтением Священного Писания за богослужением. В первые века истории христианской Церкви читать в храме могли все члены Церкви – священнослужители и миряне, но впоследствии соответствующее служение закрепилось за лицами, особенно искусными в чтении. Эти лица были подчинены диаконам и вошли в состав низшего клира.

В конце 2 столетия лектор ($\alpha\nu\alpha\nu\acute{\omega}\sigma\tau\eta\varsigma$ – анагност) становится должностным лицом в Церкви. Разные авторы неодинаково отвечают на вопрос о том, было ли это связано с учреждением особой степени в иерархии церковнослужителей. Так, профессор В. Н. Мышцын, основываясь на том, что чтец формально поставлялся, а перед поставлением подвергался строгому испытанию, делает вывод о его

принадлежности к клирикам²³⁹. Западный ученый Виланд считает, что чин чтеца при этом «не изменил по существу своего светского характера», но чтецы вошли в состав официально служащих лиц, иными словами, чтец – это должность, а не сан»²⁴⁰.

Существование чтецов в 3 в. на Востоке подтверждается «Дидаскалией». В ней читаем: «Обычная часть приношений уделяется епископу, одна часть дается вдовам, вдвойне против этого диаконам, если желают почтить пресвитеров, то им должно дать, как и диаконам, вдвойне против вдов, и наконец, если есть лектор, то и он получает вместе с пресвитерами»²⁴¹.

Замечание святого Павлина о том, что до поставления в зачинатели Феликс служил чтецом, свидетельствует о существовании этого чина на Западе уже в начале 3 в. В середине 3 в. о лекторах (чтецах) как об особой церковнослужительской степени пишут уже Римский епископ Корнилий и священномученик Киприан Карфагенский.

В 26-м апостольском правиле чтецы причисляются к клиру. В 4 в. чтецы упоминаются в 10-м правиле Антиохийского и 24-м правиле Лаодикийского Соборов, а 10-е правило Сардикийского Собора требует, чтобы кандидаты епископства предварительно проходили служение чтеца, диакона и пресвитера.

Низшая из церковнослужительских степеней в Католической церкви – это остиарии, привратники. В первые три столетия христианской истории не было особой степени остиариев. Как на Западе, так и на Востоке обязанности привратника возлагались на мирян, а затем – на иподиаконов (субдиаконов). На Востоке еще в середине 4 в. обязанности привратников исполняли иподиаконы: 22-е правило Лаодикийского Собора предписывает им «не оставлять церковных дверей».

Позже, возможно во второй четверти 4 в., как считает Е. Ревва, «иподиаконам были приданы специальные церковнослужители, составившие собственный церковный чин»²⁴². В 24-м правиле Лаодикийского Собора говорится уже о привратниках как об особой степени церковного чина. Правила Лаодикийского Собора представляют собой, в сущности, синопсис канонов одновременных Соборов Фригийской области, поэтому в них могут быть отражены разные стадии в истории становления церковных институтов.

На Западе в 4 столетии остиариат приобретает значение клирикальной степени, а 4 Карфагенским Собором (398) был установлен порядок посвящения в остиарии.

Чин певца на Западе не вошел в иерархию клириков; тем не менее на

Востоке некоторое время певцы посвящались в свою степень и причислялись к клирикам. В апостольский век пение в христианском богослужении было общим, всенародным. Однако вскоре всенародное пение стало заменяться хорovým. И на Востоке, и на Западе хоровые певцы не составляли особого состояния в Церкви и были, несомненно, мирянами. Вместе с тем, кроме хоровых певцов в пении участвовали особые певцы, исполнявшие соло (попеременно с народом или хором, так называемые *cantores* (ψάλτες). Большинство историков считает, что первоначально *cantores* (певцы) причислялись к чтецам, а в первой половине 4 в. отделились от них как особый чин. Псалмы в храме читались нараспев или пелись, поэтому те, кто читал или пел их, исполняли служение чтеца особого рода.

Отделение певцов от чтецов в качестве особой степени зафиксировано в 15-м каноне Лаодикийского Собора: «Кроме певцов, состоящих в клире, на амвон входящих и по книге поющих, не должно иным некоторым пети в Церкви». Очевидно, до издания этого правила могли петь на амвоне кроме посвященных певцов-клириков и миряне. В 24-м правиле Лаодикийского Собора упоминаются певцы наряду с чтецами, а 23-е правило того же Собора гласит: «Не должно чтецам и певцам орарь носить и тако читати и пети».

Так, прежде бывали случаи, когда чтецов и певцов награждали орарем. В этом обстоятельстве заключено доказательство того, что те и другие мыслились состоящими в клире. Отделение чина певцов от чтецов произошло, однако, только на Востоке. На Западе же служение певцов не выделялось как особая степень и продолжало составлять один чин со служением чтецов (лекторов). В нашей Церкви псаломщики, совершающие служение древних певцов, не получают особого посвящения и являются мирянами.

Таково происхождение степеней низших клириков, каждая из которых сохранилась в Католической церкви латинского обряда. Аколумы, экзорцисты, лекторы и остиарии, однако, уже не исполняют тех обязанностей, которые соответствовали бы их названиям и которые действительно связаны были с этими степенями в древности.

При совершении богослужения в католических храмах прислуживают миряне, особенно часто мальчики. Но для занятия степени иподиакона требуется предварительно пройти все четыре низшие степени. Низшим степеням предшествует у католиков так называемая тонзура – пострижение. Оно состоит в том, что на темени выстригается кружок, который должен был и впредь оставаться выстриженным и позволял

отличать католического клирика от мирянина. В древности этот обычай был распространен во Вселенской Церкви; в Древней Руси у духовных лиц на темени тоже выстригалось «гуменце».

Традиционная католическая доктрина всем церковнослужительским степеням усваивает апостольское происхождение, рассматривая каждую из них как производную от диаконского служения. Поэтому в Католической церкви в отличие от Православной церковнослужители не отделяются от священнослужителей, причем последовательное поставление в каждую из этих степеней обязательно.

В Православной Церкви, как известно, степени низших клириков не считаются богоучрежденным институтом. По сравнению с 4 в. в наше время в Православной Церкви осталось меньше степеней низших клириков – только иподиаконы и чтецы; причем поставление в обе эти степени часто совершается в день диаконской хиротонии, а в современной Сербской Церкви вообще нет церковнослужителей-клириков. В некоторых Православных Поместных Церквях сохранилась лишь одна церковнослужительская степень – иподиаконская. В нашей Церкви тоже обязанности иподиаконов и чтецов обыкновенно исполняют миряне, не получившие поставления по чину хиротесии.

22.3. Низшие церковные должности

Помимо церковнослужительских степеней Древняя Церковь знала еще и такие должности, с которыми хотя и связано было определенное служение, но оно не означало принадлежности их исполнителей к клиру.

Во 2 в., в эпоху гонений, на Западе появляется такое церковное состояние, как фоссоры, или копиаты, – «труждающиеся» («гробокопатели»). Почитание останков христианских мучеников вызвало стремление противопоставить убийствам христиан и обещанию их святых мощей заботу о правильно устроенном погребении и охране мощей.

Таким образом, возникла особая группа лиц, для которых погребение мучеников и всех усопших в христианской вере стало их главной обязанностью.

На Западе фоссоры составляли особую коллегию. На Востоке они появляются позже, лишь в 4 в. Рескриптом императора Констанция от 357 г. фоссоры освобождались от налогов. В этом рескрипте они именуются клириками. Однако клириками они были в том смысле, что являлись церковно-должностными лицами. Вероятно, лишь руководители коллегий копиатов поставлялись через хиротесию. Большинство ученых считает, что только в отдельных общинах копиаты составляли особую степень; повсеместного распространения обычай поставления копиатов на церковнослужительскую степень не получил ни на Востоке, ни на Западе. В более позднюю иерархию клириков эта степень не вошла.

Еще одна церковная должность, не сопряженная с пребыванием в клире, – эксцепторы. В обязанности эксцепторов входило составление стенографических мученических актов. Выполняли эти обязанности и миряне, и клирики низших степеней, обыкновенно люди молодого возраста.

Древняя Церковь знала и такую должность, как герменевты. Они тоже могли быть и мирянами, и клириками, и особенно часто – чтецами. Герменевты переводили Священное Писание и поучения предстоятеля во время богослужения там, где общины были смешанными греко-латинскими по языку или в их состав входили люди, державшиеся местных языков (сирийского, армянского, коптского – на Востоке; германских или кельтских наречий на Западе) и не владевшие классическими языками. Возможно, что эта должность выросла из харизматического истолкования пророческих речей апостольского века.

Древняя Церковь знала и такие служения, которые исполнялись женщинами, именовавшимися церковными вдовицами, диакониссами и пресвитериссами, или пресвитериадами. Отцы Халкидонского Собора изрекли в 15-м правиле: «В диакониссы поставляти жену не прежде четьредесяти лет возраста, и притом по тщательном испытании». Вальсамон в толковании на это правило писал: «То, о чем говорится в настоящем правиле, совершенно вышло из употребления, ибо ныне не рукополагают диаконисс, хотя некоторые подвижники не в собственном смысле и называются диакониссами, потому что есть правило, определяющее, чтобы женщины не входили во святой алтарь». Последнее упоминание о церковных вдовицах в канонах содержится в 40-м правиле Трулльского Собора. Служения пресвитерисс и диаконисс были высшими по отношению к служению церковных вдовиц, но не было необходимости последовательного прохождения этих служений, как если бы они были степенями низших клириков или священнослужителей.

В Священном Писании служение церковных вдовиц упомянуто в 1Тим. 5:9–11: *Вдовица должна быть избираема не менее, как шестидесятилетняя, бывшая женою одного мужа, известная по добрым делам, если она воспитала детей, принимала странников, умывала ноги святым, помогала бедствующим и была усердна ко всякому доброму делу. Молодых же вдовиц не принимай, ибо они, впадая в роскошь в противность Христу, желают вступить в брак.* Служение церковных вдовиц упоминается также в ряде правил: Карф. 38 (47), Вас. Вел. 18 и 24.

На церковный статус церковных вдовиц более всего света проливает 24-е правило Василия Великого, в котором, в частности, говорится: «Вдову, причтенную в число вдовиц, то есть от Церкви снабдеваемую, апостол повелевает оставить без попечения, аще посягнет за мужа... Вдова шестидесятилетняя, аще паки восхоцет сожителствовати мужу, да не удостоится приобщения святыни, доколе не престанет от страстных нечистоты. Аще же, прежде шестидесяти лет, причтем ее в число вдовиц, то наша вина, а не жены сия». Из этого правила вытекает, что если вдова, посвященная в чин церковных вдовиц, пожелает вступить в брак, то, во-первых, она лишается содержания со стороны христианской общины, а во-вторых, по толкованию епископа Никодима (Милаша) на данное правило, «таковую сумасбродную женщину надлежит лишить святого причащения до тех пор, пока не перестанет сумасбродствовать и не излечится от нечистой страсти». Это прещение, однако, не распространяется на пожелавшую выйти замуж вдову, посвященную в церковные вдовицы в возрасте до 60 лет, поскольку такое посвящение совершено было вопреки

ясному указанию апостола Павла. Это уже вина епископа, совершившего незаконное поставление.

Поскольку церковные вдовицы и диакониссы упомянуты в одном ряду в 40-м правиле Трулльского Собора, то сказанное о диакониссах в 19-е правиле 1 Вселенского Собора одинаковым образом касается и церковных вдовиц: «Они никакого рукоположения не имеют, так что могут совершенно быть счисляемы с мирянами». Вальсамон в толковании на 24-е правило Василия Великого пишет о том, что церковные вдовицы носили «мирское одеяние». В этом можно видеть еще один аргумент в пользу того положения, что церковные вдовицы хотя и составляли определенный церковный чин, но при этом не принадлежали к числу клириков, подобно тому как не принадлежали к клирикам древние копиаты, или фоссоры (гробокопатели), как не принадлежат к клиру и современные пономари или певчие, хотя, в отличие от современных пономарей, алтарников или певчих, древние церковные вдовицы, равно как диакониссы и пресвитериссы, имели некое посвящение в свой чин.

В канонах и вообще в древнехристианской литературе нет обстоятельных описаний процедуры избрания и поставления в чин церковных вдовиц, но несомненно, что полномочия на такое избрание и поставление имели епископы. Вдовицы церковные содержались, как это видно из 1-го Послания апостола Павла к Тимофею и из ряда правил, здесь цитированных или упомянутых, христианскими общинами.

Что касается служебных обязанностей церковных вдовиц, то они, очевидно, заключались в посещении больных, при этом церковные вдовицы не только оказывали помощь страждущим христианам, и в особенности христианкам в их телесных нуждах, ухаживали за ними, но также и вели с ними душеспасительные беседы, утешали их. Таким образом, они выполняли каритативное служение. Подобное служение исполняют у нас в России начиная с 18 в. насельницы некоторых женских монастырей, а также члены ряда сестричеств («диакониссы», «пресвитериссы». – О служении см.: Православная богословская энциклопедия).

В наше время женщины могут прислуживать в храме, участвовать в управлении приходским хозяйством, но для них не существует поставления в особый чин. Во всяком случае, между древними поставлениями во вдовицы, диакониссы и пресвитериссы и поставлением в церковнослужительские степени не следует ставить знак равенства. Это было всего лишь благословением на исполнение церковного служения.

23. Обязанности и права клириков

23.1. Обязанности клириков

Обязанности клириков вытекают из их должностей. Но помимо служебных обязанностей, есть еще и такие, которые связаны с образом жизни духовных лиц и нравственными нормами, которым они должны подчиняться.

Общее правило тут таково: все, что служит препятствием для рукоположения со стороны кандидата в клир, возбраняется и уже посвященному священнослужителю или церковнослужителю. Даже единократно совершенное тяжкое греховное деяние: убийство, хотя бы и невольное, блуд, прелюбодеяние, воровство – влекут за собой, согласно канонам, извержение из сана (апост. 25, 66; Вас. Вел. 3, 32, 51 и 70).

Клирики должны быть высоконравственными лицами. Каноны запрещают им пьянство и азартные игры. «Епископ, или пресвитер, или дьякон, игре и пьянству преданный, или да престанет, или да будет извержен» (апост. 42), «иподиакон, или чтец, или певец, подобное творящий, или да престанет, или да будет отлучен» (апост. 43).

62-е правило Трулльского Собора запрещало духовным лицам под угрозой извержения из сана, равно как и мирянам, под угрозой отлучения, участие в празднествах, связанных с языческими обрядами, переодеванием мужчин в женские одежды, надеванием масок.

Клирикам возбраняется поднимать руку на человека, даже на провинившегося. 27-е апостольское правило гласит: «Повелеваем епископа, или пресвитера, или диакона, бьющего верных согрешающих, или неверных обидевших, и чрез сие устрашати хотящаго, извергати от священнаго чина. Ибо Господь отнюдь нас сему не учил: напротив того, сам быв ударяем, не наносил ударов, укоряем, не укорял взаимно, страдая, не угрожал».

Высокие требования предъявляются к семейной жизни клириков. Неженатым священнослужителям вступление в брак запрещено. Как гласит 26-е апостольское правило, «повелеваем, да из вступивших в клир безбрачными, желающие вступают в брак одни токмо чтецы и певцы».

10-е правило Анкирского Собора дозволило диаконам вступать в брак и после хиротонии, но при условии, чтобы о таком намерении было объявлено епископу перед рукоположением. Однако уже 6-е правило Трулльского Собора строго запретило брак не только диаконам, но даже и иподиаконам после поставления.

Было бы противно закону духовного роста вступать в плотский брак

после хиротонии, совершаемой в образ обручения с паствой. В то же время опыт семейной жизни, опыт управления «малой церковью», по выражению святителя Иоанна Златоуста, может послужить хорошей школой для подготовки к окормлению народа Божия.

Брак клириков должен быть строго моногамным. Второй брак вдовым священнослужителям и церковнослужителям безусловно запрещается.

Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. вынес Определение, призванное оградить достоинство священного сана. Опираясь на апостольские наставления о высоте священного служения (1Тим. 3:2,12; Тит. 1:6) и на каноны (Трулл. 3 и др.), Собор подтвердил недопустимость второго брака для вдовых и разведенных священнослужителей²⁴³.

Для клирика недопустима и так называемая пассивная бигамия. 8-е правило Неокесарийского Собора гласит: «Аще жена некоего мирянина, прелюбодействовав, обличена будет в том явно, то он не может прийти в служение церковное. Аще же по рукоположении мужа впадет в прелюбодейство, то он должен развестися с нею. Аще же сожительствует, не может касаться служения, ему порученнаго».

В толковании на этот закон Зонара писал: «Так как жена прелюбодейна осквернена, а тот, кто телесно с ней сожительствует, составляет с ней одно тело, то и он участвует в осквернении. Но как может быть дозволено священнослужение оскверненному?».

Если нарушение брачной верности женой клирика несовместимо со священнослужением, то нарушение ее самим духовным лицом, равно как и блуд безбрачного священнослужителя, тем более не допустимы.

Трулльский Собор в своем 12-м правиле строго запретил брачное сожительство епископам: «Дошло до сведения нашего и то, что в Африке, и Ливии, и в иных местах некоторые из тамо сущих боголюбезнейших предстоятелей, и по совершившемся над ними рукоположении, не оставляют жити купно со своими супругами, полагая тем претыкание и соблазн другим. Имея убо великое тщание, дабы все устроить к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не будет отныне ничего такового. Сие же глаголем не ко отложению или превращению апостольского законоположения, но, прилагая попечение о спасении и о преуспейнии людей на лучшее и о том, да не допустим какого-либо нареkania на священное звание».

Причина введения безбрачного епископата заключалась в том, что в эпоху Трулльского Собора большое распространение получило монашество, и кандидатов на архиерейство из числа монашествующих

было вполне достаточно, а, по слову апостола Павла, *неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу, а женатый заботится о мирском, как угодить жене (1Кор. 7:32–33)*.

Впрочем, отцы Трулльского Собора не требовали, чтобы кандидаты епископства были лишь из числа безбрачных; они только настаивали, чтобы «жена производимаго в епископское достоинство, предварительно разлучаясь с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его в епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа» (Трулл. 48).

Впоследствии в Церкви сложился обычай поставлять в епископы только монахов. Если же кандидатом избирался не монах, он перед хиротонией должен был принять постриг. Каноны и церковная традиция однозначно свидетельствуют о беззаконии обновленческого опыта введения белого епископата, а также дозволения вступать клирикам во второй и третий брак.

Из жизни духовных лиц должно быть устранено все, что может соблазнить паству. Согласно 24-му правилу Трулльского Собора, «никому из числящихся в священном чине, ни монаху, не позволено ходить на конския ристалища или присутствовать на позорищных играх. И аще кто из клира зван будет на брак, то при появлении игр, служащих к обольщению, да восстанет и тотчас да удалится: ибо так повелевает нам учение отец наших. Аще же кто обличен будет в сем: или да престанет, или да будет извержен».

Предосудительно для клирика и посещение корчемниц: «Аще кто из клира в корчемнице ядущий усмотрен будет, да отлучится, кроме случая, когда на пути по нужде в гостинице отдыхает» (апост. 54). 55-й канон Лаодикийского Собора запрещает духовным лицам устройство пиршеств у себя дома.

Во избежание соблазна правила возбраняют вдовым или неженатым клирикам держать у себя дома посторонних женщин: «Великий Собор без изъятия положил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону, и вообще никому из находящихся в клире, не было позволено иметь сожительствующую в доме жену, разве мать, или сестру, или тетку, или те токмо лица, которыя чужды всякаго подозрения» (1 Всел. 3).

77-е правило Трулльского Собора угрожает клирику извержением, а мирянину отлучением за мытье в общественной бане вместе с женщинами – такой обычай был распространен в языческой среде и сохранялся в христианской Византии. Как гласит 22-й канон 7 Вселенского Собора, «священническое житие избравшим не совсем позволительно ясти наедине

с женами, а разве купно с некоторыми богобоязненными и благоговейными мужами и женами, дабы и сие общение трапезы вело к назиданию духовному».

Многие занятия и профессии несовместимы со священнослужением. Согласно канонам, клирикам запрещается исполнение общественных и государственных должностей и военная служба (апост. 6, 81; Двукр. 11). Как гласит 6-е апостольское правило, «епископ, или пресвитер, или диакон да не приемлет на себя мирских попечений. А иначе да будет извержен от священнаго чина». Канонический запрет распространяется на исполнение клириками текущих административных обязанностей. История свидетельствует о том, что Церковью не возбранялось участие клириков в коллегиальных органах государственной власти.

Клирикам запрещается ростовщичество (Лаод. 4) и торговля, особенно винная (Карф. 18; Трулл. 9). Священнослужители также не должны брать на себя поручительство по частным делам, заниматься откупам и всяким предпринимательством.

Отцы Халкидонского Собора в 3-м правиле изрекли: «Дошло до Святаго Собора, что некоторые из принадлежащих к клиру, ради гнуснаго прибитка, берут на откуп чужия имения, и устрояют мирския дела, о Божиим служении небрегут, а по домам мирских людей скитаются, и поручения по имениям приемлют, из сребролюбия. Посему определил святыи и великий Собор, чтобы впредь никто, ни епископ, ни клирик, ни монашествующий, не брал на откуп имений и в распоряжение мирскими делами не вступал, разве токмо по законам призван будет к неизбежному попечительству над малолетними, или епископ града поручит кому иметь попечение о церковных делах, или о сиротах и вдовах беспомощных, и о лицах, которым особенно нужно оказать церковную помощь, ради страха Божия. Аще же кто впредь дерзнет преступити сие определение, таковой да будет подвергнут церковному наказанию».

Духовным лицам запрещаются также занятия, связанные с пролитием человеческой и даже животной крови, например, врачебная практика, особенно хирургия («Номоканон при Большом требнике», ст. 132; постановление патриарха Луки Хрисоверга). Несчастный случай во время операции подвергает хирурга обвинению в невольном убийстве, и если он клирик, то это, согласно канонам, влечет за собой извержение из сана. Священнослужителю, приносящему бескровную Жертву, возбраняется и охота, неизбежно связанная с пролитием крови.

Каноны касаются и внешнего вида клириков, их одежды. Отцы Трулльского Собора в 27-м правиле изрекли: «Никто из числящихся в

клире да не одевается в неприличную одежду, ни пребывая во граде, ни находясь в пути: но всякий из них да употребляет одежды, уже определенные для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие, на едину седмицу да будет отлучен от священнослужения». Под неприличной одеждой Зонара понимает следующее: «светлые, пестрые и дорогие одежды» или «воинские одежды». А по толкованию Вальсамона, «одежда, не свойственная клирику, не есть та, какую носят воины, ибо клирик, когда-нибудь надевший такую, подвергнется строгому наказанию, но дорогие златотканые одежды, так называемые в народе перловые узоры, и бахромы, и пурпурные одежды, ибо клирики, – заключает Вальсамон, – должны быть примером и добродетели, и благообразия, а не роскоши и неблаговидной жизни».

В Русской Церкви «Инструкция благочинным» обязывала благочинных наблюдать, чтобы священники, диаконы и причетники носили соответствующую их званию одежду: священники и диаконы – рясы темного цвета, а причетники – платья, приличные духовному чину²⁴⁴. Постановлением Присутствия по делам православного духовенства от 16 апреля 1869 г. церковнослужителям было дозволено по желанию носить светское платье и стричь волосы²⁴⁵. В 19 в. такое же право предоставлялось клирикам, служащим за границей при посольских и консульских церквах.

В 20 столетии впервые стали носить светское платье священнослужители-обновленцы. В послевоенные годы носить светское платье было дозволено у нас и клирикам канонической Православной Церкви. Священнослужители Русской Православной Церкви ныне обыкновенно надевают светское платье и подстригают усы и бороду. Ничего противоречащего канонам и обычаям Древней Церкви в этом нет. Но, очевидно, нельзя упрекнуть и священника или диакона, который в своем внешнем виде вполне следует традициям, сложившимся на Руси. Совершенное удаление бороды хотя и не запрещено канонами, все-таки предосудительно, ибо представляет собой вызов многовековой традиции и противоречит тому представлению о внешнем виде священника, который сложился в благочестивом народном сознании.

Согласно 16-му правилу 7 Вселенского Собора, клирикам возбраняется щегольство и пышность в одежде: «Всякая роскошь и украшение тела чужды священнического чина и состояния. Сего ради епископы, или клирики, украшающие себя светлыми и пышными одеждами, да исправляются. Аще же в том пребудут, подвергати их епитимии, такожде и употребляющих благовонныя масти».

По словам Зонары, «люди из внешнего заключают о внутреннем и неизвестном. И если увидят, что лица, посвятившие себя в удел Богу, не держатся устава и обычая по отношению к одежде или надевают на себя светские, пестрые и дорогие одежды, то от бесчиния во внешнем отношении будут заключать и о внутреннем состоянии посвятивших себя Богу».

Долг клирика – хранить верность своему призванию до конца жизни. В 7-м правиле Халкидонского Собора содержится угроза анафемой оставляющему служение пред алтарем Господним: «Вчиненным единожды в клир и монахам определили мы не вступати ни в воинскую службу, ни в мирской чин; иначе дерзнувших на сие, и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме».

Лица, сложившие с себя сан, в Византии лишались и некоторых гражданских прав. В России синодским Указом 1831 г. впервые было дозволено просить о снятии с себя сана в исключительных обстоятельствах, особенно по вдовству в молодых годах. Такие лица, лишённые священства по прошению, могли приниматься на государственную службу после сложения сана лишь через 6 лет – диаконы и через 10 лет – пресвитеры.

В наше время в связи с отделением Церкви от государства сложение с себя сана влечет за собой не гражданско-правовые, но только церковные последствия.

23.2.Права и привилегии клириков

Рукоположение наделяет принявших его не только особыми благодатными дарами, но и некоторыми отличиями от мирян в церковно-правовом отношении. Лицо, облеченное в духовный сан, окружено особым почтением со стороны мирян. Однако, принимая знаки уважения, священнослужитель должен помнить слова Спасителя: *цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как: служащий* (Лк. 22:25–26).

В первые века христианства, когда Церковь рассматривалась в Римской империи как «недозволенная коллегия», когда она была вне закона и гонима, особое положение клириков в христианской общине не давало им никаких преимуществ в государстве; напротив, епископы и пресвитеры подвергались первому удару со стороны гонителей.

После Миланского эдикта и утверждения симфонии – гармонических отношений между Церковью и империей – духовенство получило многие гражданские привилегии. Византийское правительство, сознавая, что служение Церкви требует всех сил от клириков, освобождало их от некоторых финансовых обязанностей, которые возлагались на прочих граждан. Кроме того, по большей части гражданских дел духовенство в Византии было подсудно епископскому суду, а не светским магистратам. Духовенство в Византии, в соответствии с канонами (апост. 83; Халк. 7; Вас. Вел. 55), освобождалось от военной службы. На основании 6-го апостольского правила клирики освобождались и от гражданской службы, для того чтобы, как отмечал Зонара, они «беспрепятственно проходили божественное служение». Духовенство устранялось от адвокатской деятельности, поручительства и опеки, от так называемых черных работ.

Учение о привилегиях духовенства в области гражданских правовых отношений с особой тщательностью разработано католическими канонистами.

Совершенно очевидно, однако, что привилегии духовенства вытекают не столько из норм внутреннего церковного права, сколько из положений внешнего права Церкви, обусловлены ее правовым статусом в государстве. В новую эпоху в тех странах, где Церковь отделена от государства, большая часть этих привилегий утратила под собой почву.

Западные канонисты выделяют пять привилегий клира: 1) привилегию канона (*privilegium canonis*); 2) привилегию подсудности

(privilegium fori); 3). иммунитет (privilegium immunitatis); 4) привилегию чести (privilegium honoris); и 5) привилегию посильной ответственности (privilegium competentiae).

Название первой привилегии происходит от особого канона 2 Латеранского Собора (1139), согласно которому оскорбление духовного лица или монаха действием влекло за собой экс-коммуникацию – отлучение, снять которое мог только папа.

В православном церковном праве нет столь сильной защиты неприкосновенности духовных лиц. Каноны ограждают, правда, неприкосновенность личности епископа особыми прещениями в отношении покушающихся на нее. В 3-м правиле Собора в Святой Софии содержится предупреждение мирянину, который дерзнет поднять руку на епископа, о предании его анафеме.

Право клириков на особую защиту их личной неприкосновенности признавали византийские законы, помещенные в Кодексе и Новеллах св. Юстиниана, в Василиках. Это отражено и в нашей Кормчей. В синодальную эпоху оскорбление, нанесенное священнослужителю при отправлении им своей должности, в уголовном законодательстве расценивалось как квалифицированное преступление.

Современное законодательство не предусматривает такой привилегии духовенства, как и всех прочих его привилегий, во всем рассматривая клириков наравне с остальными гражданами. Вторая привилегия клириков по римско-католическому праву – привилегированная подсудность – получила свое развитие и в Византии, и на Руси. В средневековье духовенство по всем гражданским, и даже по некоторым уголовным делам, было подсудно исключительно церковной власти.

На Руси только в случае совершения особо тяжких преступлений (убийство, разбой, татьба с поличным) клирик прежде лишался сана по святительскому суду, а потом отдавался в руки светской власти для уголовного наказания. Но в синодальную эпоху привилегированная сословная подсудность духовенства практически была упразднена. Тем более не имеют такой привилегии клирики в странах, где Церковь отделена от государства.

Третья привилегия, иммунитет, свобода от личных и имущественных повинностей, получила широкое распространение в Византии. При Константине Великом духовенство было освобождено от воинской повинности, от исполнения гражданской службы, от налогов.

На Руси эта привилегия предоставлялась духовенству далеко не в тех масштабах, как в Византии. От воинской повинности клирики

освобождались, но подать с церковных земель взималась, хотя лично духовенство не облагалось подушной податью. Лишь в 1915 г. был введен подоходный налог, который взимался со всего населения, не исключая и епископов.

Привилегия чести касается внутрицерковных отношений, не связана с государственным законодательством и в этой своей части не подлежит изменениям в зависимости от изменения статуса Церкви в государстве. Апостол Павел учит в 1-м Послании к Тимофею: *Достоин начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении (5:17).*

В Церкви сохранился древний обычай: диаконы, церковнослужители и миряне испрашивают благословение у пресвитеров и епископов, а пресвитеры – у епископов.

Во взаимных отношениях между клириками разных степеней преимущество чести имеет тот, кто принадлежит к высшей степени. Во взаимных отношениях между духовными лицами одной степени, согласно 97-му правилу Карфагенского Собора, первенство чести определяется старшинством хиротонии: «поставленные после других отдают преимущество поставленным прежде», а также для епископов значением занимаемых ими кафедр: «да сохраняется право первенствующих епископов Нумидии и Мавритании».

В Византии при определении первенства среди архиереев преобладал второй принцип: ранг кафедр. Вальсамон в толковании на 97-й канон Карфагенского Собора писал: «Ныне... престолы Церквей пользуются честью по расписанию, изданному императором господином Львом Мудрым, которое хранится в архиве Святой Божией Великой Церкви». Во внимание принималось, безусловно, и то место, которое занимал епископ в правительственной иерархии степеней. Архиепископы имели преимущество чести перед митрополитами, а те, в свою очередь, перед епископами. В Русской Церкви ранг чести между архиереями одной правительственной степени определяется старшинством хиротонии во епископа.

Места первоиерархов в диптихах Вселенской Православной Церкви сложились исторически. Места четырех восточных патриархов определяются 6-м и 7-м правилами 1 Вселенского и 3-м правилом 2 Вселенского Соборов. Ранг предстоятелей других Автокефальных Церквей, согласно Афинской синтагме, зависит от времени получения автокефалии, хотя из этой нормы есть исключения.

Первенство среди пресвитеров, диаконов, низших клириков

определяется их саном, а для клириков одного сана – наградой. При определении первенства имеет также значение занимаемая клириком должность. Священник, подчиненный по должности, уступает место своему начальнику, даже если тот имеет более высокую награду. При равенстве по сану, награде и должности преимущество вытекает из старшинства хиротонии или хиротесии. При одновременной хиротонии первенство может определяться образованием.

С. В. Булгаков в «Настольной книге для священно-церковнослужителей» писал о порядке соборного служения клириков, установленном распоряжениями церковной власти: «Настоятель церкви при всех соборных богослужениях предстательствует пред прочими священниками той же церкви... При соборном служении иерей безусловно должен уступить место протоиерею. Не имеющий набедренника обыкновенно уступает первенство священнику, награжденному набедренником, и так далее до скуфьи, камилавки, синодального наперсного креста и пр. Кроме того, в отношении к порядку стояния при соборном священнослужении принимаются во внимание условия служебные. В силу этих условий благочинные из священников уступают место только протоиереям, а в остальных случаях первенствуют, хотя бы находились священники более заслуженные. Точно так же первенствуют и окружные духовники, как отцы духовные, избранные самими же священниками. Кроме этого, в нашей Церкви искони существуют отличия ученые, которые тоже принимаются в данном случае во внимание и на основании которых священник, окончивший академию, первенствует перед священником из семинаристов, точно так же и протоиерей-академик перед протоиереем из семинаристов, но при этом следует иметь в виду, что первенство при соборном служении приобретается не столько учеными степенями, сколько старшинством службы в священном сане и вместе знаками служебных отличий (каковы – камилавка, наперсный крест, палица и т.д.), так что отступление от такого обычного порядка может быть допускаемо только по особому распоряжению местной епархиальной власти... Если настоятель известной церкви из не окончивших курс, а служащие с ним иноприходные священники, хотя моложе его, но окончившие полный семинарский курс, то из них первенствует в священнослужении настоятель местной церкви. В данном случае право старшинства обуславливается не степенью школьного образования, а служебным положением священнослужителей... Если же служат лица равной иерархической или служебной степени и ученого положения, то первенствует раньше рукоположенный или раньше

получивший протоиерейство, камилавку и т. п. Вообще при служении нескольких священников старшинство по обычному порядку предоставляется тому, кто имеет высшие отличия, а при равенстве таковых тому, кто ранее рукоположен в сан священника, при равенстве же времени посвящения тому, кто выше по образованию»²⁴⁶.

Порядок, описанный С. В. Булгаковым применительно к положению дел в конце синодальной эпохи, в основных чертах сохранился поныне. В настоящее время порядок награждения у нас установлен «Положением о наградах Русской Православной Церкви», принятым Архиерейским Собором 2004 г. Последовательность награждения пресвитеров из белого духовенства такова: набедренник, камилавка фиолетового цвета, наперсный крест – право награждения этими отличиями принадлежит епархиальному архиерею; и более высокие отличия, которыми удостоивает Святейший Патриарх: сан протоиерея, палица, крест «с украшением», митра, право служения Божественной литургии с отверстыми царскими вратами до Херувимской; далее – с отверстыми вратами до «Отче наш» и патриарший крест. Высший сан пресвитеров – протопресвитерский. Награждение монашествующих пресвитеров имеет некоторые особенности: иеромонахов не награждают камилавкой, место протоиерейства в иерархии отличий занимает сан игумена, а место митрофорного протоиерея – сан архимандрита: возведение в этот сан сопровождается награждением правом ношения митры. В Украинской Церкви Блаженнейший митрополит Киевский награждает пресвитеров теми же отличиями, что и Святейший Патриарх, за исключением, естественно, патриаршего креста. До 2004 г. у нас существовала и такая награда, как право ношения двух крестов, следовавшая за награждением правом совершения Божественной литургии с отверстыми царскими вратами до «Отче наш».

С. В. Булгаков, в заключение справки о порядке стояния перед престолом при соборном служении справедливо и уместно замечает: «Пастыри всячески должны избегать у престола Господня споров о месте, помня заповедь Спасителя, чтобы «болий» между ними был, «яко мний», и «старей», «яко служай» (см.: Лк. 22:26), тем более что первенство ничего не прибавляет к достоинствам пастыря и, напротив, неимение его нисколько не унижает»²⁴⁷.

Для диаконов у нас награждением служит право совершения богослужений с двойным ораером, для протодиаконов – камилавка фиолетового цвета. Право награждения этими отличиями принадлежит Святейшему Патриарху, а в Украинской Православной Церкви –

Блаженнейшему митрополиту Киевскому.

Церковные каноны, законы и обычаи, предписывая низшим клирикам оказывать честь высшим, возбраняют неумеренные знаки почтения, противные христианскому духу.

В «Духовном регламенте», не без сарказма, свойственного этому документу, читаем: «Се же того ради предлагается, чтобы укротити оную вельми жестокою епископов славу, чтобы оных под руки, донеле же здрави суть, не вожено, и в землю бы оным подручная братия не кланялась... И оные поклонцы самоохотно и нахально стелются на землю, чтобы степень себе исходатайствовать недостойный, чтобы так неистовство и воровство свое покрыть»²⁴⁸.

Государственные законы императорской России предоставляли духовным лицам большие преимущества и отличия. Архиереи приравнивались к особам трех первых классов по «Табели о рангах» – высшим военным и гражданским чинам. Актом 1869 г. совершеннолетним детям священнослужителей, не состоявшим на церковной службе и не обучавшимся в духовных школах, были предоставлены права личных дворян или почетных граждан. Со времен императора Павла I духовные лица сопричислялись к орденам (за исключением тех, которые были приняты Российской короной от Польского королевства: Станислава и Белого Орла), награждение этими отличиями влекло за собой присвоение прав личных или потомственных дворян.

В наше время, когда сословный строй упразднен, священнослужители не имеют никаких привилегий в гражданских правоотношениях, но, как и все граждане, они могут получать государственные награды, почетные звания и т.д. Существует также церковная система наград, которая распространяется как на клириков, так и на мирян, включающая в себя ордена и медали Русской Церкви, а также патриаршие знаки и грамоты. В соответствии с действующим «Положением о наградах Русской Православной Церкви» существуют следующие ордена Русской Церкви: Святого апостола Андрея Первозванного, Равноапостольного князя Владимира, «Славы и чести», Святителя Алексия Московского, Благоверного князя Даниила Московского, Преподобного Сергия Радонежского, Преподобного Серафима Саровского, Святителя Иннокентия Московского, Равноапостольной княгини Ольги, Святителя Макария Московского, Благоверного князя Димитрия Донского, Преподобной Евфросинии Московской, Преподобного Андрея Рублева, а также Святого мученика Трифона и Благоверного царевича Димитрия. Все эти ордена, кроме Апостола Андрея Первозванного, «Славы и чести» и

Царевича Димитрия, имеют по три степени.

Пятая привилегия по католическому праву – право посильной ответственности по судебным взысканиям (*privilegium competentiae*). Заключалось оно в том, что имущество клириков, составляющее их материальное обеспечение, не могло быть взыскано и за долги. Российское законодательство такой привилегии духовенства никогда не знало.

24. Монашество. Монастыри

24.1 Происхождение и сущность монашества

Слово «монах» (μοναχός) означает «уединенный». На православном Востоке монахи называются также калугерами (добрыми старцами).

Монашество – особое состояние в Церкви, при этом, однако, оно не представляет собой третьего, наряду с клириками и мирянами, сословия в церковном народе, поскольку одни монахи принадлежат к чину клириков, а другие, как и простые миряне, не имеют сана.

Монашество – институт, выросший исторически, но корни его заложены уже в самой евангельской проповеди. Господь Иисус Христос призывал Своих учеников к совершенству и отречению от благ мира. Путь к такому отречению лежит и через обет девства.

В Евангелии сказано: *Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. Он же сказал им: не все вмещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит (Мф. 19:10–12).*

Евангельское совершенство предполагает, помимо целомудрия, нестяжательность, бескорыстие, вплоть до отказа от всяких земных имений: богатому юноше, пришедшему к Спасителю, чтобы узнать у Него, как обрести вечную жизнь, Господь сказал: *если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною (Мф. 19:21).*

Апостол Павел писал к коринфянам: *Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разность между замужнею и девицею: незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом, и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу. Говорю это для вашей же пользы, не с тем, чтобы наложить на вас узы, но, чтобы вы благочинно и непрестанно служили Господу без развлечения (1Кор. 7:32–35).*

Девственниками были святой Иоанн Богослов и другие апостолы. В первые века церковной истории многие христиане, стремясь к совершенству, давали обеты безбрачия, раздавали свое имущество нищим. Святой Игнатий Богоносец в послании к Поликарпу писал: «Кто может в честь Господа плоти пребывать в чистоте, пусть пребывает без тщеславия»²⁴⁹. Святой Иустин Философ, апологет и мученик, говорил:

«Есть много мужчин и женщин лет 60 и 70, которые из детства, сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве, и я готов указать таких из всякого народа»²⁵⁰. Другой апологет, Афинагор, писал о христианах: «Между нами найдешь многих мужчин и женщин, которые состареваются безбрачными, надеясь тоже соединиться с Богом, ибо жизнь девственная, или целомудренная, более приближает нас к Богу»²⁵¹.

Свидетельства об обетах девства есть и у других древних христианских писателей: Оригена, Тертуллиана, Минуция Феликса. Климент Александрийский писал о том, что обет безбрачия был обязателен для тех, кто его дал²⁵².

Первоначально христианские девы и девственники не разрывали связи с семьей и миром. Потом, в 3 в., некоторые из давших обет девства стали уходить в пустыню. Так родилось монашество. Первые монахи были отшельниками, анахоретами, проводившими аскетическую и духовносозерцательную жизнь в пустыне, в пещерах, в лесах. Основателем пустынножителства явился преподобный Антоний Великий.

Другой египетский монах – Пахомий Великий – соединил многих отшельников в одном обителище, которое было устроено в Фиваидской пустыне. Это была первая киновия. Преподобный Пахомий Великий составил первый общежительный монастырский устав. Вскоре такие киновии, получившие название монастырей, стали появляться и в других христианских странах – в Палестине, Сирии и Понте.

Подробная регламентация монастырского устройства принадлежит св. Василию Великому. Он составил 55 пространных и 313 кратких правил для монастырей и монахов. Эти правила и поныне являются законом для монашества. Они сводятся к неукоснительному соблюдению монахами трех обетов: послушания старшим, начальствующим с отречением от собственной воли; целомудрия; нестяжательности, с отречением от всякой собственности.

В 4 в. монашество получает самое широкое распространение в Римской империи. Расцвет монастырей объясняется главным образом снижением общего уровня нравственности церковного народа вследствие наплыва в Церковь недавних язычников после Миланского эдикта и христианизации государства. Люди, стремившиеся осуществить в своей жизни высокий евангельский идеал, порывали связь с миром, который уже не гнал их, и уходили в пустыню, чтобы там претерпеть иное гонение, воздвигаемое врагом спасения. В 4 столетии появляются первые женские монашеские общины.

В этом же веке монашество распространяется и на западе империи:

вначале на Британских островах. Монастыри у британских и ирландских кельтов были связаны с существовавшим тогда клановым строем, и настоятель общины являлся одновременно главой родового клана²⁵³. У кельтов монастырская покаянная дисциплина впервые стала применяться и в отношении мирян, получив выражение в особых уставах – пенитенциалах. Шотландский монах Колумбан основал несколько монастырей во Франкском королевстве и в Северной Италии.

Еще большая роль в распространении монашества на Западе принадлежит преподобному Венедикту Нурсийскому († 543), основателю монастыря в Монте-Кассино, близ Неаполя. Устраивались и другие обители на Западе; и среди них монастырь в Клуни, который оказал огромное влияние на жизнь всей Западной Церкви в 11 столетии.

На Западе со временем появились различия между монастырями по их целям, строю жизни, уставам – так сложились монашеские ордена. Древние монастыри, жившие по уставу св. Венедикта (*лат.* – *Benedictus*), и те обители, которые позже принимали этот устав, составили орден бенедиктинцев. В средневековье появились ордена доминиканцев, францисканцев, предикаторов, в эпоху Контрреформации – иезуитов.

«Специализация» католических монастырей по орденам связана с тем, что уже в уставе преподобного Венедикта акцент сделан не на духовно-созерцательных и аскетических целях, а на церковно-практических. А цели эти многообразны. У одного ордена она церковно-просветительская, у другого – миссионерская, у третьего – собственно аскетическая, у четвертого – благотворительная. В Католической Церкви монастыри, управляемые аббатами, приорами, ректорами, суперприорами, объединяются в орденские провинции, во главе которых стоят провинциалы, которые, в свою очередь, подчинены генералу всего ордена.

Между тем на Востоке различие между разными видами монашеского подвижничества сводилось всегда к делению монастырей на общежительные и обособительные.

Общецерковное законодательство впервые коснулось монастырей только в 5 в. отцы Халкидонского Собора в 4-м правиле изрекли: «Истинно и искренне проходящие монашеское житие да удостоиваются приличныя чести. Но поелику некоторые, для вида употребляя одежду монашескую, разстраивают церкви и гражданские дела, по произволу ходя по градам, и даже монастыри сами для себя составляти покушаются, то рассуждено, чтобы никто нигде не созидал, и не основывал монастыря, или молитвеннаго дома, без соизволения епископа града. Монашествующие же, в каждом граде и стране, да будут в подчинении у епископа, да

соблюдают безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отреклись от мира, да не вмешиваются ни в церковныя, ни в житейския дела, и да не приемлют в них участия, оставляя свои монастыри; разве токмо, когда будет сие позволено епископом града, по необходимой надобности. Да не приемлется также в монастырях в монашество никакой раб, без воли господина его. Преступающему же сие наше определение определили мы быти чуждым общения церковного, да не хулится имя Божие. Впрочем, епископу града надлежит имети о монастырях должное попечение».

Как видим, отцы Халкидонского Собора ставили своей целью оградить церковное управление от бесчинного вмешательства беспокойных монахов. Монашеские общины, согласно приведенному правилу, должны пребывать в совершенном подчинении у епископов. Таким образом, из частного общества они превращаются в церковный институт. Между тем на Западе монашеские ордена были изъяты из юрисдикции местных епископов и подчинены непосредственно папе.

Первоначально монахам возбранялось принимать на себя духовный сан. Они приглашали для богослужения в свои обители священников, которым запрещалось даже переночевать в монастыре. Когда преподобному Пахомию предложили сделаться пресвитером, он бежал, а пустынножитель Антоний отсек себе ухо, чтобы уклониться от епископства.

Однако уже по уставу Василия Великого каждый монастырь должен был иметь своих священников из числа монашеской братии. Впоследствии монахи, служащие в монастырских церквах пресвитерами, стали именоваться иеромонахами, а служащие диаконами – иеродиаконами. Со времени Трульского Собора, узаконившего безбрачие епископата (12 прав.), монахи, прославившись безукоризненной чистотой своего жития, стали чаще других возводиться на епископские кафедры. В Русской Церкви даже установился обычай, получивший силу церковного закона, хиротонисать во епископы исключительно монахов. Как отмечал А. С. Павлов, «Греческая Церковь до сих пор не знает этого правила. Там большею частию в архиереи посвящаются только так называемые монахи, то есть не принявшие полного монашества. Но если кто рукоположен в епископа, не будучи монахом, то он уже не может принять монашество и при этом сохранить и сан, и власть епископа, ибо, говоря словами 2-го канона в храме Святой Софии, – «обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения и ученичества, а не учительства или начальствования», каково епископство, монахи «обещают не иных пасти, но пасомыми

быти». Отсюда Собор совершенно логически выводит то заключение, что епископ, принявший монашество, подлежит удалению со своей кафедры в монастырь на монашеские подвиги. Само собой, понятно, что он при этом не лишается своего сана, а теряет права власти епископской»²⁵⁴.

Далее А. С. Павлов ставит вопрос: «Если в данном случае монашеские обеты признаются несовместимыми с епископством, то почему они не препятствуют получению епископского сана и соединенной с ним иерархической власти?... В ответ должно сказать, – продолжает он, – что в этом последнем случае монашество является как бы приготовлением к архиерейству, которое дается высшею церковною властью и принимается рукополагаемым именно по долгу повиновения установленной духовной власти»²⁵⁵.

Сами по себе монашеские обеты не сообщают монахам звания духовных лиц. Согласно 2-му правилу Халкидонского, 81-му правилу Трулльского, 5, 9-му и 13-му правилам 7 Вселенского Соборов, монахи стоят в одном ряду с мирянами, а не с клириками. Но между клириками и монахами (даже не рукоположенными в священный сан) много общего. Целью и тех, и других является служение исключительно Церкви и делу духовного совершенства. И отрекшиеся от монашеского сана монахи подлежат прецениям, подобно тому как караются клирики за произвольное свержение с себя духовного сана. 7-е правило Халкидонского Собора гласит: «Вчиненным единожды в клир и монахам, определили мы не вступати ни в воинскую службу, ни в Мирский чин; иначе дерзнувших на сие, и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме». Монахи, подобно клирикам, во всем подчиняются своим епископам. Поэтому государственные законы Российской империи всех монахов причисляли к духовенству²⁵⁶, отличая только черное (или монашествующее) духовенство от белого. В синодальную эпоху монахи пользовались теми же сословными привилегиями, что и клирики: освобождались от податей и личных повинностей; по гражданским делам были подсудны своему духовному начальству.

24.2. Пострижение

Для принятия пострига не требуется строгой богоугодной жизни в прошлом, какая предполагается для рукоположения кандидата в священный сан. Необходимо только искреннее покаянное настроение. Даже самый порочный образ жизни в прошлом не препятствует постригу, ибо монашество суть подвиг непрестанного покаяния.

Об этом ясно говорится в 43-м правиле Трулльского Собора: «Позволительно христианину избрати подвижническое житие, и, по оставлении многмятежной бури житейских дел, вступить в монастырь, и постричься по образу монашескому, аще бы и обличен был в каком-либо грехопадении. Ибо Спаситель наш Бог рек: *приходящего ко Мне не изгоню вон (Ин. 6:37)*. Понеже убо монашеское житие изображает нам жизнь покаяния, то искренно прилепляющегося к оному одобряем, и никакой прежний образ жизни не воспрепятствует ему исполнити свое намерение».

Для принимающих монашеский постриг существует, однако, ряд условий. Что касается возраста, то каноны позволяют принимать для приготовления к постригу 10-летних (Трулл. 40), а для произнесения самих обетов – 17-летних (Вас. Вел. 18). В России же в синодальную эпоху государственное законодательство позволяло постриг мужчинам не ранее 30 лет от рождения, а женщинам – 40 лет. Из этого закона допускались и отступления, но при рассмотрении ходатайств Святейшим Синодом. На учащихся духовных семинарий и академий этот возрастной ценз не распространялся. Им позволялось принимать постриг в 25 лет. Не распространялся возрастной ценз и на вдовых священников. Поместный Собор 1917–1918 гг. в определении «О монастырях и монашествующих» снизил возрастной ценз для постригаемых до 25 лет. Для пострига послушника в более раннем возрасте, согласно Определению, требовалось благословение епархиального архиерея. В последующий период, в послевоенные годы, постриги у нас совершались без соблюдения возрастного ценза, установленного Собором. В отдельных случаях это влекло за собой негативные последствия ввиду недостаточной духовной зрелости принимавших постриг в молодые годы. В связи с этим Архиерейский Собор 2000 г. принял определение: «Для улучшения духовной подготовки к постригу и повышения ответственности лиц, его принимающих, признано необходимым перейти к практике пострижения в мантию только по достижении 30 лет, за исключением студентов Духовных школ и вдовых священнослужителей»²⁵⁷. По существу дела, это

возвращение к испытанной временем практике синодальной эпохи, за исключением только того, что для пострижения женщин устанавливается одинаковый с мужчинами возрастной ценз.

Постригу предшествует предварительный послушнический искуc, который нормальным образом должен продолжаться 3 года, но в случае тяжелой болезни или для лиц, очевидно расположенных к иноческому житию, послушнический искуc мог быть сокращен (Двукр. 5). Согласно указу Святейшего Синода от 25 мая 1832 г., лица, окончившие духовно-учебные заведения, и вдовы священнослужители освобождались от послушнического искуса.

Необходимое условие для пострига – свободное и непринужденное стремление к иночеству. В 40-м правиле Трулльского Собора говорится, что «мы должны не без испытания безвременно приимати избирающих житие монашеское, но и в отношении к ним соблюдать преданное нам от отец постановление: и сего ради должно приимати обет жизни по Бозе, яко уже твердый и происходящий от ведения и рассуждения...».

В российском законодательстве синодальной эпохи принуждение к монашескому постригу квалифицировалось как уголовное преступление. Обеты родителей, обрекающих своих детей на постриг, сами по себе, без согласия на то детей, признавались и в церковном, и в государственном праве не имеющими силы.

В Византии и Древней Руси существовало ошибочное мнение, что принудительный постриг и даже только облачение в монашеские одежды (хотя бы и в шутку) делает монахом. Истории известно много примеров насильственных постригов государственных деятелей – политических соперников государя.

В российском законодательстве особое значение придавалось тому, чтобы ищущий пострига был свободен от обязанностей, несовместимых с монашеством. Законами запрещалось постригать мужа при живой жене и жену при живом муже, если только не было взаимного согласия со стороны и того и другого поступить в монастыри. При этом требовалось также, чтобы супруги были бездетными или чтобы их дети уже не нуждались в родительском попечении. В таком случае жену можно было постричь в любом возрасте, но муж должен был достичь 30 лет.

Запрещалось постригать лиц, обремененных долгами, находящихся под судом, состоящих на военной или гражданской службе без увольнения от городских или сельских обществ. До реформы 1861 г. крепостных нельзя было постригать без согласия на то их помещиков.

До издания «Духовного регламента» (1721) право пострига в монахи

принадлежало всякому игумену – настоятелю монастыря. Но Синодским указом от 3 марта 1725 г. этого права были лишены не только игумены, но даже и епархиальные архиереи. Ходатайствовать о постриге стало можно лишь перед Святейшим Синодом. И только почти полтора столетия спустя после этого, в 1865 г., Святейший Синод предоставил власть решать вопрос о принятии монашества епархиальным архиереям. Архиерейский Собор 2000 г. подтвердил этот порядок: «Постриги должны совершаться только по благословению епархиальных Преосвященных»²⁵⁸.

Постриг совершали в древности настоятели монастырей. В 6 в. считалось, что пострижение может совершать только монах-пресвитер. Об этом говорится в 45-м правиле патриарха Никифора Исповедника. Профессор С. В. Троицкий отмечал, однако: «Распространенную практику пострижения только монахами нельзя считать единственно допустимой. По 19-му правилу 7 Вселенского Собора пострижение может совершать всякое лицо из священного чина»²⁵⁹. Блаженный Иероним называл постриг «вторым крещением»²⁶⁰. Подобно тому как при крещении присутствует восприемник, так и при постриге присутствует духовный отец, или старец, который берет на себя обязательство научить новопостриженного монашеской жизни. Согласно 2-му правилу Двукратного Собора, духовным отцом должен быть настоятель монастыря.

Из содержания монашеских обетов, смысл которых в отречении от обыкновенного человеческого общежития, вытекают определенные ограничения: монахи не могут вступать в брак; российскими монастырскими уставами им запрещается употребление мяса; монахи не могут быть восприемниками, поскольку восприемничество налагает обязанности, несовместимые с удалением от мира; монахам в священном сане, согласно 84-й статье «Номоканона при Большом требнике», возбраняется служение в приходских церквях и совершение приходских треб, в особенности венчание браков; по Уставу Василия Великого и в соответствии с 6-м правилом Двукратного Собора монахи не могут иметь личной собственности; все имущество, внесенное ими в монастырь, должно принадлежать монастырю.

Поэтому законы Российской империи предписывали, чтобы перед постригом ищущий монашества распорядился своим имуществом: отдал родовое имение законным наследникам, а благоприобретенное – по усмотрению. На этом же основании государственные законы не признавали за монахами ни права на завещание, ни права получать имущество по наследству и по завещанию. Однако по российским законам из этих правил делались исключения, во-первых, для начальствующих

монахов, во-вторых, для монахов необщежительных монастырей. Начальствующие лица из числа монахов (архиереи, архимандриты, игумены, настоятели и настоятельницы, наместники монастырей и ризничий Московского Синодального дома) имели право иметь движимую собственность, передавать ее по наследству и по завещанию, кроме вещей ризницы (митр, крестов, панагий). Эти вещи, даже приобретенные на личные средства, переходили в собственность церкви, где служил почивший.

Как писал А. С. Павлов, «канонический принцип монашеской нестяжательности не выдерживался во всей строгости и по отношению к простым монахам монастырей необщежительных»²⁶¹. К таким монастырям в России принадлежали те, которые до 1764 г. владели вотчинами и которым после секуляризации церковных земель назначалось штатное жалованье. От штатного монастыря насельники получали только общую трапезу, а все остальное они приобретали собственным трудом, на доходы от монастырской службы и жалованье от казны, по штатам. Монахи штатных монастырей могли на свои средства строить и покупать кельи, но с условием, чтобы они оставляли их монастырю после своей смерти или по выходе из монастыря. По завещанию монахи таких монастырей могли приобретать от архиереев и других монастырских начальников иконы, панагии, кресты, книги.

Однако в общежительном заштатном монастыре правило монашеской нестяжательности выдерживалось строго. Все здесь было общим, все принадлежало монастырю. Даже настоятели общежительных монастырей не имели права завещать имущество.

В настоящее время у нас ни гражданские, ни церковные законы не запрещают монахам иметь собственность, но при этом идеал нестяжательности сохраняет свое значение в полной мере.

Всем монахам канонами запрещается торговля: исключение делается только относительно продажи изделий, выполненных их руками (с дозволения начальства и через посредство особо выделенных престарелых братьев). Монахи не могут принимать на хранение чужие вещи, кроме духовных книг. Монахи также лишены права вмешиваться в гражданские и общественные дела, права быть опекунами, попечителями и поверенными в делах, не касающихся монастырей. Об этом говорилось уже в 3-м и 4-м правилах Халкидонского Собора.

Обеты монашеские даются пожизненно. Поэтому самовольное сложение с себя иноческих обетов и возвращение в мир рассматривается как тяжелое каноническое преступление. Согласно 7-му правилу

Халкидонского Собора, такие преступники подвергаются анафеме. По византийским законам, монаха, сбежавшего из монастыря и отложившего монашеские одежды, возвращали в монастырь в принудительном порядке, а за повторное бегство обращали в податное состояние. Этот закон вошел в Кормчую книгу (ч. 2, л. 59 об.). В России в синодальную эпоху дозволялось просить о сложении с себя монашеского сана. Эта просьба исполнялась после шестимесячного увещания через монастырского настоятеля и старшую братию, потом через духовных лиц, назначенных архиереем, и, наконец, в консистории. Постановление о снятии сана выполнялось Духовной консисторией, но в исполнение оно приводилось только с разрешения Святейшего Синода. Уволенный из монашества возвращался в то сословие, к которому принадлежал по рождению. При этом он лишался тех званий, чинов, отличий, которые мог приобрести до пострига. Не возвращалось ему и имущество, внесенное им в монастырь; он навсегда лишался права поступать на гражданскую службу.

24.3. Три чина монашествующих

По степени приближения к идеалу иноческого жития монахи разделяются на три чина: рясофорных монахов, то есть получивших черную монашескую рясу в залог будущих обетов монашества; действительных, или мантийных монахов, уже произнесших три установленных обета – послушания, целомудрия и нестяжательности – и получивших при постриге мантию; и схимников, или схимонахов, связанных обетом совершенного отречения от мира и человеческого общества и отличающихся особыми одеждами, которые называются все вместе «великой схимой».

Монахи, принимающие великую схиму, которая предполагает совершенное отречение, обыкновенно оставляют исполнение церковных должностей, уходят на покой. Второе правило Собора в храме Святой Софии, согласно которому епископ, принявший постриг, подлежит удалению с кафедры в монастырь на монашеские подвиги, прилагается у нас применительно к архиереям, принимающим великую схиму, ибо в буквальном смысле этот канон у нас не может быть применен, поскольку поставлению во епископы в Русской Церкви непременно предшествует постриг. Понятно, что принявший великую схиму епископ при этом не лишается своего сана, но только утрачивает епископскую власть. Аналогичный порядок установлен и для принявших великую схиму наместников монастырей и других должностных лиц в пресвитерском или диаконском сане.

24.4.Монастыри

По церковным законам, монастырь может быть основан только с согласия правящего епископа, им он должен быть и освящен.

Монастырь должен находиться в полной зависимости от епископа, подлежать его надзору и суду (Халк. 4). Освященный монастырь не может быть превращен в мирское жилище. Он призван всегда служить благочестивым целям. Отцы Двукратного Собора в 1-м правиле изрекли: «Созидание монастырей, дело толико важное и достохвальное, древле блаженными и преподобными отцами нашими благорассудно изобретенное, усматривается ныне худо производимым. Ибо некоторые, дав своим имениям и усадьбам имя монастыря, и обещавааяся посвятити оныя Богу, пишут себя владельцами пожертвованнаго. Они ухищренно умыслили посвятити Богу единое наименование: ибо не стыдятся усвоити себе ту же власть и после пожертвования, какую не возбранялось им имети прежде. И такое корчемство примешалось к сему делу, что к удивлению, и огорчению видящих, многое из посвященнаго Богу явно продается самими посвятившими. И не токмо нет в них раскаяния о том, яко попускают себе властвование над тем, что единожды уже посвятили Богу, но и другим бесстрашно передают оное. Того ради Святый Собор определил: да не будет позволено никому созидати монастырь без ведения и соизволения епископа; но с его ведением и разрешением и с совершением подобающей молитвы, якоже древле богоугодно законоположено, монастырь да созидается: все же к нему принадлежащее, купно с ним самим да вносится в книгу, которая и да хранится в епископском архиве. И пожертвователъ без воли епископа отнюдь да не имеет дерзновения, самаго себя, или вместо себя другаго поставити игуменом. Ибо аще не может кто-либо быти обладателем того, что подарил человеку: то како может быти попущено кому восхищати обладание тем, что он посвящает и приносит Богу».

Имущество монастыря должно, согласно канонам, навеки оставаться в монастыре. Ряд правил угрожает тяжкими прещениями всякому, кто осмелится нанести ущерб монастырскому достоянию. 24-е правило 4 Вселенского Собора гласит: «Единожды освященным, по изволению епископа, монастырям пребывати монастырями навсегда: принадлежащая им вещи сохранять, и впредь не быти оным мирскими жилищами. Попускающие же сему быти, да подлежат наказаниям по правилам».

Эта норма повторяется в 49-м правиле 6 Вселенского Собора. А в 13-м

каноне 7 Вселенского Собора читаем: «При случившемся, по грехам нашим, бедствии в церквях, некоторые святые храмы епископии и монастыри некими людьми расхищены, и соделалися обыкновенными жилищами. Аще завладевшие оными восхотят отдати их, да будут восстановлены по-прежнему, то добро и благо есть; аще же не тако, то, сущих от священническаго чина, повелеваем извергати, а монахов или мирян отлучати, яко осужденных от Отца, и Сына, и Святаго Духа, и да вчинятся, идеже червь не умирает, и огонь не угасает... Понеже они гласу Господню противятся, глаголющему: не творити дому Отца Моего домом купли».

Зонара в толковании на это правило писал об обстоятельствах, которые послужили его изданию: «Во время иконоборческой ереси много совершалось дерзновенного против православных. А более прочих подвергались преследованиям отцы священного сана и монахи, так что многие из них оставили свои церкви и монастыри и сбежали. Итак, когда церкви и монастыри оставались пусты, некоторые занимали их и присвоили себе и обращали в мирские жилища».

Общее правило о зависимости монастырей от епархиальных епископов было «в 17 в. подвергнуто частному изменению установлением так называемых ставропигиальных монастырей. Ставропигией (σταύρο πῆγιον) называлось водружение креста при основании известного монастыря не местным епископом, а патриархом, вследствие чего монастырь получал самостоятельное управление и не зависел от епархиального епископа»²⁶².

В ставропигиальных монастырях возносится имя не местного епископа, а патриарха. Патриарху, который управляет такими монастырями через своих заместников, принадлежит право надзора за управлением и жизнью монастыря, право вершить суд по делам братии. Как отмечал епископ Никодим, «ставропигиальным правом мог пользоваться всякий патриарх во всех епархиях своей области, а Константинопольский патриарх и вне своей области по всему Востоку»²⁶³. В России в синодальную эпоху ставропигиальными называли монастыри, находившиеся в непосредственном ведении Синода, а не местных епархиальных архиереев. В 19 в. семь обителей в России числились ставропигиальными: Ново-Спасский, Симонов, Донской и Заиконоспасский монастыри в Москве, Ново-Иерусалимский в Московской епархии, Спасо-Яковлевский в Ростове Великом и Соловецкий на Севере. После восстановления патриаршества ставропигиальные монастыри находятся у нас в непосредственном

ведении Святейшего Патриарха, который назначает в мужские ставропигиальные монастыри своих заместителей. Женские ставропигиальные монастыри имеют своих настоятельниц, но при этом состоят в ведении Патриарха как правящего архиерея, даже если они находятся на территории иных епархий.

Внутреннее управление в монастырях возглавляет настоятель, во всем подчиненный епархиальному епископу. Первоначально настоятеля обители именовали «авва» (ἄββας) – «отец». Впоследствии настоятелей больших и особо важных монастырей стали именовать архимандритами (от ἀρχων – начальник; τὸ μόνδρα – загон для скота, обозначает в данном случае общину монахов как стадо Христово). Первоначально это наименование появилось в Антиохийском Патриархате. В 5 в. распространилось повсеместно на греческом Востоке. Имя некоего архимандрита Василия упомянуто в деяниях Ефесского Собора (431). Ряд архимандритов упомянуты поименно в актах Константинопольского Собора 448 г. Этот термин употреблен также в Энотиконе императора Зенона 482 г. Так назывались вначале игумены, которых епископы назначали для надзора за всеми монастырями епархии. Затем, после того как эта обязанность стала возлагаться на великих сакеллариев, звание архимандрита стало почетным титулом игуменов важнейших монастырей епархии. В 5 и 6 вв. архимандритами, равно как и игуменами, могли быть не только пресвитеры, но также монашествующие диаконы и монахи, не имевшие священного сана. Позже архимандритами могли поставляться исключительно пресвитеры. Согласно 120-й новелле святого императора Юстиниана назначать архимандритов может епископ. С 1908 г. в Константинопольском Патриархате право возводить в архимандриты принадлежит исключительно патриарху.

В Русской Церкви титул архимандрита впервые упоминается под 1174 г. применительно к игумену Киево-Печерского монастыря Поликарпу, причем он назван одновременно архимандритом и игуменом. Под 1226 г. упомянут архимандрит новгородского Юрьевского монастыря, под 1230 – архимандрит Рождественского монастыря во Владимире-на-Клязьме, под 1261 г. – архимандрит Богоявленского монастыря в Ростове. Вероятно, что, как это имело место в Константинопольском Патриархате, сан архимандрита в Киевскую эпоху у нас мог иметь только игумен одного, и важнейшего, монастыря епархии; впоследствии архимандритами могли уже титуловаться настоятели и других значительных монастырей епархии. При этом из употребления исчезает одновременное именование настоятелей игуменами и архимандритами.

После разделения монастырей на классы в 1764 г. звание архимандрита было закреплено за настоятелями первоклассных и второклассных мужских монастырей. Сан архимандрита даже и в синодальную эпоху был почти во всех случаях и обозначением должности. Титулярных архимандритов, не являвшихся одновременно настоятелями монастырей, было мало, причем чаще всего это были наместники больших монастырей, настоятелями и священноархимандритами которых являлись архиереи.

В новейший период у нас большинство архимандритов не являются уже ни настоятелями, ни наместниками монастырей. Сейчас это уже не должность, а только сан, или титул. Причиной этой метаморфозы в употреблении термина «архимандрит» может считаться как универсальная тенденция к превращению наименований и государственных и церковных должностей в почетные отличия, ранги или титулы, так и особенности церковной жизни у нас в эпоху гонений, когда монастыри были повсеместно закрыты, а потом возобновлены в незначительном числе, так что в некоторых из них оказалось по несколько архимандритов.

Из того обстоятельства, что в синодальную эпоху кандидатами на архиерейские кафедры были исключительно архимандриты, у нас сложился обычай в тех случаях, когда во епископы избирается не архимандрит, возводить его прежде епископской хиротонии в сан архимандрита. Право возводить в архимандриты в синодальную эпоху принадлежало Св. Синоду, в настоящее время оно принадлежит Святейшему Патриарху, в Украинской Православной Церкви – ее предстоятелю митрополиту Киевскому.

В Русской Православной Церкви в настоящее время во всех случаях возведение в сан архимандрита сопровождается награждением правом совершать богослужение в митре. Поэтому по старшинству архимандриты стоят на одной ступени с митрофорными протоиереями, если они не являются настоятелями или наместниками монастырей, принадлежностью каковых, помимо митры, является также и посох.

Настоятелей менее значительных монастырей именовали в древности игуменами (ἡγούμενος). В России по монастырским штатам 1764 г. звание игумена принадлежало настоятелям третьеклассных монастырей. Настоятельница женских монастырей именуется игуменией; на Востоке сохранилось также наименование архимандрита. Ныне у нас, как правило, игумены, подобно архимандритам, не являются ни настоятелями, ни даже наместниками монастырей. В настоящее время это не должность, а сан, или титул, приравняемый к протоиерейскому.

Пока архимандриты и игумены были настоятелями монастырей, их права были одинаковы. Согласно Уставу Василия Великого и 123-й новелле (34 гл.) Юстиниана, братия избирает настоятеля из своей среды, но если среди братии нет лица подходящего, то его поставляет епархиальный епископ. Однако и кандидатуру настоятеля, избранного братией, утверждает епархиальный епископ или патриарх (в ставропигиальных обителях). В России в синодальную эпоху был принят такой порядок: настоятели общежительных монастырей избирались братией и утверждались Святейшим Синодом по представлению епархиального архиерея, а настоятели необщежительных монастырей, так называемых штатных, назначались епархиальным архиереем или Синодом (в ставропигиальных монастырях). Настоятель избирался не по летам, а по способностям и заслугам. Главной заботой настоятеля являлось попечение о духовном преуспевании братии и об имуществе, находившемся в распоряжении или собственности монастыря.

Как гласит 3-й канон Двукратного Собора: «Аще который настоятель монастыря, подчиненных себе монахов отбегающих, не възыщет с великим тщанием, или, нашедши, не воспримет, и не потрудится приличным и недугу соответствующим врачевством возстановити и укрепити падшаго, такового святыи Собор определил подвергати отлучению от Таинств. Ибо аще имеющий в смотрении бессловесныя животныя, вознерадит о стаде, не оставляется без наказания, то приявший пастырское начальство над паствою Христовою, и своим нерадением и леностию расточающий спасение их, како не подвергнется наказанию за свою дерзость. Призываемый же возвратится монах, аще не повинется, да будет отлучен епископом».

В обязанности настоятеля входит наблюдение за строгим исполнением братией монашеских обетов и правил, попечение о регулярном и благочинном совершении богослужений, надзор за монастырским хозяйством. Не злоупотребляя властью, настоятель должен поучать братию примером своей жизни и своим пастырским словом. Настоятелю следует посещать кельи монахов и смотреть, живет ли братия по уставу, следить, чтобы никто из братии не выходил из обители без его ведома. Но ничего важного, касающегося жизни в монастыре, настоятель не должен предпринимать без совещания с братией. В надлежащее время настоятель монастыря представляет отчет епархиальному архиерею или патриарху о поведении монахов, монастырской жизни и монастырском хозяйстве. С обязанностями настоятеля связаны и его особые права. Вся монастырская братия должна повиноваться ему и почитать его как отца.

Никто не смеет прекословить ему. Для исправления нерадивых и провинившихся монахов и послушников настоятель может налагать на них наказания. Во всем настоятелю принадлежит первенство в монастыре.

Под его началом и в зависимости от него в монастырях назначаются должностные лица, отвечающие за те или иные стороны жизни монастыря: наместник, управляющий монастырем по благословению настоятеля и в пределах, указанных самим настоятелем; духовник, на которого возлагается духовное окормление братии, обязанность исповедовать монахов; благочинный, на котором лежит по преимуществу ответственность за порядок и дисциплину в обители; эконо́м, помогающий настоятелю и наместнику в заведовании монастырским хозяйством. Все эти лица во главе с настоятелем образуют духовный собор, который обсуждает и решает важнейшие монастырские дела. Среди должностных лиц монастырей следует упомянуть также казначея, ризничего, келаря.

Церковная служба в монастырских храмах совершается по очереди иеромонахами и иеродиаконами монастыря.

В синодальный период во главе монастырей епархии стояли монастырские благочинные, действовавшие под началом епархиального архиерея. В некоторых епархиях существовало по несколько монастырских благочиннических округов.

Монастыри оказали огромное влияние на жизнь Православной Церкви. В эпоху догматических споров монахи многое сделали для того, чтобы православные обращались к монастырям за поддержкой. Во времена иконоборчества монахам на себе пришлось вынести основную тяжесть борьбы за иконопочитание. За это они подвергались жестоким гонениям. На иконоборческом Соборе 754 г. только три епископа было осуждено еретиками за иконопочитание. Значит, почти все остальные восточные иерархи присоединились к иконоборцам. Между тем монахи продолжали отстаивать почитание икон. 7 Вселенский Собор, на котором был сформулирован догмат о почитании икон, особенным образом почтил заслуги монахов в отстаивании Православия: монахи подавали на Соборе голоса вместе с епископами. Под соборными актами стоят подписи 130 иноков.

В 10 в. центром монашеского подвижничества на Востоке становится Афон. Сложившийся там в 10 столетии, при прп. Афанасии, строй жизни сохраняется без существенных перемен и сегодня. Афонские монастыри ныне расположены на территории Греции, но обладают широкой автономией в Греческом государстве. Как и в самом начале своей истории, Афон находится в юрисдикции Константинопольского патриарха. Однако

обители Святой Горы имеют достаточно широкую независимость и от своего первоиерарха.

Насельники афонских монастырей принадлежат к разным национальностям: как в древности, так и теперь там преобладают греки; в 19 в. большинство монахов составляли выходцы из России. На Святой Горе подвизаются также монахи арабы, болгары, сербы, румыны. 20 святогорских монастырей вместе с зависимыми от них скитами и кельями составляют своеобразную монашескую республику. Святая Гора управляется кинотом – общим собранием (σὺναξις) 20-ти представителей от монастырей, возглавляемым протосом. Общее собрание в качестве первой инстанции рассматривает споры между монастырями и скитами. Апелляции подаются на имя Константинопольского патриарха. Среди афонских монастырей есть обители общежительные (киновии) и особожительские (идиоритмические).

24.5.Монастыри и монашество в России

Русские монастыри в первые века после Крещения (а расположенные на окраинах страны – и в последующие века) являлись центрами христианского просвещения, а также главными очагами духовной жизни. По своему устройству они не отличались от монастырей православного Востока. Всесторонняя регламентация монастырской жизни была предпринята Стоглавым Собором.

Реформы Петра I по-настоящему потрясли монастырскую жизнь. Он постарался приостановить рост числа монастырей и сократить число уже существующих обителей. В «Духовном регламенте» (1721) запрещалось строить новые монастыри без разрешения Святейшего Синода и Высочайшей власти; малые монастыри предусматривалось объединять вместе или приписывать их к более крупным. В результате этой меры многие монастырские церкви были обращены в приходские. В обязанность высшей церковной власти Регламент вменил искоренение распространившегося на Руси убеждения, что без пострига нельзя спастись (оно толкало многих на принятие пострижения хотя бы перед смертью). Монастырскому приказу велено было составить точную роспись всех монашествующих – монастырские штаты. Желающих принять постриг дозволялось принимать в монастыри лишь на убылые места.

По Указу 1723 г. прекращен был постриг и при наличии убылых мест; на открывавшиеся вакансии стали принимать исключительно инвалидов – старых солдат. Это могло привести к полному уничтожению монашества, поэтому Указ был отменен. Однако вместо этого Синодом было издано предписание: постриг в епархиях мог совершаться исключительно с его разрешения. Для того чтобы заставить монашество служить утилитарным общественным делам, Петр I распорядился устроить при монастырях школы, воспитательные дома, приюты, дома сумасшедших, учебные мастерские. Ученые монахи, предназначавшиеся для занятия высших церковных должностей, стали пользоваться рядом привилегий в сравнении с монахами неучеными. Простую братию использовали на разного рода ручных работах, инокинь – в качестве прях, вышивальщиц.

При преемниках Петра I правительство продолжало проводить его церковную политику. В особенно жестких условиях монастыри оказались при императрице Анне Иоанновне (1730–1740), в эпоху бироновщины, когда был издан Указ о пострижении только отставных солдат и вдовых священнослужителей. Всех монахов, постриженных ранее в обход закона,

велено было расстригать, подвергать телесным наказаниям, отдавать в солдаты или даже отправлять на каторгу. Тяжким наказаниям подвергались и лица, совершившие незаконные постриги. Тысячи монахов были отправлены в застенки Тайной Канцелярии. В 1740 г. Синод докладывал регентше Анне Леопольдовне, что в монастырях остались одни старики, не способные совершать богослужения, и церкви стоят «без пения».

При императрице Елизавете (1741–1761) отменены были прежние строгости. Набожная царица щедро одаривала монастыри. По Указу 1760 г. позволено было постригать всех желающих посвятить себя иноческому подвигу.

Новым после реформ Петра I радикальным переворотом в жизни монастырей явился Указ Екатерины II о секуляризации церковных земель (1764). Этот Указ положил конец монастырскому землевладению в России. Все населенные церковные земли, большая часть которых принадлежала монастырям, переходили в казну. Государство, однако, принимало на себя обязательство часть средств, поступавших от секуляризованных земель, выделять на церковные нужды, в том числе и на содержание монастырей.

Для этой цели заново составили монастырские штаты, а монастыри в этих штатах распределили по трем классам. В 1-й класс вошли лавры (впоследствии, в середине 19 в., их было четыре: Киево-Печерская, Троице-Сергиева, Александро-Невская и Успенская Почаевская), ставропигиальные и крупнейшие, особенно знаменитые монастыри. Оклад монастырей зависел от их класса. Большая часть монастырей осталась, однако за штатами, и лишь некоторые из них дозволено было сохранить, с тем чтобы они содержались на добротные приношения православных людей, а также трудом своих насельников на оставшихся у них не населенных землях – огородах, покосах. Все заштатные монастыри, в отличие от штатных, жили по общежительному уставу. Таким образом, значительная часть монастырей была закрыта.

Однако на протяжении всего 19 и в начале 20 вв. происходил неуклонный рост числа православных обитателей. При Екатерине II вновь открыто было только 3 монастыря, в царствование Александра I (1801–1825) – 4, при Николае I (1825–1855) – 15, а при Александре II (1855–1881) – уже 31 монастырь. Множество монастырей, особенно женских, было открыто в два последних царствования. Определением Синода от 9 мая 1881 г. учреждение новых монастырей предоставлялось власти епархиальных архиереев. С 1865 г. существовал порядок, согласно

которому жизнь всех новых монастырей строилась на началах общежития.

В начале 20 столетия число православных монастырей приблизилось к тысяче, что составило почти столько же, сколько их было при Петре I; но теперь они представляли собой не малобратственные, а зачастую весьма многолюдные обители.

Издание Декрета об отделении Церкви от государства в январе 1918 г. и ряд позднейших мероприятий советской власти поставили монастыри в совершенно новые условия. Содержание монастырей за счет средств из государственной казны прекратилось. Монастыри стали закрываться уже в начале 1920-х годов. К 1939 г. на территории Советского Союза не осталось ни одного монастыря. Большинство монахов погибло во время репрессий. Стремительный рост числа монастырей наблюдался у нас после обретения Церковью свободы, в 1990-е годы, так что ко времени Архиерейского Собора 2000 г. Русская Церковь насчитывала уже 541 обитель. Ко времени открытия Поместного Собора 2009 г. Русская Православная Церковь насчитывала 804 монастыря. Из них в России мужских – 234 монастыря, женских – 244; в других странах СНГ и Балтии – 142 мужских и 153 женских обителей; в странах дальнего зарубежья – 3 мужских и 3 женских монастыря. 16 мужских и 9 женских обителей находятся в юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей. Кроме того, в Русской Церкви существует 203 монастырских подворья и 65 скитов.

Поместный Собор 1917–1918 гг. издал особое Определение «О монастырях и монашествующих». На основании 4-го правила Халкидонского, 21-го правила 7 Вселенского и 4-го правила Двукратного Соборов монашествующим предписывалось до конца жизни нести послушание в тех монастырях, где они отрекались от мира.

В соответствии с этим Определением восстанавливался древний обычай избрания настоятелей и наместников братией, с тем чтобы епархиальный архиерей, в случае одобрения избранного, представлял его на утверждение в Священный Синод. Такой же порядок предусматривался и для поставления настоятельниц женских обителей. Казначей, ризничий, благочинный и эконом должны, согласно Определению, назначаться епархиальным архиереем по представлению настоятеля. Поместный Собор подчеркнул преимущества общежития перед осожительством и рекомендовал всем монастырям по возможности вводить у себя общежительный устав. Важнейшей заботой монастырского начальства и братии должно было стать строго уставное богослужение, «без пропусков и без замен чтением того, что положено петь, и сопровождаемое словом

назидания»²⁶⁴. Собором было высказано пожелание, чтобы в каждой обители для духовного окормления насельников имелись старец или старица, начитанные в Священном Писании и святоотеческих творениях и способные к духовному руководству. В мужских монастырях духовник должен избираться настоятелем и братией и утверждаться епархиальным архиереем, а в женских – назначаться епископом из числа монашествующих пресвитеров.

Этот порядок изменен Архиерейским Собором 2000 г., который, опираясь на выдержавшую испытание временем практику синодальной эпохи, постановил: «Собор подтверждает необходимость тщательного подбора духовников женских обителей. В частности, желательно, чтобы таковыми были семейные священнослужители, исключения же могут делаться только для пастырей, имеющих богатый духовный опыт и находящихся в преклонных летах»²⁶⁵.

Все монастырским насельникам Поместный Собор 1917–1918 гг. предписал нести трудовое послушание. Духовнопросветительное служение монастырей миру должно, согласно Определению Собора 1917–1918 гг., выражаться в уставном богослужении, духовничестве, старчестве и проповедничестве.

В «Уставе об управлении Русской Православной Церковью», принятом на Поместном Соборе 1988 г., статусу монастырей и устройству монастырского управления посвящена отдельная глава, основные положения которой сохранились и в ныне действующем Уставе 2000 г.

Монастырь в 12-й главе Устава 2000 г. определяется как «церковное учреждение, в котором проживает и осуществляет свою деятельность мужская или женская община, состоящая из православных христиан, добровольно избравших монашеский образ жизни для духовного и нравственного совершенствования и совместного исповедания православной веры» (12, 1). Решение вопроса об открытии монастырей Устав предоставляет Святейшему Патриарху и Священному Синоду, которые рассматривают при этом соответствующее представление епархиального архиерея. «Ставропигиальными монастыри провозглашаются, согласно Уставу, решением Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода с соблюдением канонической процедуры» (12, 3). Ставропигиальные монастыри состоят под начальственным наблюдением и каноническим управлением патриарха или синодальных учреждений, которым патриарх препоручает такое наблюдение и управление, а епархиальные – под наблюдением и каноническим управлением правящих епархиальных архиереев.

«Зачисление в монастырь и увольнение из монастыря, в соответствии с Уставом, – производится распоряжениями епархиального архиерея по представлению настоятеля (настоятельницы) или наместника» (12, 7).

В Уставе Русской Церкви перечислены основополагающие документы, которыми регламентируется жизнь монастырей: сам Устав, Гражданский устав, «Положение о монастырях и монашествующих» и собственные уставы каждого монастыря, которые утверждаются епархиальными архиереями.

Устав предусматривает существование подворий, состоящих в ведении монастырей, но находящихся за его пределами. «Деятельность подворья при этом регламентируется уставом того монастыря, к которому данное подворье относится, и своим собственным гражданским уставом. Подворье находится в юрисдикции того же архиерея, что и монастырь. В случае, если подворье располагается на территории иной епархии, то за богослужением в храме подворья возносится как имя епархиального архиерея, так и имя архиерея, на территории епархии которого находится подворье» (12, 9).

Устав содержит в себе также положение о том, что в случае выхода монастыря из юрисдикции Русской Православной Церкви он лишается «права на имущество, которое принадлежало монастырю на правах собственности, пользования или на иных законных основаниях, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви» (12, 10). Ныне действующий Устав не содержит имевшегося в прежнем Уставе положения о том, что все монастыри Русской Церкви должны быть общежительными.

Относительно монастырей и монашествующих Архиерейский Собор 2000 г. принял Определение, согласно которому «для улучшения подготовки к постригу и повышения ответственности лиц, его принимающих, признано необходимым перейти к практике пострижения в мантию только по достижении 30 лет, за исключением студентов духовных школ и вдовых священнослужителей. Нельзя признать нормальным, – говорится далее в соборном Определении, – положение «тайных» и «странствующих» монахов и монахинь, не несущих церковного послушания. Собор напоминает, что постриги должны совершаться только по благословию епархиальных преосвященных. Недопустимо необоснованное исключение монашествующих из монастырей, которое признается возможным лишь в крайних случаях и только указом правящего архиерея»²⁶⁶. Собор подтвердил необходимость тщательного подбора духовников женских обителей. В частности,

желательно, чтобы таковыми были семейные священнослужители, исключения же могут делаться только для пастырей, имеющих богатый духовный опыт и находящихся в преклонных летах»²⁶⁷.

4. Органы церковного управления

25. Высшая власть в церкви

25.1. Кафоличность Церкви. Церковь Христова – Божественное учреждение, в котором совершается спасение и обожение человека

Одно из свойств Церкви, отраженных в 9-м члене Символа веры, – кафоличность, соборность. Кафоличность Церкви проявляется не только в том, что она не ограничена пространством и объемлет весь мир, но и в том, что каждая ее живая часть, обладающая полнотой даров Святого Духа, мистически тождественна всей Церкви, есть Церковь. Общество верных, возглавляемых епископом, который находится в общении с другими епископами, – это Церковь, и в ней нет неполноты. Тем более самодостаточна в мистическом и эkkлезиологическом отношении Поместная Церковь, возглавляемая сонмом епископов и поэтому не имеющая нужды обращаться к помощи других Церквей для поддержания апостольского преемства епископской власти.

Вместе с тем кафоличность Церкви проявляется и в том, что в Поместной Церкви, разрывающей общение с другими Церквями, выпадающей из вселенского церковного Тела, повреждается ее богозданный строй, и она в конце концов лишается благодатных даров Святого Духа, ибо дары эти ниспосланы апостольскому сонму, соединенному любовью и оттого причастному Троической Божественной жизни: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино (Ин. 17:21).*

В церковно-канонической науке 19 в. и в «евхаристической» эkkлезиологии 20 столетия, которую представляют такие видные богословы, как протопресвитеры Николай Афанасьев и Александр Шмеман, проявилась тенденция подчеркивать поместный характер Церкви за счет ее вселенскости. В старых руководствах по церковному праву, даже в лучших из них, характеристика устройства управления Поместной Церковью оттесняет на задний план описание иерархической структуры Вселенской Церкви. Например, у профессора А. С. Павлова Вселенские Соборы рассматриваются лишь как один из способов общения автокефальных Церквей. Такой крен в церковноканоническом сознании связан, вероятно, с ослаблением интенсивности переживания вселенского единства Христовой Церкви, характерным для нового времени, которое совпадает с синодальным периодом нашей церковной истории.

Воззрения современной «евхаристической» эkkлезиологии особенно

резко выражены протопресвитером Н. Афанасьевым. В книге «Церковь Духа Святого» он утверждает, что Священное Писание знает только Поместную Церковь, а мысль о Вселенской Церкви впервые была высказана святым Киприаном Карфагенским²⁶⁸. Между тем разве о Поместной Церкви Господь сказал: *создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее (Мф. 16:18)?*

Глубокое понимание соотношения вселенского и поместного начала в Кафолической Церкви мы находим у архиепископа Василия (Кривошеина). «Поместная Церковь, – писал он, – не является только частью Кафолической Вселенской Церкви, но ее полным выявлением. Всецелым неуменьшенным выявлением в определенном месте. Она является Кафолической Церковью в известном месте, тождественною со Вселенскою Кафолическою Церковью, которая существует только в ее поместных выявлениях, но в то же время (и здесь мы встречаемся с богословской антиномией) она не тождественна со Вселенской Церковью, отлична от нее. Троическая аналогия может помочь нам несколько проникнуть в этот экклезиологический парадокс. И мы можем пользоваться такими аналогиями, поскольку жизнь Церкви является отражением Троической Божественной Жизни, но мы должны это делать с осторожностью, помня то важное различие, что Божественная Жизнь троична, в то время как Поместных Церквей не три, но много. Мы можем сказать, таким образом, что Божественные Лица – Отец, Сын и Дух Святой – не являются частями Пресвятой Троицы, но в каждом из Них все Божество полностью выявлено, так что каждое Божественное Лицо является истинным Богом, мы не можем, однако, сказать, что каждое Лицо есть Пресвятая Троица или тождественна Ей. Подобным образом полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой Поместной Церкви, которые не являются «частями» Вселенской, но не могут, однако, быть просто отождествлены с ней»²⁶⁹.

25.2. Высшая власть во Вселенской Церкви

Единственное и внутренне единое Тело Кафолической Церкви имеет и единую Главу – Самого Иисуса Христа (см.: Еф. 5:23; Кол. 1:18). Православное учение не знает иного, чем Господа, Главу Вселенской Церкви. Но из этого еще не следует, что земная Вселенская Церковь не имеет в себе самой власти, осуществляемой человеческой инстанцией, что высшая власть в земной, воинствующей Церкви не подлежит никаким каноническим характеристикам. Уже сама история Церкви свидетельствует о том, что носителем высшей церковной власти является вселенский епископат – преемник собора апостолов. Возглавляя церковные общины, епископы находятся в постоянном каноническом общении между собой, осуществляя тем самым общение между Поместными Православными Церквами и одновременно решая возникающие во взаимоотношениях Поместных Церквей спорные вопросы и иные проблемы, тем самым и употребляя принадлежащую вселенскому епископату высшую церковную власть.

Формы этого общения и координации могут быть разными. Так, в эпоху гонений оно осуществлялось, в частности, через посещения епископами Церквей своих собратий, обмен посланиями, соборы регионального характера. После Миланского эдикта Соборы стали созываться регулярно.

25.3. Вселенские Соборы

В 325 г. в Никее состоялся Собор, на котором был представлен епископат из всех концов государства, – 1 Вселенский Собор. История знает семь Вселенских Соборов, каждый из которых созывался для авторитетного изложения догматов и опровержения еретических лжеучений.

В канонах нет определений, касающихся Вселенских Соборов: их состава, полномочий, условий созыва, инстанций, правомочных их созывать. И это не случайно. В отличие от римско-католической экклезиологии и канонистики, ставящих Вселенские Соборы в подчиненное положение по отношению к Римскому епископу, православная экклезиология видит во Вселенском Соборе высшую инстанцию земной Церкви, которая находится под прямым водительством Святого Духа, а потому не может подлежать жесткой регламентации.

Прообразом Вселенских Соборов является Апостольский Собор в Иерусалиме, описанный в Деяниях святых апостолов. Святой Кирилл Александрийский так писал об отцах 1 Вселенского Собора: «Не они говорили, но сам Дух Бога и Отца»²⁷⁰. Его слова ставят этот Собор в один ряд с Апостольским Собором в Иерусалиме.

Поскольку канонических определений Вселенского Собора нет, основные черты рассматриваемого нами чрезвычайного, харизматического института в жизни и структуре Церкви можно выявить лишь на основании исторических данных, обобщая обстоятельства, при которых созывались и происходили Соборы.

Что касается инстанции, их созывающей, то все семь Соборов были созваны императорами. Это бесспорный исторический факт, который бессильны опровергнуть позднейшие римско-католические фикции о том, что императоры, созывая Соборы, якобы исполняли поручение пап. Но констатация данного факта не дает никаких разумных оснований отрицать возможность созыва Собора по почину иных, собственно церковных инстанций. Такое отрицание было бы недопустимо смелым вторжением в сферу действий Святого Духа.

По своему составу Вселенские Соборы являлись преимущественно епископскими корпорациями. Это видно уже из традиционного названия Соборов по числу участвовавших в них епископов: Никейский Собор вошел в историю как Собор 318 отцов. Пресвитеры или диаконы присутствовали на Соборах в качестве полноправных членов лишь в тех

случаях, когда они представляли своих епископов, чаще всего папу и патриархов. Пресвитеры и диаконы участвовали в соборных деяниях также и в качестве советников в свите своих архиереев. Голос их мог быть выслушан на Соборе. Известно, сколь большое дело совершил на Никейском Соборе святой Афанасий Великий, прибывший в Никею со своим епископом – святым Александром Александрийским. Из числа мирян на Соборах присутствовали императоры и высшие сановники государства. Но соборные определения – оросы – подписывались только епископами или их заместителями. При этом епископы являлись на Соборе представителями своей Поместной Церкви и выражали не собственные мнения, а свидетельствовали о вере своей Церкви. Что же касается подписей императоров под актами Вселенских Соборов, то они всего лишь сообщали оросам и канонам Соборов авторитет государственных законов.

Вопрос о составе Соборов обсуждался в русской церковной печати начала 20 в. в связи с подготовкой к созыву Поместного Собора. Хотя Вселенский и Поместный Соборы – это инстанции разного уровня, тем не менее до известной степени аналогия между составом того и другого органа правомочна. В печати высказывались различные точки зрения. Одни авторы, главным образом из петербургской «группы 32-х» священников, требовали совершенного равноправия на предстоящем Соборе клириков и мирян с епископами²⁷¹, другие писали, особенно резко епископ Волынский Антоний, о том, что каноничен исключительно епископский состав Собора, а призывать к участию в нем клириков и мирян недопустимо. С глубоким анализом этого вопроса выступил в печати архиепископ Финляндский Сергей (впоследствии патриарх), который также считал канонически необходимым участие в Соборе исключительно епископов, но допускал также и возможность приглашения на Собор клириков и мирян, с тем только, чтобы это их участие в Соборе клириков и мирян не разрушало основного принципа канонического строя. Для этого всякое постановление общего Собора должно быть передано на рассмотрение архиерейского Совещания, если оно будет опротестовано хотя бы четвертью всех присутствующих на Соборе, а для пересмотра догматико-канонического решения должно быть достаточно и одного протестующего голоса²⁷².

Архимандрит (ныне архиепископ) Петр (Л'Юилье) писал: «Теория, согласно которой Вселенские Соборы представляют собой своего рода всесословные собрания Церкви, в которых по праву должны быть представлены различные категории членов Церкви, совершенно чужда

христианской мысли этого времени. Здесь снова мы видим понятие, свойственное западной средневековой корпоративной системе»²⁷³.

Поместные Церкви представлены были на Вселенских Соборах с разной полнотой. В них участвовали лишь немногие лица, представлявшие Западный Патриархат, хотя авторитет этих лиц всегда был высок. На 7 Вселенском Соборе крайне малочисленным, почти символическим, было представительство Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей. Во всяком случае, признание вселенскости Собора никогда не обуславливалось пропорциональным представительством всех Поместных Церквей.

Компетенция Вселенских Соборов заключалась прежде всего в разрешении спорных догматических вопросов. Это преимущественное и почти исключительное право именно Вселенских, а не Поместных Соборов. Опираясь на Священное Писание и общецерковное Предание, отцы Соборов изложили догматы веры, данные Спасителем в откровении. Догматические определения семи Вселенских Соборов, содержащиеся в их оросах, обладают тематическим единством: в них раскрывается целостное тринитарное и христологическое учение. Изложение догматов в соборных символах и оросах непогрешимо; именно в них и выявлена исповедуемая нами непогрешимость Церкви.

О догматах сказано в ответе восточных патриархов: «В Божественных догматах никогда нет места икономии, или снисхождению, так как они непоколебимы и хранятся со всяким благочестием всеми православными как нерушимые; и тот, кто преступит малейший из этих догматов, осуждается и анафематствуется как раскольник и еретик, и все считают его отлученным»²⁷⁴. В связи с этим Соборам принадлежит право окончательного, не подлежащего отмене суждения о всяком учении, возникающем в Церкви, на тот предмет, соответствует ли оно Преданию, или противоречит ему, а также право анафематствовать лжеучителей и их приверженцев.

Чрезвычайно велико значение Вселенских Соборов в дисциплинарной области. Соборы издавали каноны, в которых фиксировалось обычное право Церкви или придавался более высокий, общецерковный авторитет постановлениям Поместных Соборов. Вселенские Соборы утверждали правила Поместных Соборов и отцов. Они изменяли и уточняли прежде состоявшиеся дисциплинарные определения.

Наконец, Соборы чинили суд над предстоятелями автокефальных Церквей и другими иерархами не только по обвинению их в ереси, но и в связи с нарушениями дисциплины или незаконным занятием церковных

должностей. Вселенским Соборам принадлежало также право выносить суждения о статусе и границах Поместных Церквей.

Труден вопрос о церковном приятии, о рецепции постановлений Соборов и в связи с этим о критериях вселенскости Собора. Из истории хорошо известно, что некоторые из Соборов, не признаваемые Вселенскими или даже прямо осужденные как разбойничьи, по числу представленных на них Поместных Церквей не уступали Соборам, признанным Вселенскими, во всяком случае, самому малочисленному из них – 1 Константинопольскому.

Русский мыслитель А. С. Хомяков связывал авторитет Соборов с приятием его постановлений христианским народом: «Почему же отвергнуты эти соборы, – писал он о разбойничьих сборищах, – не представляющие никаких наружных отличий от Соборов Вселенских? Потому единственно, что их решения не были признаны за голос Церкви всем церковным народом»²⁷⁵. Но точка зрения А. С. Хомякова в экклесиологическом отношении, по меньшей мере, носит односторонний характер, а если сказанное им понимать буквально, – то просто неверна. Не раз в истории Церкви на стороне истины было меньшинство, а христианское большинство отвергало ее. В действительности внешних критериев для однозначного определения вселенскости Соборов, конечно, нет, ибо нет внешних критериев абсолютной истины.

Как писал преподобный Максим Исповедник, «благочестивое правило считает, что святы и признаны те Соборы, которые подтверждены правильностью догматов»²⁷⁶. Преподобный Максим отвергал и цезарепапистскую тенденцию ставить вселенский авторитет Соборов в зависимость от ратификации их постановлений императорами: «Если прежние Соборы утверждаются приказаниями императоров, а не православной верой – говорил святой отец, – то пусть принимаются и те соборы, которые высказывались против единства (Божественной) сущности, поскольку они собирались по приказу императора... Все они действительно собирались по приказу императоров и тем не менее все осуждены из-за святотатственности кощунственных учений, которые были на них утверждены»²⁷⁷. Несостоятельны и притязания римско-католической экклесиологии и каноники, ставящих признание соборных деяний в зависимость от ратификации их Римским епископом.

По резонному замечанию архиепископа Петра (Л'Юилье), «отцы Вселенских Соборов никогда не считали, что действительность принятых решений зависит от какой бы то ни было последующей ратификации... Меры, принятые на Соборе, становились обязательными немедленно после

окончания Собора и считались неотменными»²⁷⁸. Исторически окончательное признание Собора Вселенским принадлежало последующему Собору, а 7 Собор признан Вселенским на Поместном Константинопольском Соборе 879 г.

История Церкви знает семь Вселенских Соборов. В церковном народе бытует мнение, согласно которому Соборов не может быть более семи, а значит, с одной стороны, нельзя впредь признать Вселенским еще один из прежде состоявшихся Соборов, с другой – в будущем невозможен созыв нового Вселенского Собора. Великий князь Московский Василий Темный заявил митрополиту Исидору, изменившему Православию на Флорентийском Соборе, что все уже было сказано на семи Вселенских Соборах и мысль о восьмом Соборе нечестива²⁷⁹.

Профессор А. С. Павлов в конце 19 в. на эту тему рассуждал иначе: «В настоящее время, когда отдельные части Вселенской Церкви находятся в различных государствах, иногда враждебно друг к другу относящихся, Вселенский Собор представляется почти невозможным по политическим обстоятельствам»²⁸⁰.

В православной богословской литературе нашего времени почти невозможно встретить точку зрения, догматизирующую седмичное число Вселенских Соборов. Архиепископ Василий (Кривошеин) утверждает, что Константинопольский Собор 879 г. «как по своему составу, так и по характеру своих постановлений... носит все признаки Вселенского Собора. На нем были представлены все пять Патриархатов тогдашней Церкви, в том числе и Римской, так что этот Собор является последним Собором, общим как для Восточной, так и Западной Церквей. На нем участвовало 383 отца, то есть это был самый большой Собор со времени Халкидона. Он был созван как Вселенский Собор и называет себя в своих актах и великим, и Вселенским Собором. И хотя он не был официально признан Церковью Вселенским, ибо обыкновенно такое признание делалось на последующем Соборе, а его не было, ряд видных церковных деятелей на протяжении веков называли его 8 Вселенским Собором, например, знаменитый канонист 12 в. Феодор Вальсамон, Нил Фессалоникийский (14 в.), Нил Родосский (14 в.), Симеон Фессалоникийский (15 в.), святой Марк Ефесский, Геннадий Схоларий, Досифей Иерусалимский (17 в.). По характеру своей деятельности Собор 879–880 гг. также имеет черты Вселенского Собора. Подобно Вселенским Соборам, он вынес ряд постановлений догматико-канонического характера. Так, он провозгласил неизменность текста Символа веры без *Filioque* и анафематствовал всех, кто его изменяет»²⁸¹.

Как известно, ныне Вселенская Православная Церковь ведет подготовку Всеправославного Собора, не предпрещая заранее вопроса о его статусе, но оставляя открытой и возможность признания его Вселенским.

Есть основания считать, что догматизирование седмичного числа Соборов является одним из примеров эклизиологической аберрации, подобной распространенному в Византии учению о пентархии.

История Церкви, помимо Вселенских и Поместных Соборов в собственном смысле слова, знает еще и такие церковные Соборы, которые хотя по традиции причисляются к Поместным, но или по важности своих постановлений, либо по своему составу имели большее значение, чем обычные Поместные Соборы. К ним относятся Поместные Соборы, правила которых вошли в канонический свод, Константинопольские Соборы 879, 1156, 1157 гг., исихастские Соборы в Константинополе 1341, 1347 и 1351 гг., а также и другие Соборы, определения которых имеют догматический характер. Примером Собора, который по своему составу имел общеправославное значение, может служить Большой Московский Собор, осудивший патриарха Никона (1667).

Уже более тысячи лет Православная Церковь живет без Вселенских Соборов, хотя вопрос о созыве нового Вселенского Собора продолжает оставаться открытым. Но постоянно пребывающим носителем земной власти в Церкви является богоучрежденный вселенский епископат, возглавляемый первоиерархами автокефальных Церквей, поддерживающими молитвенно-каноническое общение между собой.

Митрополит Сергей (впоследствии патриарх) писал в письме святому митрополиту Агафангелу: «Собрание епископов в одно место, называемое собором, не есть единственная форма, не единственный способ для осуществления епископским сословием своих общепiscopalных правительственных полномочий. Епископский собор только наиболее удобный способ для епископского сословия, чтобы рассуждать о церковных делах общим рассуждением, и для постановления общих епископских решений... Но совершенно такую же силу и обязательность имеет общее решение епископов и тогда, когда они, оставаясь на своих местах, обсудят дело и постановят общее решение, беседуя друг с другом, например, по междугородному телефону... или сносясь между собой письменно или через особого посланца, как это было у апостола Павла и коринфских предстоятелей»²⁸².

Суждение митрополита Сергея непосредственно касалось русских церковных дел, однако оно носит принципиальный канонический характер и значение его выходит за рамки одной Поместной Церкви.

25.4. Критика католического учения о главенстве в Церкви

Католическая экклезиология исходит из иных представлений о высшей власти во Вселенской Церкви, чем те, которые сохранились в Православии. В латинском богословии авторитет Церкви, ее непогрешимость персонифицируются в лице Римского епископа, именуемого верховным первосвященником и наместником, викарием Христа. В 331-м каноне католического «Кодекса канонического права» содержится такая формулировка: «Епископ Римской Церкви, в коем пребывает служение, особым образом вверенное Господом Петру, первому из апостолов, и подлежащее передаче его преемникам, является главой Коллегии епископов, Наместником Христа и Пастырем всей Церкви на сей земле, поэтому в силу своего служения он пользуется в Церкви верховной, полной, непосредственной и универсальной ординарной властью, которую он всегда может свободно осуществлять»²⁸³. Новейшую попытку обоснования притязаний Рима на вселенскую юрисдикцию предпринял канонист из греческих униатов Перикл-Пьер Иоанну в книге «Папа, Собор и Патриархи в канонической традиции до 9 в.», изданной в 1962 г. Для нас его труд представляет особый интерес, поскольку он построен главным образом на восточном материале и в нем автор стремится доказать, что Восточные Церкви в эпоху Вселенских Соборов признавали и главенство папы, и непогрешимость его доктринальной власти.

П.-П. Иоанну, вопреки хорошо известным, бесспорным историческим фактам, усваивает Римским епископам первого тысячелетия исключительное право на созыв Соборов и председательство на них через своих легатов. С помощью ловких казуистических приемов Иоанну настаивает на том, что все соборные определения в той или иной форме утверждались в Риме, ибо Римские епископы не только на Западе, но и на Востоке признавались высшими судьями в вопросах веры.

На деле же все обстоит иначе и проще. Поскольку Римские епископы лично ни на одном Вселенском Соборе не присутствовали, они действительно рассматривали их деяния и определения в зависимости от того, содержат ли соборные определения неповрежденное православное учение, признавали или отвергали их. Но так поступали и все другие православные епископы, не присутствовавшие на Соборах. Из этого, однако, никоим образом не следует, что общецерковное признание бесспорно православных, по изволению Святого Духа изреченных

соборных оросов зависело от суда папы или от суда других епископов, принимавших или отвергавших их. Совсем наоборот, признание или отвержение православных соборных определений тем или иным епископом, в том числе и Римским, служило критерием православия этого епископа, а соборные определения имели достаточный авторитет в соизволении на них Святого Духа.

Причем для принятия не только оросов, но и канонов не требовалось санкции Римских епископов. 28-е правило Халкидонского Собора, как известно, не было признано папой Львом Великим, одним из столпов Православия, действительно великим защитником халкидонской веры в неслитное и нераздельное ипостасное единство двух природ во Христе; тем не менее этот канон вошел в канонический корпус в эпоху, когда Рим еще не выпал из вселенского единства Церкви.

Случай с соборным анафематствованием папы Гонория (681), обличенного в монофелитстве, невозможно обойти в исследовании, ставящем своей задачей доказать, что Древняя Церковь признавала высший учительный авторитет Римского епископа. Не обходит этого печального случая и П.-П. Иоанну. Воззрения папы Гонория, считает он, были православными, но выражены неудачным языком, что являлось оружием монофелитов против защитников православного учения о двух волях во Христе, за что Гонорий и был осужден Собором; поэтому папы – преемники Гонория – и признавали его анафематствование.

«Осуждение Гонория, – пишет П.-П. Иоанну, – в действительности несколько не умалило авторитета престола Петра в вопросах веры»²⁸⁴. Однако данное обстоятельство доказывает обратное тому, что хочет доказать униатский канонист. Если бы до осуждения Гонория папы притязали на вероучительную непогрешимость, а на Востоке их притязания признавались, то осуждение Гонория либо вовсе не могло состояться, либо своим осуждением папы Собор отверг прежде признаваемые притязания. На самом деле кафедра Петра в ту пору еще не претендовала на непогрешимость и, осуждая одного из занимавших ее епископов, как осуждались на предыдущих Соборах и другие епископы, в том числе предстоятели первых престолов – Несторий, Диоскор, Сергей, – говоря словами П.-П. Иоанну, Собор «не умалил авторитета престола Петра». И осуждение Гонория не смущало пап, уже тогда весьма щепетильных в вопросах, касавшихся прерогатив Римской кафедры.

Обычный прием римско-католической полемики по вопросу о преимуществах Римских епископов – цитировать пышные титулы и обращения из посланий восточных авторов к папам. Не пренебрег этим

приемом и П.-П. Иоанну. Он цитирует послание Константинопольского патриарха Тарасия папе Адриану: «Ваша Святость получила в наследие престол Божественного апостола Петра... следуя церковному Преданию и воле Божией, этот престол водительствоует (πρωταγεύοσα) церковной иерархией»²⁸⁵. Цитирует Иоанну также монахов Феодосия и Феодора, которые в послании к папе Мартину I с восточной пышностью именуют его «верховным и апостолическим папой, главой всей священной иерархии под солнцем, папой самодержавным и вселенским, князем апостолическим»²⁸⁶.

Из подобных любезностей, а они весьма обычны в посланиях той эпохи, с таким же успехом можно делать вывод о вероучительном авторитете папы и о его абсолютной власти в Церкви, с каким можно обнаружить доказательство святости того или иного из иерархов в том, что в обращениях к нему употребляется титул «Святейший».

Первенство чести Римской кафедры – это никем не оспариваемый исторический факт, который, однако, лишен догматического значения, а каноническое его значение ограничивается именно первенством в диптихе, не имеющем никакого отношения к вселенской юрисдикции.

Отождествляя первенство чести со вселенской церковной властью, П.-П. Иоанну ссылаются на известные из истории факты, когда папы высказывались в своих посланиях по поводу положения дел в Восточных Церквях. Но самое очевидное объяснение этому заключается в кафоличности Церкви, в том, что нестроения в одной из Поместных Церквей наносят раны вселенскому Телу Церкви, и потому меры к их уврачеванию принимаются предстоятелями не только тех Церквей, которые непосредственно поражены нестроениями (в особенности когда возникает опасность распространения еретических лжеучений).

Почти непререкаемый аргумент католических полемистов в защиту притязаний Рима на высшую судебную власть в Церкви – это ссылки на близкие по содержанию 4-е и 5-е правила Сардикийского Собора. 4-е правило гласит: «Аще который епископ, судом епископов в соседстве находящихся, извержен будет от сана, и речет, что он паки возлагает на себя долг оправдания, то не прежде поставляти другаго на его место, разве, когда епископ Римский, дознав дело, произнесет свое определение по оному».

Чтобы верно судить о компетенции этого канона, надо учитывать следующее обстоятельство: Сардикийский Собор был Поместным Собором западных епископов. В область Римского патриарха в ту эпоху входил и Иллирийский диоцез, где и расположен город Сардика (ныне

София). Согласно православному каноническому правосознанию, действие этого правила распространяется лишь на области, входящие в состав Западного Патриархата, подчиненные папе, о чем совершенно ясно пишет Зонара в толковании на 4-е и 5-е правила Сардикийского Собора. Применение же этих канонов в других Патриархатах возможно лишь по аналогии, а не по букве.

История не знает случаев, когда бы на Востоке признавалось за епископами Восточных Патриархатов право подавать апелляцию в Рим, зато не только из истории, но и из канонического свода известно, что даже на Западе права Римских епископов принимать апелляцию были небезграничны. Так, в послании Африканского Собора к Келестину, папе Римскому, которое во всех авторитетных изданиях прилагается к правилам Карфагенского Собора, недвусмысленно сказано: «Умоляем вас, господине брате, дабы вы впредь не допускали легко до вашего слуха приходящих отселе и не соизволяли впредь приимати в общение отлученных нами...» Ссылаясь на правила 1 Никейского Собора, африканские отцы изрекают глубокое экклезиологическое основание для непризнания за Римскими епископами права на юрисдикцию в иных Поместных Церквях: «Ибо отцы судили, что ни для единых области не оскудевает благодать Святаго Духа, чрез которую правда иереями Христовыми и зрится разумно, и содержится твердо, и наипаче, когда каждому, аще настоят сомнения о справедливости решения ближайших судей, позволено приступати к Соборам своей области, и даже ко Вселенскому Собору. Разве есть кто-либо, который бы поверил, что Бог наш может единому токмо некоему вдохнути правоту суда, а безчисленным иереям, сошедшимся на Собор, откажет в оном...». В Риме, однако, в это поверили. Далее в послании говорится: «О том, чтобы некие, аки бы от ребра твоя святыни были посылаемы, мы не обретаем определения ни единого Собора отцев». А в заключение послания находим пророческое предостережение африканских отцов, которым пренебрегли в Риме: «Итак, не соизволяйте, по просьбе некоторых, посылати сюда ваших клириков исследователями и не попускайте сего, да не явимся мы вносящими дымное надмение мира в Церковь Христову, которая желающим зрети Бога приносит свет простоты и день смиренномудрия».

Неограниченный папский монархизм вызвал реакцию в самой католической среде. В разные эпохи некоторые католические иерархи, церковные деятели и богословы пытались скорректировать распределение властных полномочий внутри Католической Церкви между папой и другими епископами, повысить в ней роль епископата. Подобное

движение сложилось в конце 14 в. как своего рода реакция на скандал «великой схизмы», связанной с имевшим место параллельным существованием двух папских престолов: в Риме и Авиньоне, следствием чего явилось церковное разделение католической Европы на две церковные фракции. Одним из видных представителей этого направления на рубеже 14–15 вв. был французский богослов Матье-Николай Клеманж. На реформатских соборах в Пизе, Констанце и Базеле выдвигалась идея, согласно которой папе принадлежит в Церкви лишь высшая административная власть, а законодательной властью должен обладать епископат, осуществляя ее через Вселенские Соборы. Участник Базельского и Констанцского соборов Жан Шарль Жерсон (Герсон) в 1417 г. составил трактат «*De potestate ecclesiastica et origine juris*» («О церковной власти и происхождении права»), в котором он писал о том, что высшая власть в Церкви принадлежит Вселенскому Собору, что Собор выше папы. Предвосхищая идеи Лютера и других вождей Реформации, Жерсон находил, что чрезмерное расширение папской власти явилось результатом развития человеческого права, а не коренится в Божественном праве. Для Жерсона идеалом был церковный строй первого тысячелетия христианской истории. Реформатское направление, ориентированное на восстановление епископальной системы в Католической церкви, потерпело поражение в противостоянии папистской партии при папе Евгении – одним из результатов этого поражения явился протестантизм, оторвавший от Католической церкви половину Западной Европы.

Но мысль о реформировании церковного строя, о замене папской системы правления епископальной системой сохранялась в самой Католической церкви и в эпоху Контрреформации, и в последующие времена. Она обнаруживалась в янсенизме, в галликанизме, который поддерживался государственной властью Франции, в особенности правительством кардинала Ришелье, затем в 18 столетии в Германии в фебронианизме. Название этого направления связано с псевдонимом Юстин Февроний, которым викарный епископ Трирский Иоганн Николай Гонтгейм подписал свое изданное в 1763 г. сочинение «*De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis*» («О положении Церкви и законной власти Римского понтифика»). В нем Гонтгейм выступил апологетом епископальной системы, настаивал на том, что папы должны подчиняться Вселенским Соборам и вернуть епископам канонические права, которые отняты были у них папской курией. В Риме эту книгу осудили и подвергли сожжению, а когда ее настоящий автор был обнаружен, его заставили отречься от этого своего сочинения. Программу фебронианизма в Австрии

поддерживал император Иосиф II, который до известной степени проводил ее и в своей церковной политике, противодействуя папскому абсолютизму в католических епархиях своей страны. Этот его религиозно-политический курс получил наименование иозефинизма.

В 19 в. в Католической церкви возобладало противоположное ультрамонтанское направление: 1 Ватиканский Собор самым последовательным образом подчеркнул в своих решениях неограниченность папской власти в Церкви, заодно провозгласив «догмат» о папской непогрешимости. Реакцией на решения Собора явилось появление старокатоличества, приверженного епископальной системе, несмотря на то, что действительность старокатолического епископата с православной точки зрения сомнительна.

2 Ватиканский Собор, подчеркнув важность епископского служения, дал некоторым католическим богословам повод выступать с апологией епископальной системы. В католической литературе второй половины 20 в. сложилось направление, которое делает особый акцент на соборности церковной власти, призванной уравнивать единовластие папы. В трудах видного католического богослова Ж.-М.-Р. Тийара «Церковь церквей» (1987) и «Епископ Рима» (1982) предпринята попытка, опираясь на материалы 2 Ватиканского Собора, представить Римско-Католическую Церковь более открытой для не католических Церквей, прежде всего Церквей христианского Востока, сохранивших апостольское преемство рукоположений. По убеждению Ж.-М.-Р. Тийара, «Церковь Божия присутствует и в общинах Востока, не имеющих общения с Римской кафедрой»²⁸⁷. Что касается места папы в Церкви, то, по словам богослова, «его власть существует для того, чтобы гарантировать полную католичность каждой местной церкви, вверенной попечению епископа... Это не власть монарха, от которого все зависит, а это власть *primus inter pares* (первого среди равных. – В. Ц.)»²⁸⁸. Идеи, созвучные концепции Тийара, ранее с большой последовательностью развивались другим крупным французским богословом И. Конгаром.

25.5. Цезарепапизм и его критика

Хорошо известно традиционное для западных полемистов обвинение Православной Церкви в цезарепапизме. Обвинение неосновательное, поскольку притязания отдельных византийских и российских императоров, не имевшие под собой почвы ни в экклезиологии, ни в церковном правосознании, ни в букве канонов, остались всего лишь притязаниями или, самое большее, послужили причиной частичных деформаций церковного строя, подобных тем, которые претерпела Русская Церковь в синодальную эпоху.

Но некоторые из православных канонистов своими весьма своеобразными суждениями о месте императора в структуре Церкви словно бы подтверждали обоснованность упреков в цезарепапизме. Так, профессор Н. С. Суворов писал: «Ни высшие епископы Христовой Церкви, ни Вселенские Соборы не могли быть олицетворением одной общецерковной, общепризнанной и постоянной власти, пекущейся о делах Церкви, издающей законы и распоряжения для устроения церковного порядка в целом христианстве и восстанавливающей нарушенный порядок. Для Церкви, как Церкви Католической (именно так, через букву «т», а не «ф». – В. Ц.), всеобщей, обнимающей всю совокупность христианских общин и совпадающей, хотя и не буквально, с пределами Римской империи, точно так же должен был существовать известный видимый центр единства, *centrum unitatis*, к которому бы направлялись важнейшие церковные распоряжения, как не могла обойтись без центральной власти сама Римская империя. Этим центром стала императорская власть»²⁸⁹.

Здесь мы сталкиваемся с классически отчетливой, квалифицированной формулой цезарепапистской доктрины. Если бы воззрения Н. С. Суворова выражали православное каноническое правосознание, то обвинения нашей Церкви в цезарепапизме были бы справедливы. Однако в действительности это всего лишь несостоятельная попытка перенести на византийскую почву расширительно толкуемое положение основных законов Российской империи о главенстве императора в Церкви, которые во всяком случае касаются не Вселенской, но Поместной Российской Церкви. Причем и применительно к Поместной Церкви для православного канонического правосознания допустима лишь такая интерпретация положения о главенстве императора в Церкви, которая подразумевает возглавление и представление императором

сословия мирян, но не епископата. В таком смысле и интерпретировалось соответствующее положение в канонической и юридической литературе 19 в. большинством авторов.

Едва ли не самый сильный исторический аргумент в подтверждение своего тезиса Н. С. Суворов находит в предисловии к Эклоге императора-иконоборца Льва Исавра, «где он назвал себя преемником апостола Петра, имеющим миссию пасти стадо верующих»²⁹⁰. Такая аргументация, равно как и делаемый с ее помощью вывод, не может восприниматься иначе чем курьез.

История Вселенской Христовой Церкви со всей очевидностью доказала, что императорская власть не является той инстанцией, без которой Церковь не может существовать. А все фундаментально необходимое в Церкви дано ей от начала и до конца пребудет в ней, как изначально стоял во главе ее земной части апостольский сонм, преемником которого является вселенский кафеолический епископат.

**26. Церковь и территория. Церковная диаспора.
Автокефальные и автономные церкви**

26.1. Территориальный принцип церковной юрисдикции

Вселенская Церковь состоит из отдельных Поместных Церквей. Поместные Церкви, в свою очередь, включают в себя епископии (епархии), а епархии – приходы. Существуют и иные единицы административно-территориального деления Церкви: Самоуправляемые церкви, Экзархаты, митрополичьи округа. Такая структура Церкви сложилась в течение первых столетий ее истории, и с тех пор в основе своей она остается неизменной.

Административное деление Церкви строится на территориальном, а не национальном принципе. В нормальных условиях православные христиане любой национальности, проживающие на одной территории, составляют один приход и окормляются одним епархиальным епископом, ибо, по слову апостола Павла, во Христе *нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного (Кол. 3:11)*. Как сказано, правда, в 34-м апостольском правиле, «епископам всякаго народа подобает знати первого в них...», – однако исторический контекст совершенно однозначно говорит о том, что под «народом» в каноне подразумевается территория, занятая тем или иным народом. Провинции Римской империи составили земли, населенные племенами, подвергшимися впоследствии эллинизации или латинизации, в названиях провинций сохранилась память о населявших их некогда народах: Дакия, Галатия, Фракия, Нумидия. Попытки поставить в качестве принципа церковной организации, в частности в определении сферы юрисдикции Поместной Церкви, не территориальный, а этнический или языковой фактор, неоднократно предпринимавшиеся в истории, канонически неправомерны и всегда вызывали серьезные осложнения и нестроения. Константинопольский Собор 1872 г. справедливо осудил этнофилетизм как посягательство на канонический церковный строй.

В своем территориальном размежевании Поместные Церкви сообразуются с политико-административным делением, с государственными и административными границами. Помимо очевидных удобств, этот принцип находит косвенное обоснование в самих канонах. Так, 38-е правило Трулльского Собора гласит: «Аще царскою властью вновь устроен или впредь устроен, будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел».

Территориальное начало в разграничении церковной юрисдикции допускает и исключения, которые по сути своей в известном смысле

аналогичны понятию экстерриториальности в международном праве. Так, в древности главы одних Поместных Церквей для поддержания постоянного общения с другими Церквами направляли к их митрополитам, экзархам или патриархам своих представителей – апокрисиариев. Монастыри, в которых пребывали апокрисиарии, находились в канонической власти той Церкви, которая их направила. Эти монастыри назывались метохами, или подворьями. В эпоху турецкого ига Восточные Патриархаты учреждали свои подворья при других Церквах, особенно много – в России, для сбора милостыни.

Другим отступлением от территориального начала в разграничении юрисдикции является право патриаршей ставропигии. Водружение креста епископом при основании церкви или монастыря является символом их канонической зависимости от него. Право патриаршей ставропигии заключается в том, что патриарх может водрузить крест и при устройении монастыря или церкви вне пределов своей епархии, включив их тем самым в свою непосредственную юрисдикцию. В России в синодальную эпоху правом ставропигии пользовался Святейший Синод.

В византийскую эпоху Константинопольские патриархи подчиняли своей юрисдикции целые епископии, находившиеся в пределах иных митрополичьих областей. Такие епископии именовались автокефальными архиепископиями; под автокефальностью подразумевалась их независимость от местного митрополита, а не то, что мы ныне связываем с понятием автокефалии.

Уникальным событием в истории Церкви было переселение в 7 в., во время нашествия арабов, Кипрской Церкви на территорию Константинопольского Патриархата, в Геллеспонт. Кипрская Церковь и в Геллеспонте сохранила свою автокефалию. По этому поводу Трулльский Собор издал особое, 39-е, правило: «Понеже брат и сослужитель наш Иоанн, предстоятель острова Кипра, купно с своим народом, по причине варварских нашествий, и дабы освободиться от языческого рабства, и верно покорствовати скипетру христианнейшия державы, из упомянутого острова преселился в Геллеспонтскую область, Промышлением человеколюбиваго Бога, и тцанием христоролюбиваго и благочестиваго царя нашего; то мы постановляем, да будут сохранены неизменными преимущества, данные престолу выше наименованнаго мужа от богоносных отец, во Ефесе некогда собравшихся, да имеет новый Иустинианополь права Константинополя, и учреждаемый в оном боголюбнейший епископ да начальствует над всеми епископами Геллеспонтския области, и да будет постановляем от своих епископов, по

древнему обычаю».

26.2.Диаспора

Наиболее серьезным отступлением от территориального начала в разграничении церковной юрисдикции является диаспора. В переводе с греческого это слово обозначает рассеяние, первоначально так называлась в грекоязычной иудейской среде совокупность евреев, переселенных или добровольно переселившихся со времени вавилонского пленения за пределы Палестины и оказавшихся в окружении язычников. Начиная с 1 в. от Р.Х. этим словом стали обозначать своих единоверцев, живших вне церковных общин, христиане. В новое время слово «диаспора» вошло в употребление для обозначения, с одной стороны, национальных групп, проживающих вне мест компактного проживания соответствующего этноса, в окружении инонационального большинства, а с другой – религиозных или конфессиональных меньшинств, оказавшихся в соответствующем положении, так что можно говорить, например, употребляя это слово в первом значении, о русской, польской или армянской диаспоре во Франции либо, во втором значении слова, о католической, лютеранской или конфуцианской диаспоре в России. Слово «диаспора» при этом, в параллель с первоначальным употреблением его в грекоязычной иудейской среде, не используют по отношению к религиозной общине, проживающей хотя бы и в качестве религиозного меньшинства, но на своей исторической родине, а не в эмиграции. Например, православные в Великобритании составляют диаспору, потому что там они переселенцы или потомки переселенцев из православных стран – России, Греции, Румынии, не считая присоединенных к Православной Церкви англичан, но в Турции православные, также оказавшиеся в меньшинстве, и в настоящее время в ничтожном меньшинстве, в результате завоевания Византии турками, мусульманами и частичного ренегатства местного христианского населения, обращенного в ислам, не представляют собой диаспору, потому что они здесь не эмигранты, а коренные жители.

В 20 в. понятие «диаспора» стало в православной канонической литературе употребляться также в качестве строго однозначного термина, в значении, более специфическом и узком, чем при его расхожем употреблении. Например, в расхожем значении словом «диаспора» можно назвать совокупность православных общин разных деноминаций в Соединенных Штатах, потому что их в основном составляют эмигранты и потомки эмигрантов из православных стран, но в строго каноническом

значении термина в Соединенных Штатах, равно как и в Канаде, которые являются канонической территорией Американской Православной Церкви, православной диаспоры нет.

Как известно, в 20 в. православная диаспора многократно возросла как вследствие переселения православных, так и в результате присоединения к Православию инославных христиан. В настоящее время в Западной Европе, вне канонических границ Православных Поместных Церквей, проживает примерно 3 миллиона православных. Они и составляют большую часть православной диаспоры, которая присутствует также в Латинской Америке, на Дальнем Востоке, в Австралии и Океании. Ввиду нахождения церковных общин диаспоры вне границ Поместных Церквей, в диаспоре не может со всей строгостью соблюдаться территориальный принцип канонического устройства Церкви, и на одной территории могут сосуществовать приходы и даже епархии разных Поместных Церквей. Канонически необходимое территориальное начало здесь часто ограничивается минимумом – разными титулами епископов, принадлежащих к разным поместным юрисдикциям, но при этом порой даже имеющих резиденцию в одном городе. Такие города православной диаспоры, как Лондон или Париж, являются резиденциями нескольких православных архиереев, правда с разными титулами. Проблема канонически правомерного размежевания юрисдикции Поместных Церквей в диаспоре приобрела особую остроту в 20 в., когда православная диаспора в Западной Европе многократно возросла как вследствие переселения православных, так и, в меньшей мере, в результате присоединения к Православию инославных христиан.

Идеальным решением проблемы размежевания юрисдикции Поместных Церквей в диаспоре было бы образование на ее территории новых Автономных, или Автокефальных, Церквей, но для этого, в меньшей мере, должны сложиться надлежащие условия: находящиеся в диаспоре общины должны для этого вырасти и созреть, в частности иметь достаточное число епископов. К тому же уважения заслуживает и стремление оказавшихся в диаспоре православных христиан сохранить юрисдикционную связь с Поместной Церковью, к которой принадлежат они сами и принадлежали ранее их предки, и такое стремление может препятствовать образованию новых Поместных Церквей в диаспоре. В связи с этим в вводной главе Устава Русской Православной Церкви, озаглавленной «Общие положения», вслед за обозначением канонических границ Русской Церкви, включающих в себя территорию всех государств, ранее входивших в состав Советского Союза, за исключением Грузии и

Армении, ввиду того что Грузия составляет каноническую территорию Грузинской Православной Церкви, а православные приходы в Армении находятся в юрисдикции не только Русской, но также Грузинской Православной Церкви, содержится положение о том, что юрисдикция Русской Церкви «простирается также на добровольно входящих в нее православных, проживающих в других странах» (Устав 1, 3) – очевидно, что под этими странами подразумеваются не Болгария, Сербия и другие православные страны, территория которых находится в исключительной юрисдикции своих автокефальных, или автономных, Православных Церквей, а страны диаспоры, например Западной Европы или Дальнего Востока.

По разным причинам вопрос о размежевании юрисдикции в диаспоре остается сложным, вызывает разногласия и споры внутри православной среды. При разрешении подобных споров между автокефальными, независимыми друг от друга Церквями следует учитывать ряд обстоятельств. Издревле в жизни Церкви соблюдалась следующая норма: Церковь, обратившая в христианство нехристианский народ или возвратившая в Православие еретическую или схизматическую общину на территории, не входящей в состав ни одной Поместной Церкви, становится для новооснованной Церкви Церковью-Матерью, кириархальной Церковью. В 131(117)-м правиле Карфагенского Собора сказано: «За несколько лет пред сим, в сей Церкви, полным собором определено, чтобы Церкви, состоящая в каком-либо пределе, прежде издания законов о донатистах, соделавшыся кафолическими, принадлежали к тем престолом, коих епископами убеждены были приобщитися к кафолическому единению...». В 132(118)-м правиле Карфагенского Собора названы два руководящих принципа, относящихся к размежеванию юрисдикции, – территориальная близость и воля самого церковного народа: «О том, како епископы кафолические и обратившиеся от страны Донатовой, разделят между собою епархии. ...Аще же случится быти единому месту, то да предоставится тому, к которому в большей близости окажется. Аще же будет равно близко к обоим престолом, то да поступит к тому, котораго народ изберет». Что касается территориальной близости, то, как следует из 24(17)-го правила Карфагенского Собора, Нумидийский примас потерял юрисдикцию над Церковью Мавритании Ситифенской «по ея отдаленности». В Пидалионе в толковании на это правило говорится о вселенском значении сформулированного в нем принципа.

При территориальном размежевании диаспоры определенное значение имеет и этнический принцип, но он действует не сам по себе, а

лишь постольку, поскольку влияет на личный выбор самими православными христианами той или иной поместной юрисдикции, который чаще всего, но не всегда, делается в пользу той Церкви, с которой православный, живущий в диаспоре, связан своим родным языком, происхождением, культурными традициями. Но свобода выбора юрисдикции в диаспоре предоставляется в полную меру мирянам. Естественно, что епископы и клирики не могут делать такой выбор свободно, и их переход из одной юрисдикции в другую без санкции священноначалия, в частности без отпускной грамоты, квалифицируется как каноническое преступление (Карф. 23 (32), 105 (118), 106 (119–120)).

Как известно, особую позицию по вопросу о юрисдикции в диаспоре занимает Константинопольская Патриархия, точку зрения которой официально поддерживают и некоторые другие грекоязычные автокефальные Церкви. Эта позиция была впервые обозначена в 1922 г., когда Константинопольский патриарх Мелетий IV (Метаксакис) провозгласил доктрину о праве Константинопольского Патриархата на исключительную юрисдикцию во всей православной диаспоре. Это означало распространение юрисдикции Константинопольского Патриархата на епархии, приходы, монастыри и миссии, возникшие в результате миссионерского служения иных Поместных Церквей в диаспоре. Патриарх Мелетий IV распространил свои претензии на юрисдикцию даже на епархии, расположенные на исторически сложившейся единой канонической территории Русской Церкви, оказавшиеся в результате распада Российской империи в новообразованных государствах: Польше, Финляндии, Латвии и Эстонии, которые принято было тогда называть лимитрофами. Константинопольский Патриархат пошел тогда навстречу политическим интересам правительств этих государств, которые побуждали местное священноначалие просить Константинопольского патриарха о принятии их в свою юрисдикцию. Так, в 1923 г. в юрисдикцию Константинопольского Патриархата без согласования вопроса со священноначалием гонимой Русской Церкви были приняты православные епархии в Польше, Финляндии и Эстонии, в 1924 г. патриарх Григорий VII канонически незаконным образом предоставил автокефалию Православной Церкви в Польше, в 1935 г. патриархом Фотием была принята в юрисдикцию Константинопольского Патриархата Латвийская Церковь.

30 мая 1931 г. Константинопольский патриарх Фотий II, доказывая право подчинить себе сербские епархии, находящиеся за пределами

Югославии, писал патриарху Сербскому Варнаве: «Все православные церковные общины и колонии, находящиеся в диаспоре и вне границ Православных автокефальных Церквей какой бы то ни было народности, должны в церковном отношении быть подчинены святейшему патриаршему престолу»²⁹¹. В обоснование этой доктрины Константинопольский патриарх ссылается на 28-е правило Халкидонского Собора, в котором зафиксированы пределы юрисдикции престола Нового Рима: «...только митрополиты областей Понтийския, Асийския и Фракийския, и также епископы у иноплеменников вышереченных областей, да поставляются от вышереченного святейшаго престола Святейшия Константинопольския Церкви...». Какое отношение имеют православные общины Западной Европы к иноплеменникам вышеназванных областей – объяснить более чем затруднительно. За всем этим стоит каноническая и географическая несообразность.

Поскольку для обоснования новоизмышленных претензий ссылка на 28-е правило Халкидонского Собора представляет собой очевидную натяжку, в последние десятилетия в Константинополе главные аргументы в пользу этих притязаний находят в содержании 9-го и 17-го правил того же Халкидонского Собора, где говорится о правах клириков подавать апелляции на суд митрополита: «...эксарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя» (прав. 9). На 9-е и 17-е правила ссылаются как на подтверждение исключительных прав Константинопольского Патриархата во Вселенской Православной Церкви, из чего уже затем выводятся и частные преимущества, и права последней, в том числе и юрисдикция над диаспорой. Такова суть аргументации митрополита Сардийского Максима, автора сочинения, в котором отстаивается вселенская власть Константинопольских патриархов. Между тем внимательный анализ исторического контекста, а также содержания этих правил позволяет сделать единственный вывод: речь идет в них о клириках Константинопольского Патриархата, который только на Халкидонском Соборе получил право юрисдикции над «великими эксархатами», упоминаемыми в 28-м правиле: Понтийским, Асийским и Фракийским. Иоанн Зонара в толковании на 17-е правило Халкидонского Собора отмечал: «Но не над всеми без исключения митрополитами Константинопольский патриарх поставляется судьей, а только над подчиненными ему»²⁹². Сам митрополит Максим не находит возможности распространять действие данного правила и на Западный Патриархат. Это было бы слишком абсурдно ввиду действительного соотношения рангов чести первых пяти епископов эпохи Халкидонского Собора. Что же в 9-м и

17-м правилах дает основания для проведения такой границы: к клирикам Римской Церкви оно не относится, а касается только Церквей Антиохии, Александрии, Иерусалима и Кипра? Таким образом, никаких канонически значимых аргументов в обоснование притязаний Константинопольской Патриархии на исключительное право юрисдикции в диаспоре не существует, и эти притязания отвергаются большинством автокефальных Православных Церквей не только теоретически, но и самим фактом осуществления ими параллельной с Константинополем юрисдикции в диаспоре.

Так, в настоящее время диаспора Русской Православной Церкви включает следующие епархии: Корсунскую, Сурожскую, Берлинскую и Германскую, Венскую и Австрийскую, Брюссельскую и Бельгийскую, Гаагско-Нидерландскую, Аргентинскую и Южноамериканскую, Будапештскую и Венгерскую, а также не входящие в состав этих епархий приходы в Соединенных Штатах и Канаде, находящиеся в ведении Святейшего Патриарха и управляемые его викариями. В диаспоре осуществляет свое служение и Русская Православная Церковь Заграницей. В юрисдикции Русской Церкви состоит также Японская Автономная Церковь, канонической территорией которой является Япония, эта страна поэтому не является диаспорой в строго каноническом значении этого термина, хотя в расхожем значении слова православные общины в Японии – это диаспора.

Каноническую территорию Константинопольского Патриархата составляют Турция и часть Греции (северные номы, Крит и некоторые другие острова). С 1957 г. Русская Церковь признает принадлежность Константинопольскому Патриархату Финляндской Автономной Церкви, хотя ранее территория Финляндии входила в состав Русской Церкви. В диаспоре юрисдикция Константинопольского Патриархата распространяется на архиепископии Австралийскую и Фиатирскую (на территории Великобритании, Ирландии и Мальты), митрополию Франции, в которую помимо Франции входят также Испания и Португалия; митрополии Германии, Австрии, Бельгии, Швейцарии, Италии, Швеции и всей Скандинавии, Буэнос-Айреса, включающую всю Южную Америку; Панамы (Центральная Америка); Новой Зеландии, в которую включена также Южная Корея и Гонконг. В юрисдикции Константинопольского Патриархата находится также Экзархат приходов русской традиции, преемственно связанный с Экзархатом, который в 1930–40-е годы возглавлял митрополит Евлогий (Георгиевский), отчего его обыкновенно называют «евлогианским».

Свои епархии и приходы в диаспоре имеют и другие Автокефальные Православные Церкви: Антиохийская, Грузинская, Сербская, Румынская, Болгарская, Польская, но не те, в основном грекоязычные Церкви, которые считаются с притязаниями Константинопольской Патриархии на исключительную юрисдикцию в диаспоре. При этом что касается Александрийского Патриархата, то принадлежащие ему приходы на территории Африки, но вне Египта и Ливии, где православное христианство восходит к раннехристианской эпохе, могут считаться диаспорой в расхожем значении этого слова, поскольку они выросли в результате миссионерства в основном уже в 20 в. и ни в одной из африканских стран православные далеко не составляют большинства, но если слово «диаспора» употреблять как канонический термин, то вся Африка – это каноническая территория патриарха Александрийского и всей Африки и поэтому диаспорой не является.

Особую сложность представляет ситуация в Северной Америке. Православные не составляют большинства населения ни в Канаде, ни в Соединенных Штатах, и Православие стало распространяться там с конца 18 в., вначале на Аляске подвигами русских миссионеров, но с тех пор как Московская Патриархия в 1970 г. даровала Американской Церкви автокефальный статус, Соединенные Штаты и Канада стали канонической территорией Православной Церкви в Америке и таким образом канонически перестали быть диаспорой, так что те приходы, которые остались там в юрисдикции Русской Церкви, не составляют епархий и управляются двумя викариями Московского патриарха – епископом Зарайским (в Соединенных Штатах) и епископом Каширским (в Канаде). На территории Соединенных Штатов и Канады находится также несколько епархий РПЦЗ, которые также входят ныне в юрисдикцию Русской Церкви. Не признавая автокефального статуса Православной Церкви в Америке, Константинопольский Патриархат имеет в Северной Америке архиепископию, состоящую из восьми епархий. Свои епархии в Америке и Канаде имеют и некоторые другие автокефальные Церкви, в частности Антиохийская и Сербская.

Проблема канонически правомерного размежевания юрисдикции в диаспоре предварительно включена в программу проектируемого Всеправославного Собора и составляет наряду со смежной темой церковной автокефалии наименее согласованный и поэтому самый трудный из вопросов, которые предполагается вынести на Всеправославный Собор.

26.3.Автокефалия

В настоящее время Вселенская Церковь состоит из 15 автокефальных Поместных Церквей. Значение термина «автокефалия» (греч. – «αὐτοκεφαλία», в буквальном смысле – «самоглавие») в истории Церкви менялось. «Автокефальными» в византийскую эпоху назывались епархии, не зависящие от местного митрополита и непосредственно подчиненные патриаршей юрисдикции. В греческой канонической и церковно-исторической литературе до сих пор различают статус четырех древних Патриархатов, равночестным с которыми признается Московский Патриархат, с одной стороны, и остальных автокефальных Церквей – с другой, которые хотя и признаются вполне самостоятельными, но тем не менее не поставляются в один ряд с древними Восточными Патриархатами. Однако такое различие Поместных Церквей по статусу лишено разумных канонических оснований и в Русской Православной Церкви не принято.

Автокефальной следует считать Поместную Церковь, вполне самостоятельную, не зависящую ни от какой иной Поместной Церкви, хотя все автокефальные Церкви, являясь в известном отношении частями Церкви Вселенской, взаимозависимы, и потому сопоставление церковной автокефалии с государственным суверенитетом, которое проводится отдельными авторами, может иметь лишь ограниченное значение. Все автокефальные Церкви равноправны, хотя и занимают разные места в диптихе, при этом, однако, речь идет только о преимуществе чести одной из Церквей перед другой, но не о различии в правах.

Сущность автокефалии в том, что автокефальная Церковь имеет самостоятельный источник власти. Ее первый епископ, ее глава, поставляется своими архиереями. 3 Вселенский Собор, утверждая древнюю автокефалию Кипрской Церкви, предоставил «начальствующим в ней» свободу, «без притязания к ним и без стеснения их... самим собою совершати поставления благоговейнейших епископов». Халкидонский Собор, лишая независимости диоцезы Понта, Ираклии и Асии, предоставляет Константинопольскому престолу поставление митрополитов в этих областях (прав. 28). Поскольку для архипастырской хиротонии нормальным образом требуется участие трех епископов, а поставление совершается на вдовствующую кафедру, из этого неизбежно следует, что для автокефального бытия Церкви должны иметь не менее четырех епископских кафедр.

Факторами, дающими основание для учреждения новой Автокефальной Церкви, могут быть полная или частичная политическая самостоятельность территории, на которой предполагается образовать автокефальную Церковь, ее географическая отдаленность, этническое и языковое отличие региона от основной территории Церкви кириархальной, но эти факторы сами по себе недостаточны для автокефализации. Совершенно необходимым условием учреждения автокефалии является стремление к автокефалии церковного народа, духовенства и епископата соответствующей церковной области, причем значительного большинства на всех этих уровнях. А решение о даровании автокефалии принимается высшей властью кириархальной Церкви.

Самостоятельность автокефальных Церквей носит, разумеется, ограниченный характер, проявляясь только относительно других Поместных Церквей, но отнюдь не Вселенской Церкви, частью которой они являются. Поэтому не может быть и речи о самостоятельности отдельной Поместной Церкви в области вероучения, которое одно и то же хранится Вселенской Церковью изначально (апост. 37, Трулл. 2). Всякое расхождение с истиной, хранимой всей Церковью, влечет за собой угрозу отпадения от Вселенской Церкви. Все Поместные Церкви соблюдают святые каноны, применяя их к местным условиям. В области богослужения самостоятельность автокефальных Церквей ограничена обязательным соответствием богослужения единому догматическому учению. Но автокефальная Церковь сама prepares для себя святое миро, сама канонизирует своих святых, сама составляет новые чинопоследования и песнопения, полной самостоятельностью пользуются автокефальные Церкви в области административной и судебной деятельности.

20,3 Вопрос о праве на автокефалию и в наше время продолжает оставаться острым и сложным. Вокруг него возникали в прошлом и имеют место до сих пор споры, которые часто приобретают болезненный характер, ведут к нестроениям и даже разделением, вплоть до разрыва канонического общения. Для выяснения канонически бесспорных критериев автокефалии прежде всего необходимо осветить вопрос о праве учреждать самостоятельную Церковь или даровать автокефалию. Принцип: никто не может дать другому больше прав, чем имеет сам, – юридическая и каноническая аксиома. Поэтому основать новую автокефальную Церковь может либо епископат Вселенской Церкви на Вселенском Соборе или каким-то иным образом, либо высшая власть кириархальной Церкви.

В древности порой высказывались ошибочные суждения о том, что автокефальными могут быть лишь Церкви, основанные самими апостолами. Папа Лев Великий на этом основании оспаривал автокефалию Константинопольской Церкви. Антиохийский Патриархат отказывал в автокефалии Грузинской Церкви, опираясь на тот исторически сомнительный факт, что никто из апостолов не был в Грузии. Между тем, с одной стороны, многие из Церквей несомненно апостольского происхождения автокефалии никогда не имели (например, Коринфская), а с другой – существуют Церкви, самостоятельность которых общепризнана, хотя они и не могут похвалиться апостольским происхождением, например, Румынская или Польская.

Автокефалию Церкви приобретали и утрачивали в процессе истории. Преемствующий апостольскому сонму, именно сонму, а не отдельным апостолам, вселенский епископат имеет бесспорное право суверенно решать вопросы об учреждении и упразднении автокефалии, о границах между Поместными Церквями. На Вселенских Соборах – высших и чрезвычайных органах епископской власти – действительно решались вопросы об учреждении Поместных Церквей (1 Всел. 5), их рангах, о границах между ними (2 Всел. 2), об упразднении автокефалии некоторых из Церквей: так, Ефесский Собор подтвердил автокефалию Кипрской Церкви (8 прав.), а Халкидонский Собор, признав автокефалию Константинопольской Церкви, подчинил ей Асийский, Понтийский и Фракийский, диоцезы (28 прав.).

Но поскольку Вселенские Соборы и в древности были событиями исключительными и вот уже более 1000 лет не созываются, обычно вопрос о новой автокефалии или упразднении старой решается епископатом Поместных Церквей, компетенция которого, в отличие от вселенского епископата, распространяется лишь на пределы своей Церкви. При этом волю поместного епископата может выражать как полный собор, так и, в исключительных случаях, малый собор епископов – синод (Всел. 19, Трулл. 8, Антиох. 20).

Константинопольский Патриархат предоставлял автокефалию Болгарской Церкви (932, 1234 и 1946), Сербской Церкви (1218 и 1879), Русской Церкви (в 1589 г., хотя она правомерно обрела автокефалию в 1448 г., но эта автокефалия не признавалась долго в Константинополе), автокефалия предоставлялась Константинопольским Патриархатом Элладской Церкви (1850), Румынской Церкви (1895) и Албанской Церкви (1937). Русская Церковь даровала автокефалию Польской (1948), Чехословацкой (1951) и Православной Церкви в Америке (1970). Известны

и случаи слияния нескольких автокефальных Церквей в одну. Так, в 1920 г. три автокефальных Церкви: Сербская, Карловацкая и Черногорская, – а также Автономная Церковь Босно-Герцеговинская с частью Константинопольской и Буковинско-Далматинской Церквей объединились в одну Сербскую Церковь.

Кроме Вселенского Собора, только воля кириархальной Церкви может быть законным фактором в учреждении новой автокефалии, но история знает и иные примеры. Случалось, что автокефалия провозглашалась органом государственной власти или местным епископатом, самовольно вышедшим из подчинения соборному епископату автокефальной Церкви и ее первому епископу. В настоящее время самой болезненной раной в Теле Церкви является существование неправомерно самопровозглашенной македонской автокефалии. Незаконность подобных акций с канонической точки зрения очевидна, хотя в тех случаях, когда это было вызвано действительно назревшими потребностями церковной жизни, возникавшие вслед за самочинным актом разделения удавалось укротить позднейшим законным дарованием автокефалии со стороны Церкви-Матери. Так, элладский епископат провозгласил автокефалию Элладской Церкви уже в 1833 г., а дарована она была только в 1850 г.; независимость Румынской Церкви была самочинно провозглашена в 1865 г., то есть за 20 лет до дарования ей автокефалии Константинопольским Патриархатом; польские автокефалисты в 1923 г. пошли на незаконное отделение от Русской Церкви-Матери, неправомерно получив вслед затем автокефалию от Константинопольского Патриархата, и только в 1948 г. вопрос об автокефалии Польской Церкви был решен в канонически правильном порядке. Подобная же причина – самочинное провозглашение автокефалии – вызвала разрыв в общении между Русской и Грузинской Церквями, продолжавшийся с 1917 по 1943 г. В этот ряд совершенно невозможно поставить группировки автокефалистов на Украине, которые представляют не большинство православных на своей территории, как это имело место с самочинно провозглашенными в свое время автокефалиями Элладской, Румынской или Болгарской Церквей, или как это ныне обстоит с автокефалией Македонской Церкви, но схизматическое меньшинство.

Автокефалия может учреждаться и помимо установленного порядка, однако на законном основании, а именно в случае, если власть кириархальной Церкви уклонится в ересь или раскол. Тогда в силу вступает 15-е правило Двукратного Собора: «...отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некия ереси, осужденный святыми Соборами или отцами, то есть когда он проповедует ересь всенародно и учит оной

открыто в церкви, таковые еще и оградят себя от общения с глаголемым епископом, прежде соборного рассмотрения, не только не подлежат положенной правилами епитимий, но и достойны чести, подобающей православным. Ибо они осудили не епископов, а лжеепископов и лжеучителей, и не расколом пресекли единство Церкви, но потщились охранить Церковь от расколов и разделения». Это правило распространяется и на верный православный епископат одной из частей Церкви, высшая власть которой удалась от истины. В таких обстоятельствах оказалась Русская Церковь после Флорентийского Собора; потому и утвердила она в 1448 г. свою независимость от Константинополя, не испрашивая на то согласия патриарха и Синода, изменивших Православию.

Власть поместного епископата распространяется лишь на пределы Поместной Церкви. Если этот принцип не соблюдается какой-либо Поместной Православной Церковью, то она становится источником серьезных внутриправославных конфликтов. Поэтому канонически несостоятельны действия Константинопольского Патриархата, совершавшиеся некоторыми его предстоятелями начиная с патриарха Мелетия IV (Метаксакиса), который в 1922 г. провозгласил доктрину о праве Константинопольского Патриархата на исключительную юрисдикцию на всю православную диаспору. Это означало распространение юрисдикции Константинопольского Патриархата на епархии, приходы, монастыри и миссии, возникшие в результате миссионерского служения иных Поместных Церквей в диаспоре. Патриарх Мелетий IV распространил свои претензии на юрисдикцию даже на епархии, расположенные на исторически сложившейся единой канонической территории Русской Церкви, оказавшиеся в результате событий 1917 г. в новообразованных государствах: Польше, Финляндии, Латвии и Эстонии. Константинопольский Патриархат пошел тогда навстречу политическим интересам правительств этих государств, которые побуждали местное священноначалие просить Константинопольского патриарха о принятии их в свою юрисдикцию. Так, в 1923 г. в юрисдикцию Константинопольского Патриархата без согласования вопроса со священноначалием гонимой Русской Церкви были приняты православные епархии в Польше, Финляндии и Эстонии, в 1924 г. патриарх Григорий VII канонически незаконным образом предоставил автокефалию Православной Церкви в Польше; в 1935 г. патриархом Фотием была принята в его юрисдикцию Латвийская Церковь.

26.4. Автономные Церкви

Помимо автокефальных, не зависимых друг от друга Церквей, существуют еще Церкви автономные. Термин «автономная Церковь» – новый, но явление это, когда та или иная Поместная Церковь обладала весьма широкой, однако не полной самостоятельностью, было известно и в древности, и в средневековье. В сущности, Русская Церковь до 1448 г. территориально, этнически и политически обособленная от Церкви-Матери, имела лишь ограниченную зависимость от Константинопольского престола, чем решительно отличалась от греческих митрополий. В этом смысле она может служить примером церковной автономии.

Главное различие между Церквями автокефальными и автономными заключается в том, что первые имеют самостоятельную цепь апостольского преемства и их епископы, включая и первого среди них, поставляются архиереями этих Церквей, а автономные Церкви такой независимости лишены, их первые епископы поставляются архипастырями кириархальной Церкви. Из этого вытекают и другие ограничения самостоятельности автономной Церкви. Ее статус, устав утверждаются Церковью кириархальной, что тоже служит выражением канонической зависимости. Святое миро автономные Церкви получают от Церкви кириархальной, они также принимают участие в расходах на содержание высшей власти кириархальной Церкви. Первые епископы автономных Церквей подсудны высшей судебной власти Церкви кириархальной. Свои отношения с другими Церквями автономная Церковь осуществляет через посредство Церкви кириархальной, но при этом Автономные Церкви могут участвовать в межцерковных контактах, в частности и на всеправославном уровне, и самостоятельно, однако при безусловном согласовании своей позиции с кириархальной Церковью.

Автономная Церковь обычно имеет малое число епископов и даже только одного архиерея, как это имело место до недавних пор в Японской Православной Церкви.

Основанием для провозглашения автономии могут служить разные факторы, чаще всего это может быть нахождение ее не в пределах кириархальной Церкви, а иного государства, также географическая отдаленность и этническое своеобразие. Исторически провозглашение автономии часто следовало за приобретением политической самостоятельности государством, где находится эта Церковь. Так, в 1815 г. было образовано Сербское княжество, находившееся в вассальной

зависимости от Порты, и в 1832 г. Сербская Церковь получила автономию.

Утрата же государственной самостоятельности обычно ведет и к упразднению автономии. В 1878 г. Босния и Герцеговина освободились от власти Турции и были оккупированы Австро-Венгрией, спустя два года Босно-Герцеговинская Церковь получила автономию от Константинопольского Патриархата, но с вхождением Боснии в состав Югославии автономия была упразднена.

Статус автономных Церквей – промежуточный, переходный, и потому в истории наблюдаются две тенденции в судьбе автономных Церквей: одни Церкви со временем дорастают до автокефалии и в конце концов получают ее, другие же утрачивают автономию, превращаясь в обычные митрополичьи округа или епархии.

В настоящее время существует четыре автономных Церкви: древняя Синайская, первый и единственный епископ которой с титулом архиепископа Синайского, Фаранского и Раифского получает хиротонию от патриарха Иерусалимского, Финляндская Церковь, кириархальной для которой ныне является Константинопольский Патриархат, хотя ее Мать – это Русская Церковь; Автономная Православная Церковь в Японии в составе Русской Православной Церкви. Китайская Автономная Православная Церковь в юрисдикции Московского Патриархата была фактически уничтожена в ходе «культурной революции» в 1960-х годах, в настоящее время предпринимаются усилия по ее восстановлению. Украинская Православная Церковь, в 1990 г. получившая самостоятельность, но сохранившая юрисдикционную связь с Русской Церковью, по статусу своему близка к автономии, хотя в томосе Патриарха Московского и всея Руси Алексия II о даровании ей самостоятельности термин «автономия» не употреблен. Архиерейский Собор 2000 г. определил ее статус как Самоуправляемой Церкви с широкой автономией.

27. Образование автокефальных поместных церквей. Исторический очерк

27.1 Древние автокефальные митрополии. Каждая автокефальная Поместная Церковь представляет собой совокупность нескольких епископий, поэтому она должна иметь органы своего единства, наделенные административной властью, возвышающейся над властью отдельных епископов. Посредством своих органов высшего управления Поместная Церковь поддерживает постоянные отношения с другими автокефальными Церквями, иными словами, высшая церковная власть представляет собой также орган общения Поместной Церкви со Вселенским Православием, но в первые два столетия Вселенская Церковь не имела еще поместной структуры и состояла из общин, возглавляемых епископами. Образование Поместных Церквей, объединяющих несколько епископий и возглавляемых первыми епископами, относится к эпохе не ранее 3 столетия.

Исторически первой формой объединения нескольких епископий в одну Поместную Церковь явились Церкви провинций Римской империи (греч. – ἐπαρχία), таких как Вифиния, Памфилия, Понт, Ликия. Титул первого епископа Церкви отдельной провинции – митрополит. Митрополиты были епископами первенствующих, столичных городов провинций, такой город именовался город-мать (греч. – μητρόπολις), отсюда и «митрополит». Под председательством митрополитов проходили епископские соборы. В 34-м апостольском правиле, которое гласит: «Епископам всякаго народа подобает знати перваго в них и признавати его яко главу...», – по сути дела, подразумеваются те же митрополиты. Дело в том, что в названии многих провинций воспроизводилось имя народа, заселявшего провинцию до ее завоевания Римом и потом в большинстве случаев ассимилированного, например: Галатия, Фригия, Лидия. Зонара в толковании на это правило называет первенствующих епископов «архиереями митрополии».

9-е правило Антиохийского Собора, содержательно почти идентичное

34-му апостольскому, вместо «первого епископа» говорит уже о митрополите. Поскольку на территории такой митрополии, или «епархии», находилось несколько епископий (епархий – в нашем понимании), то значение греческого слова «епархия» (то есть «латинская провинция») соответствует, когда речь идет о церковно-территориальном делении, нашему митрополичьему округу (ныне такие округа сохранились в одной только Румынской Церкви).

В эпоху гонений христианство распространялось по провинциям из их центров, где христианские общины часто были устроены самими апостолами или мужами апостольскими, подобно Церквам Антиохии, Рима, Коринфа, Ефеса. Христианские общины, обязанные своим рождением епископам и проповедникам из апостольских Церквей провинциальных столиц – митрополий, чтили эти Церкви как своих матерей, признавали для себя их авторитет, а в известном смысле и юрисдикцию предстоятелей материнских церковных общин. Так складывались первые Поместные Церкви, возглавляемые автокефальными первыми епископами.

В канонических памятниках впервые титул митрополита встречается в правилах 1 Никейского Собора (прав. 4, 6, 7).

По мнению профессора Н. А. Заозерского, указанными канонами вводилось новое церковное устройство, и митрополиты – это вовсе не новое наименование древних первых епископов-примасов, а иерархи, области которых входили в состав более обширных округов, находившихся в юрисдикции древних примасов. «Митрополит, – пишет он, – явился посредствующей инстанцией между епископом и примасом»²⁹³.

Обратимся к тексту 6-го правила 1 Вселенского Собора, в котором настаивается на неприкосновенности преимуществ Александрийских епископов: «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими... Подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества Церквей». Н. А. Заозерский находит тут свидетельство того, что «законодатель оставил неприкосновенным древнее синодально-примасское устройство всюду, где оно уже образовалось и имело свое прошлое; примас оставался с прежним своим значением во всем своем округе; следовательно, синодально-митрополитское устройство вводилось как новая централизующая церковное управление организация только в качестве дополнения прежде существовавшего устройства, а отнюдь не как заменяющая его форма»²⁹⁴.

На деле, однако, как это установлено церковными историками и

канонистами, права Александрийского епископа в эпоху 1 Никейского Собора были именно правами митрополита, несмотря на всю обширность его области; ибо между Александрийским епископом и епископами других городов Египта, Ливии и Пентаполя не было посредствующих инстанций²⁹⁵. Что же касается особого авторитета александрийского престола, то его нельзя выводить из прав примаса и сводить к этим правам. Высокий авторитет кафедры святого Марка распространялся на всю Вселенскую Церковь. Поэтому то обстоятельство, что Александрийские епископы выделялись из ряда прочих митрополитов, не может быть использовано как аргумент в доказательство того, что они были главами Церкви, включавшей в себя уже в 4 столетии несколько митрополий.

Первый епископ (примас) – это не титул, а всего лишь архаическое уже для 4 в. наименование первых епископов, которые в Никейскую эпоху почти повсеместно стали именоваться митрополитами. Косвенное свидетельство того, что примас – это не титул, находим в 48-м правиле Карфагенского Собора: «Епископ первого престола да не именуется экзархом иереев, или верховным священником, или чем-либо подобным, но токмо епископом первого престола». Для отцов Карфагенского Собора в высшей степени характерна была тенденция противостоять стремлению влиятельных епископов, прежде всего Римского, «вносить дымное надмение мира в Церковь Христову» (Послание Африканского Собора к Келестину, папе Римскому). Титулы экзарха или верховного священника отвергаются отцами Собора, и им предпочитается наименование первоиерарха первым епископом (примасом), поскольку оно включает в себе лишь реальное описание положения первоиерарха среди прочих равных ему епископов, в нем для отцов Карфагенского Собора еще не было заметно характера титула. В противном случае, если бы титул примаса обозначал епископа, имевшего высшую власть, по сравнению с властью митрополитов, зачем понадобилось бы предпочитать его иным титулам?

Хронологически появление титула «митрополит» действительно совпадает с Никейской эпохой; это, однако, вовсе не свидетельствует о том, что 1 Вселенский Собор вводил новое церковное устройство. В начале 4 столетия, после административной реформы Диоклетиана, увеличившего число провинций и сделавшего их основной единицей территориального деления империи, за епископами столичных городов провинций-митрополий постепенно закрепилось наименование митрополитов. Ими стали те же «первые епископы всякаго народа» (ап. ост. 34), ибо деление империи на провинции сохранило следы этнической карты недавнего

прошлого.

В пределах Римской империи в 4 столетии существовало не менее 200 провинций и, следовательно, примерно столько же митрополичьих округов, по сути дела, автокефальных Поместных Церквей.

27.2.Экзархаты

Следующим этапом в укрупнении Поместных Церквей явился конец 4 в., когда появились первые епископы с титулом экзарха, или архиепископа. Хотя впервые в канонах слово «экзарх» встречается уже в 6-м правиле Сардикийского Собора (слово «экзарх» известно было, конечно, и ранее, но употреблялось оно лишь в отношении лиц, облеченных гражданской властью), в нем оно, однако, не имеет особого самостоятельного значения, являясь иным наименованием для митрополита, но в 9-м и 17-м канонах Халкидонского Собора этот термин употреблен с иным значением: «Аще же кто будет обижен от своего митрополита, да судится перед экзархом великия области или пред Константинопольским престолом» (прав. 17).

В эпоху великих византийских канонистов (12 в.) первоначальное значение церковного титула экзарха было основательно забыто. Зонара в толковании на 17-е правило Халкидонского Собора писал: «Некоторые экзархами округов называют патриархов... А другие говорят, что экзархами называются митрополиты областей, и приводят в удостоверение 6-е правило Сардикийского Собора... И лучше было бы, – резюмирует Зонара, – экзархами считать митрополитов областей». Но сам текст 9-го и 17-го правил не позволяет считать их митрополитами. Несомненно, прав был Вальсамон, который в толковании на 9-е правило писал: «Экзарх округа не есть, как мне кажется, митрополит каждой области, но митрополит целого округа. А округ включает в себе многие области». Из толкования Вальсамона видно, что в его время значение титула экзарха изменилось, и в своем новом значении он уже не давал ключа к разгадке древнего экзаршества: «Это преимущество экзарха, – продолжает Вальсамон, – ныне не имеет действий; ибо хотя некоторые из митрополитов и называются экзархами, но не имеют у себя в подчинении других митрополитов, состоящих в округах. Итак, вероятно, в те времена были какие-нибудь другие экзархи округов». Именно так. Экзархи, о которых говорится в 9-м и 17-м правилах Халкидонского Собора, были епископами церковных диоцезов – более крупных церковных образований, чем митрополичий округ.

Появление таких образований связано с развитием административного деления самой Римской империи, ибо процесс церковной централизации направлен был на то, чтобы привести церковную организацию в соответствие с тем новым административным

делением, которое сложилось в начале 4 столетия. При святом равноапостольном Константине Великом империя была разделена на четыре префектуры: «Галлию», «Италию», «Иллирик» и «Восток», самую обширную из всех. При этом две столицы империи – Рим и Константинополь (Новый Рим) – имели особый статус и не входили в префектуры. Вместе с Иллириком префектура «Восток» составляла грекоязычную половину государства, а «Италия» и «Галлия» – латиноязычную. Префектуры включали в себя несколько диоцезов, образованных Диоклетианом. Префектура «Галлия» – Галлию, Британию, Испанию и Мавританию, «Италия» – помимо Италии также Германию, Норик, Панонию, Далмацию и Эпир на западе Балканского полуострова и Африку (со столицей в Карфагене), «Иллирик» с центром в Фессалониках – Македонию и Дакию. В префектуру «Восток» входили диоцезы: Азия (с центром в Ефесе), объединившая провинции, расположенные в юго-западной части Малой Азии; Понт со столицей в Кесарии Каппадокийской, занимавший северо-восточную часть Малоазийского полуострова и Армянское нагорье; и Фракия (восточная оконечность Балканского полуострова с центром в Ираклии), на территории которой находилась и новая столица империи – Константинополь; Сирия (со столицей Антиохией) и Египет с Ливией и Пентаполем (главный город – Александрия). Каждый диоцез включал в себя по несколько провинций. Экзархами первоначально именовались не первоиерархи, а гражданские начальники диоцезов. Подобно тому как деление империи на провинции послужило основанием для образования митрополичьих областей, введение диоцезальной организации гражданского управления привело к объединению митрополий в более крупные церковные области, первые епископы которых стали называться одинаково с гражданскими начальниками диоцезов экзархами, а еще чаще архиепископами.

В западной части империи экзархам соответствовали примасы, ибо отцы Карфагенского Собора в 48(39)-м правиле запретили употреблять титул экзарха как несовместимый с идеалом христианского смирения, но на Востоке этот титул сохранился, хотя и приобрел впоследствии иное значение, как об этом писал Вальсамон.

27.3. Патриархаты

Экзархаты, или великие области, оказались неустойчивыми эфемерными образованиями. Процесс укрупнения Поместных Церквей на этой стадии не закончился. Исключительным положением Константинополя, «города царя и сената», обусловлено было и его церковное возвышение. Несмотря на возражения со стороны Рима, уже 2 Вселенский Собор постановил: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть новый Рим» (прав. 3). Халкидонский Собор включил в юрисдикцию Константинопольского епископа, помимо Фракийского, также Асийский и Понтийский диоцезы (прав. 28). В латинской половине империи власть Римского епископа распространилась вначале на Италию, кроме Равеннской, Аквилейской и Миланской Церквей, а затем и на весь Запад с его тремя префектурами. Впоследствии, в эпоху императоров-иконоборцев, восточная часть Иллирика, а также Южная Италия и Сицилия были переведены из юрисдикции Рима в юрисдикцию Константинополя. Римские папы смогли позже восстановить свой контроль в Южной Италии и Сицилии, но не в восточном Иллирике, который на века остался в пределах Константинопольского Патриархата и благодаря этому сохранил свою принадлежность к Вселенской Православной Церкви.

Уже 1 Никейский Собор предоставил первенство чести в Палестине епископу Элии-Иерусалима, Матери всех Церквей (прав. 7). Это привело потом к полной самостоятельности, к автокефалии Иерусалимской Церкви. В границах своего диоцеза осталась Александрийская Церковь, включавшая Египет, Сирию и Пентаполь.

Ко времени Халкидонского Собора окончательно сложился диптих первых епископов христианской Церкви: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский. В таком порядке пять первых престолов перечислены в 36-м правиле Трулльского Собора: «... определяем, да имеет престол Константинопольский равняю преимущества с престолом древняго Рима и, якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем: после же онаго да числится престол великаго града Александрии, потом престол Антиохийский, а засим престол града Иерусалима». Епископы этих пяти первенствующих престолов стали титуловаться патриархами.

В церковных источниках слово «патриарх» по отношению к

епископам употребляется с конца 4 в., первоначально, однако, без однозначного, фиксированного значения. Так, по словам церковного историка Сократа, 2 Вселенский Собор вверил каноническое окормление отдельных областей восточной половины Римской империи епископам, которых он именует патриархами²⁹⁶. Вероятно, первым официальным документом, в котором слово «патриарх» употреблено как высший иерархический титул, является Конституция Зенона от 477 г.²⁹⁷ В канонах титул патриарха появляется спустя два столетия, впервые в 7-м правиле Трулльского Собора, тематика которого, однако, совершенно не связана с характеристикой значения патриаршего сана.

27.4.Католикосаты

Христианские общины от древности существовали и за восточными пределами Римской епархии. Возглавлялись они епископами, среди которых первенство принадлежало епископу Селевкии Вавилонской. В качестве первого епископа Церкви в пределах Персии он титуловался католикосом. Впервые титул католикоса упоминается в документе 410 г. Возглавляемый католикосом Селевкии, католикосат не имел автокефального статуса и находился в зависимости от Антиохийского архиепископа, впоследствии патриарха, однако обладал широкой автономией. После отпадения католикосата в несторианскую ересь католикосы Селевкии Вавилонской усвоили себе и титул патриархов, притязая на полную автокефалию. Кроме того, католикосами стали титуловаться первоиерархи Армянской Церкви, оказавшейся, как известно, после Халкидонского Собора вне Вселенской Православной Церкви.

Впоследствии сан католикоса усвоили себе грузинские Первосвятители. История Грузинской Церкви восходит к 4 в., когда, благодаря апостольскому подвигу святой Нины, грузинский народ был просвещен учением Христа. Под ее влиянием новую веру принял грузинский царь Мириан. Матерью Грузинской Церкви была Антиохийская Церковь. В 467 г. предстоятель Иверской Церкви, кафедра которого находилась в Мцхете, получил от Антиохийского престола титул католикоса. С середины 8 в. Грузинская Церковь стала фактически самостоятельной, хотя ее автокефалию не признавали в Константинополе и Антиохии.

В 14 столетии в Западной Грузии был образован новый католикосат с резиденцией сначала в Бичвинте (Пицунда), а потом в Кутаиси. Последний Абхазско-Имеретинский католикос Максим в конце 18 в. удалился на покой в Россию, в Киев. В начале 19 в. Грузинская Церковь утратила свою автокефалию и была включена в состав Российской Церкви в статусе Экзархата. Начало этому процессу положило заключение в 1783 г. при императрице Екатерине Великой и царе Ираклии II Георгиевского трактата в связи с тем, что существованию Грузинского царства угрожала смертельная опасность со стороны соседних мусульманских государств, Турции и Ирана. Этим трактатом Грузия признавала над собой российский протекторат. В него было включено следующее положение: «О управлении же Грузинския Церкви и отношении, каковое должно к Синоду Российскому, о том составится особый артикул»

(Георгиевский трактат, 8-й артикул, с. 74); и далее: «Ее Императорское Величество соизволяет, чтобы католикос или начальствующий архиепископ их состоял местом в числе российских архиереев в осьмой степени, именно после Тобольского, всемилостивейше жалуя ему навсегда титул Святейшего Синода члена» (Георгиевский трактат, 8-й артикул, с. 74). Таким образом, уже в 1783 г. католикос-патриарх Антоний II, который по происхождению принадлежал к царской династии Багратионов и который после кончины последнего католикоса Абхазского Максима в 1795 г. распространил свою юрисдикцию также и на Западную Грузию – Имеретию, Гурию, Сванетию и Абхазию, – был включен в состав Российского Святейшего Синода, и это стало началом многоступенчатого процесса включения Грузинской Церкви в состав Российской.

После захвата Тбилиси персидскими полчищами Али-Магомед-хана в 1795 г., когда жители столицы, как, впрочем, и других городов и сел Грузии, подверглись массовому истреблению, так что численность населения в прошлом (при святой царице Тамаре в 13 веке) великого государства сократилась до нескольких десятков тысяч и само существование грузинского народа оказалось под угрозой, грузинский народ увидел свое спасение в подданстве России. В 1801 г., при императоре Александре I, Картлийско-Кахетинское царство (Центральная и Восточная Грузия) было включено в состав Российской империи. За этим последовало присоединение к России Мингрелии в 1803 г., Абхазии в 1810 и Имеретии в 1814 г.

В ноябре 1809 г. католикос Антоний II, брат последнего грузинского царя Георгия XIII, скончавшегося в 1800 г., был вызван для присутствия в Петербург, в Синод, членом которого он состоял на основании трактата 1783 г. После его отъезда управление Грузинской Церковью временно было возложено на архиепископа Варлаама (Эристави), который также состоял тогда членом Святейшего Синода и отличался в грузинском епископате тем, что хорошо знал русский язык. Главноуправляющий Грузией генерал А. Тормасов официально предложил архиепископу Варлааму, ссылаясь на соответствующее поручение обер-прокурора Святейшего Синода князя Голицына, сформулировать свои соображения относительно того, «в каком виде и на каком основании устроить управление грузинским духовенством так, чтобы оно было в зависимости от Святейшего Синода» (Акты, 4, 161). Архиепископ Варлаам предложил в связи с предполагаемой реорганизацией статуса Грузинской Церкви и порядка управления в ней сократить число епархий с 13 до двух. Для управления Грузинской Церковью он предлагал учредить дикастерию во

главе с архиереем, возглавлявшим одну из двух проектируемых епархий с кафедрой в Мцхете и с титулом митрополита Мцхетского и Карталинского и со званием синодского экзарха. Членами дикастерии архиепископ Варлаам предложил назначить не архиереев, а архимандритов и протоиереев. Со своей стороны, генерал Торماسов, одобрив этот проект, предложил назначить экзархом не Антония II, но архиепископа Варлаама (Эристави). Католикоса-патриарха Антония II Тормасов считал необходимым навсегда оставить в России со званием члена Святейшего Синода и с достойным его высокого происхождения и положения содержанием. Святейший Синод, рассмотрев этот проект генерала Тормасова и архиепископа Варлаама, одобрил его, и 30 июня 1811 г. акт об образовании Грузинского Экзархата был утвержден императором Александром II. Ранг экзарха был весьма высоким: он занимал по чести четвертое место после Петербургского, Московского и Киевского митрополитов.

Упразднение грузинской автокефалии не было актом безупречным с канонической точки зрения, что впоследствии вызывало раздражение у части местного духовенства и народа. Но соединение Грузинской и Русской Церквей следует рассматривать в свете государственного единения двух единоверных народов, спасшего от исчезновения и грузинскую национальность, и Православие в Грузии. Русская Церковь оказала неоценимую помощь грузинам в устройении их церковной жизни. Включение Грузинской Церкви в состав Российской Православной Церкви открыло благоприятные возможности для миссионерской деятельности по восстановлению православной веры среди кавказских горцев, утративших ее из-за непомерного давления ислама. Так, уже в 1814 г. Святейший Синод восстановил Осетинскую миссию, устроенную еще в 18 в., наименовав ее Осетинской Духовной комиссией.

Первым экзархом Грузии с титулом митрополита Мцхетского и Кахетинского был назначен Варлаам (Эристави). При нем была произведена реорганизация епархиального деления. Вместо прежних двух епархий было образовано три епархии: Картлийская с титулом правящего архиерея – митрополит Мцхетский, Тифлисский и Картлийский; Телавская – с титулом ее архиерея Телавский и Грузино-Кавказский; и третья с епископом Сигнахским и Кизикским во главе. Хотя в ведении Грузино-Имеретинской конторы состояла и Имеретия, но фактически она сохраняла на первых порах свою церковную самостоятельность. Абхазский (Западно-Грузинский) Экзархат не был формально упразднен, и в Западной Грузии сохранялось 12 епархий.

После нескольких лет управления Экзархатом митрополита Варлаама в 1817 г. отозвали в Петербург для присутствия в Синоде со званием его постоянного члена, а на его место в Тифлис послали архиепископа Досифея (Пицхелаури), который, однако, оказался приверженцем старых грузинских церковных порядков, и из-за этого в том же 1817 г. он был отозван и отправлен на покой в московский Высокопетровский монастырь.

Экзархом Грузии впервые поставили тогда русского по национальности архиерея – архиепископа Феофилакта (Русанова), в 1819 г. возведенного в сан митрополита. Он застал епархию в таком состоянии, которое требовало преобразований. Грузинское духовенство страдало от крайней бедности – на одного священника часто приходилось по 10–20 крестьянских дворов; тарелочный сбор не практиковался, а плата за требы заменялась обильными угощениями. Образование духовенства стояло на крайне низком уровне. В Грузии было много монастырей, но монастырская жизнь находилась в расстроеном состоянии. В народе распространены были языческие обряды и даже языческие верования, уживавшиеся с христианством, в особенности у горцев: сванов, хевсуров, пшавов. Своеобразие церковного строя в Грузии заключалось в подробности епархий (по 10–15 приходов в каждой), избыточествовавших епископами, происходившими из семей владетельных князей и феодальной знати, в отсутствии каких бы то ни было епархиальных канцелярий и вытекавшей отсюда безответственности приходского духовенства перед своими архиереями, управлявшими епархиями через устные распоряжения, в самоуправном вмешательстве в церковные дела местных князей и дворян (азнаутов).

Архиепископ Феофилакт начал с укрупнения епархий по российскому образцу. Из 11 епархий осталось только четыре: Карталинская и Кахетинская (во главе с экзархом), Имеретинская, Гурийская, Мингрельская. Сокращено было и число приходов – и материальное положение духовенства заметно улучшилось. Через месяц после прибытия в Тифлис архиепископ Феофилакт открыл в своей резиденции Духовную семинарию, а в провинции было открыто в период его экзаршества несколько духовных училищ. Благодаря трудам экзарха в Грузии построено было более 30 храмов. Архиепископ Феофилакт потребовал строгой отчетности от архиереев и клириков. Усилия экзарха были направлены на то, чтобы привести церковное управление и порядок церковной жизни в Грузии в соответствие с нормами российских епархий. При этом некоторые действия экзарха и синодальной конторы вызывали недовольство у православного духовенства и мирян пренебрежительным

отношением к сложившимся традициям, тем, что в богослужении был потеснен древнегрузинский язык и не всегда обоснованно стал широко употребляться церковно-славянский.

Неутомимо трудившийся над реорганизацией и устройением церковной жизни Грузии архипастырь скончался во время объезда Экзархата 19 июля 1821 г.

После митрополита Феофилакты экзархами Грузии, как правило, назначались самые заслуженные и талантливые иерархи, с выдающимися церковно-административными способностями.

В 20 в. в связи с революционным движением в России, которое на окраинах империи было сопряжено с сепаратизмом, воспринимавшимся участниками этого движения как национально-освободительная борьба, в Грузии обнаружилось стремление к отделению от Российской империи. Сепаратистские настроения захватили и часть духовенства, в церковной среде это выливалось в агитацию, нацеленную на восстановление автокефалии Грузинской Церкви. Стремление к автокефалии, впрочем, не всегда сопровождалось требованиями выхода Грузии из Российской империи. Тем не менее обстановка в церковной жизни Экзархата обострилась. В сложившейся обстановке экзархи сохраняли верность Российскому государству и Российской Православной Церкви, стараясь пресекать сепаратистские и автокефалистские тенденции, что давало повод революционерам и сепаратистам обвинять их в русификаторстве и соучастии в политике колониального подавления грузинского освободительного движения, к которому в той или иной форме примыкала и часть грузинского духовенства. Проявлением крайнего ожесточения сепаратистов явилось убийство в 1908 г. экзарха Грузии Никона (Софийского), занимавшего эту должность с 1906 г. Этим убийством стремление к автокефалии Грузинской Церкви, которое разделялось частью духовенства, было, естественно, скомпрометировано, и на время обстановка в этом отношении разрядилась.

Но отречение святого императора Николая II, образование Временного правительства и начавшийся вслед за этим распад империи повлекли за собой рост политического сепаратизма в Грузии, в параллель которому активизировалось и стремление к церковной автокефалии. Но ни Святейший Синод, ни Временное правительство не готовы были к радикальным преобразованиям в этой сфере. Полномочия экзарха и Грузино-Имеретинской синодальной конторы оставлены были в прежнем объеме.

12 марта 1917 г. группа епископов, священников и мирян во главе с

Леонидом (Окропиридзе), причисленным Грузинской Церковью к лику святых, собравшись в Мцхете, провозгласила восстановление автокефалии Грузинской Церкви. Предстоятель Грузинской Церкви стал носить титул католико-сапатриарха. Экзарху Грузии митрополиту Платону (Рождественскому), возглавлявшему Экзархат с 1915 г., было заявлено, что он смещается с должности экзарха и правящего архиерея Тифлисской епархии. Ни экзарх митрополит Платон, ни Святейший Синод, ни Временное правительство, ни созданный затем в августе 1917 г. Поместный Собор, ни избранный на нем Святейший Патриарх Тихон не признали самочинного отделения Грузинской Церкви. Экзархом Грузии в 1918 г. после перемещения митрополита Платона на Одесскую кафедру был назначен священномученик митрополит Кирилл (Смирнов), но в Грузию он не выехал. Каноническое общение между Русской и Грузинской Церквами было восстановлено в 1943 г. Русская Церковь признала автокефальный статус Грузинской Церкви, при этом, однако, не дана была согласованная оценка обстоятельствам, связанным с фактическим учреждением автокефалии в 1917 г.

27.5. Новые автокефальные Церкви

Помимо пяти Патриархатов, древней Кипрской Церкви, искони автокефальной, и учрежденной при святом императоре Юстиниане автокефальной архиепископии Новой Юстинианы, а также Грузинского католикосата, с конца 1 тысячелетия по Р.Х. образуются новые автокефальные Церкви. Главы их со временем удостаиваются патриаршего сана. Образование новых Поместных Церквей было связано со славянской колонизацией Балкан и обращением славянских народов в христианство. Так, при царе болгарском Симеоне, преемнике крестителя болгар святого царя Бориса, Болгарская Церковь обрела фактическую независимость от Вселенского Патриархата, а в 927 г. Константинопольская Церковь признала ее автокефальный статус и патриаршее достоинство ее предстоятеля Дамиана. После разгрома Болгарии императором Василием Болгаробойцем Болгарская Церковь утратила патриаршее возглавление. Новым ее главой стал тогда архиепископ Охридский, который мыслился как правопреемник древних архиепископов Новой Юстинианы.

Патриаршество было восстановлено в Болгарии вместе с ее национально-государственным возрождением в 13 в., когда Константинопольский патриарх вместе с другими восточными патриархами даровал архиепископу Тырновскому патриарший титул. Вторично болгарская церковная автокефалия была утрачена после гибели Болгарского государства под натиском османских турок. Султан подчинил Болгарскую Церковь Константинопольскому патриарху, который в Турецкой империи признавался Этнархом и наделен был правами гражданской юрисдикции над всеми подданными султана православного исповедания. До середины 18 в. просуществовала автокефальная Охридская архиепископия, однако клир этой южнославянской Церкви был эллинизирован.

Новое восстановление церковной независимости болгарского народа произошло уже в 19 в., в 1872 г., вначале, правда, самочинно и с нарушением канонов, что повлекло за собой анафематствование со стороны Константинополя и прекращение евхаристического общения новообразованного Болгарского Экзархата с другими Православными Церквями. Лишь в 1945 г. болгарская схизма была преодолена, а с 1953 г. Болгарская Церковь, как и в средневековье, возглавляется патриархом.

Подобно Болгарской, и Сербская Церковь в своей истории пережила несколько трагических разрывов. Самостоятельная архиепископия была

учреждена в Сербии в начале 13 столетия, при сыне великого жупана Немани Стефане Первовенчанном. Автокефальным архиепископом стал младший сын Немани – афонский инок св. Савва. В 1346 г., при короле Стефане Душане, собором сербских епископов архиепископ Печский Иоанникий был возведен в сан патриарха. За этим последовала анафема со стороны ревниво охранявшей свои преимущества Константинопольской Патриархии. Анафема была снята в 1374 г., в самый канун османского порабощения Сербии.

В 1766 г. Османской Портой упраздняется Печская Патриархия, а все сербские епархии передаются в подчинение патриарху Константинопольскому. И только в 1879 г., после восстановления сербской государственности, Сербская Церковь возвратила себе автокефальный статус. Но еще в 1710 г. Печская Патриархия даровала автокефалию митрополиту Карловацкому, главе Православной Церкви на территории, входившей в состав Австрийского государства. После венгерского восстания 1848 г. митрополиты Сремских Карловцев стали носить титул патриархов.

В 1920 г., вслед за государственным объединением сербов, хорватов, словенцев и македонцев в единое государство, в единый Сербский Патриархат объединены были и ранее самостоятельные Церкви народов Югославии.

Русская Православная Церковь – дочь Константинопольского Патриархата – стала автокефальной в 1448 г. С 1589 г. предстоятели Русской Церкви носят патриарший титул, утраченный в 1721 и восстановленный в 1917 г.

Вслед за освобождением части греков от турецкого ига и образованием суверенного Греческого государства в 19 в. учреждается автокефальная Афинская архиепископия, вначале самочинно, но потом признанная в Константинополе. Когда в начале 20 в. в состав Греции вошла часть Македонии и Фракии, а также Крит, Константинопольский Патриархат сохранил в своей юрисдикции эти территории.

Румынская Церковь фактически обрела автокефальный статус в 1865 г., после обретения румынским народом государственной независимости. В 1925 г. предстоятель Румынской Церкви Мирон был возведен в сан патриарха.

В 20 столетии образованы четыре новых автокефальных Церкви: Албанская, Польская, Чешских земель и Словакии и Американская. Автокефальный статус Американской Церкви не признается в Константинополе.

В странах, где православные христиане живут не компактной массой, а рассеяны между инославными или иноверцами, на одной территории могут существовать приходы и даже епархии разных Церквей. Как известно, в 20 в., когда православная диаспора в Америке и Западной Европе многократно возросла как вследствие переселения православных, так и в результате присоединения к Православию инославных христиан, в этих странах возник ряд исторически обусловленных проблем в размежевании церковной юрисдикции.

28. Диптихи

28.1. Исторический очерк

Все Автокефальные Церкви равноправны, однако они различаются по рангу чести, составляя определенную последовательность, которая называется диптихом (греч. от δίς – «дважды» и πύσσω – «складываю»). Так первоначально назывались две продолговатые дощечки из дерева, кости или металла, соединенные шнурком, тесьмой или шарниром и складывающиеся вместе подобно книжному переплету. Если соединяли вместе три дощечки, то получался триптих, если четыре – тетраптих, при большом числе дощечек – полиптих. Такие изделия известны были у греков и римлян издревле, но название «диптихи» или «триптихи» они получили только во времена святого Константина Великого, ранее они назывались у греков – πνακίς, а по-латыни – tabulae, codices, codicilli. Поверхности дощечек диптиха представляли собой гладкое поле, покрытое воском, и на них удобно было писать или царапать стальной заостренной палочкой – стилем. Внешняя сторона диптиха иногда декорировалась. Подобные диптихи употреблялись древними греками и римлянами в качестве записных книжек.

Особым видом диптихов были так называемые консульские диптихи, они отличались значительным размером и делались из слоновой кости. На внешней стороне такого диптиха помещалось изображение консула, восседающего на курульном кресле, со скипетром в одной руке и цирковой маппой (свертком ткани, которым подавался сигнал для начала игр) – в другой, вверху изображался бюст императора. Под портретом консула начертывалось его имя, там же часто наносились рельефные изображения сцен из цирковых игр, конских ристалищ, гладиаторских боев. На внутренних поверхностях диптиха помещался список консулов начиная от первого из них, Юния Брута, и кончая тем, кто был изображен на внешней стороне, своего рода обложке диптиха, и по чьему заказу такой диптих был изготовлен. Все консульские диптихи относятся к эпохе принципата и христианской империи. Самый древний из них датируется 248 г., а последний из известных – 541 г.

Некоторые из консульских диптихов были использованы позже в качестве переплетных досок для напрестольного Евангелия и других Священных книг. При этом их отделявали драгоценными камнями, золотом и эмалью. Большинство известных консульских диптихов сохранилось благодаря тому, что они были использованы как переплет для Евангелия и других церковных книг. В конце 4 в. стали, по подобию

консульских диптихов, изготавливаться изначально предназначенные для церковных нужд диптихи с изображениями Иисуса Христа, Божией Матери, апостолов, иллюстрациями событий Священной истории Ветхого и Нового Заветов. На внутренних створках таких диптихов особенно часто помещались имена христиан для их церковного поминовения.

В средние века в Византии, на Руси, а также на христианском Западе иконы Спасителя, Богородицы, апостолов и других святых стали наноситься не на внешних, а на внутренних сторонах створок диптиха – это были уже так называемые складни, которые использовались благочестивыми христианами для молитвы пред ними, особенно часто, когда они находились в пути. Толчком к распространению такого обычая послужили гонения на иконопочитателей со стороны императоров-иконоборцев. Иконы, помещенные на внутренней стороне створок диптиха, удобно было прятать от гонителей. Но после победы над иконоборчеством, одержанной Церковью в 9 в., складни в виде диптихов, или еще чаще триптихов, стали употребляться повсеместно. Их изготавливали из слоновой кости, дерева, из золота, серебра, меди, бронзы, латуни. На Западе такие складни нашли широкое применение в среде крестоносцев. Подобные складни, давно уже не называемые диптихами, так как они чаще имеют конструкцию триптиха, широко употребляются для домашней молитвы и в наше время как в православной, так и в католической среде.

Слово «диптих» в христианской Церкви уже с 4 или 5 в. стало употребляться не только по отношению к изделию определенного вида, но и к самому содержанию текста, помещавшегося на таких изделиях, а именно – к спискам христиан, предназначенным для их церковного поминовения. Затем диптихами обозначались уже сами эти поминальные списки, независимо от их вида и материала.

В Древней Церкви употреблялись диптихи разных видов: 1) мартирологи – списки мучеников и других святых; 2) крещальные диптихи, в которые вносились имена новокрещеных лиц; 3) списки живых христиан, куда обыкновенно вносились имена местного епископа и иных архиереев, а также клириков и других членов общины; 4) списки усопших христиан, в которые прежде всего вносились имена преставившихся местных епископов, затем также епископов других, в особенности близлежащих епархий, а также пресвитеров, диаконов и всех вообще клириков местной общины, скончавшихся православных государей и иных мирян, оставивших по себе добрую христианскую память; 5) епископские списки, куда вносились имена лишь епископов, отдельно живых и

усопших. Все такие диптихи читались за Божественной литургией. Включение в диптих имени клирика или мирянина было знаком церковного признания его христианских добродетелей, исключение из диптиха, ввиду приверженности ереси, расколу, по причине иных церковных преступлений или особо тяжких грехопадений, – актом, подобным отлучению от Церкви, а при действительном отлучении исключение из диптиха производилось непременно. Исключение из диптихов усопших могло быть совершено лишь на основании выявленных уже после смерти, а ранее не известных церковных преступлений.

Диптихи с именами усопших и здравствующих христиан велись в кафедральных соборах, монастырях и на приходах, по ним совершалось их церковное поминовение. Впоследствии они стали называться синодиками. В настоящее время в синодики, как правило, вносятся имена христиан для временного их поминовения, например, в течение 40 дней или года. По усопшим существует также вечное поминовение, продолжительность которого ограничена лишь экстремальными событиями – например, прекращением самого существования общины приходской или монастырской, как это случалось в Русской Церкви во времена гонений в 20 в., когда закрывались монастыри и приходы, разрушались храмы и истреблялось духовенство. Другим видом современных диптихов являются частные помянники, которые ведутся в благочестивых христианских семьях или лично православными христианами и подаются вместе с просфорами за проскомидией для поминовения на Божественной литургии живых и усопших родственников, друзей и иных православных. Наименование таких помянников диптихами употребляется редко, хотя оно этимологически обосновано тем, что складывается собственно из двух списков, один из которых предназначен для поминовения о здравии, а другой – о упокоении.

Уже в Византийскую эпоху термин «диптих» стал употребляться также в каноническом значении, применительно к списку предстоятелей автокефальных Православных Церквей и в связи с этим к самому перечню этих Церквей, причем особое значение имеет последовательность поминовения первоиерархов, обусловленная рангом возглавляемых ими автокефальных Церквей, местом каждой из них в этом перечне, или диптихе.

Ко времени Халкидонского Собора сложился диптих первых епископов христианской Церкви: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский. В таком порядке пять первых престолов перечислены в 36-м правиле Трулльского Собора: «...

определяем, да имеет престол Константинопольский равный преимуществу с престолом древняго Рима и, якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем: после же онаго да числится престол великаго града Александрии, потом престол Антиохийский, а засим престол града Иерусалима». Епископы этих пяти первенствующих престолов титуловались тогда патриархами. В 9 в. сложилось своеобразное учение о пентархии, о том, что в Церкви может быть лишь пять патриархов, подобно тому как есть только 5 чувств, и вся Вселенная должна быть поделена между ними. Теорию «пентархии» отстаивал Антиохийский патриарх Петр; его рассуждение на этот предмет было внесено в Синописис Стефана Ефесского, а оттуда, через Аристина, – в Кормчую святого Саввы и, следовательно, – в нашу печатную Кормчую (гл. 40). Сторонником этого курьезного учения был и знаменитый Вальсамон. Теория «пентархии», лишенная и канонических, и исторических оснований, давала впоследствии филетистам из Константинопольского Патриархата мнимые доводы в отстаивании церковной гегемонии над негреческими Православными Церквами. Тенденция, выразившаяся в этой теории, существует и ныне, она служит иногда причиной осложнений во взаимоотношениях Восточных Патриархатов и Поместных Церквей, получивших автокефалию во второе тысячелетие от Рождества Христова.

Между тем уже 3 Вселенский Собор, подтвердив в своем 8-м правиле автокефалию Кипрской Церкви, которую оспаривала Антиохия, не оставил никаких разумных церковных оснований для развития учения об исключительных преимуществах пяти первых престолов христианского мира.

Поучительно положение, которым оканчивается это правило: «То же да соблюдается и в иных областях, и повсюду в епархиях; дабы никто из боголюбнейших епископов не простирает власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под рукою его, или его предшественников; но аще кто простер, и насильственно какую епархию себе подчинил, да отдаст оную: да не преступаются правила отец; да не вкрадывается, под видом священнодействия, надменность власти мирския; и да не утратим помалу, неприметно, тоя свободы, которую даровал нам Кровию Своею Господь наш Иисус Христос, Освободитель всех человеков».

С точки зрения православной экклезиологии все автокефальные Церкви равноправны и место в диптихе не сообщает Поместной Церкви никаких преимуществ и привилегий в сравнении с теми Церквами,

которые занимают последующие места в диптихе. В полной мере это относится и к Церкви, первенствующей в диптихе. Это только первенство чести, но не власти, и выражается оно лишь в первенстве пред престолом при сослужении первоиерархов Поместных Церквей, в председательстве на церковных Соборах и на иных официальных собраниях, в первом месте в подписях под церковными актами, принимаемыми всеми или несколькими Поместными Церквами. Аналогичным образом и место в диптихе всякой другой Церкви определяет место ее предстоятеля в алтаре при сослужении с другими первоиерархами, а также место его подписи в последовательности подписей его собратий Первосвятителей.

На деле, однако, Римские епископы, первенствовавшие в древних диптихах, уже с 6 столетия начали притязать на власть над всей Кафолической Церковью, обосновывая это мнимым главенством первоверховного апостола Петра, «князя апостолов», как его называют на Западе, над другими апостолами. Но первенство чести Римской кафедры, однако, с точки зрения православной экклезиологии лишено догматического значения, а каноническое его значение ограничивается именно первенством в диптихе, не имеющим никакого отношения к вселенской юрисдикции. История образования Поместных Церквей не оставляет возможности для догматизации преимуществ тех или других первосвятительских кафедр. Сами каноны (2 Всел. 3; 4 Всел. 28) говорят о политических и, следовательно, исторически преходящих основаниях возвышения престолов. Их место в диптихе, согласно этим канонам, определяло гражданское положение соответствующих городов. В 28-м правиле Халкидонского Собора недвусмысленно сказано: «Ибо престолу ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества; поелику то был царствующий град». Здоровый церковный консерватизм, правда, проявляется в том, что преимущества кафедры могут сохраняться длительное время и после падения политического значения города, как это произошло с престолами восточных патриархов.

Рим отвергал в древности и отвергает ныне политическую обусловленность ранга церковной кафедры. Еще в эпоху церковного единства Востока и Запада западные отцы и епископы Рима основания для преимуществ одних престолов перед другими видели, главным образом, если не исключительно, в апостольском происхождении Церквей.

Появление этой доктрины объясняется особенностями церковной истории Запада. Как писал П. В. Гидулянов, «ввиду отсутствия на Западе общин, основанных апостолами, ввиду того что здесь единственной такой общиной был Рим, первенствующее положение Римского епископа

выводили из основания Римской Церкви апостолами, и в особенности Петром, князем апостолов»²⁹⁸. Что же касается Востока, то к нему это западное учение неприменимо: происхождение Коринфской Церкви ничуть не менее почтенно, чем происхождение Церкви Александрийской; между тем Коринфские епископы никогда не претендовали на равную честь с Александрийской.

Однако общепринятая на Востоке тенденция объяснять церковный ранг кафедры политическим положением города вполне распространяется и на Запад: Рим – это первопрестольная столица империи, Карфаген – столица Африки, Равенна – резиденция западноримских императоров. Таким образом, восточная точка зрения, прямо выраженная в 28-м правиле Халкидонского Собора, имеет все основания притязать на общецерковную значимость.

На Востоке, который всегда оставлял за Римскими епископами первенство чести и видел в них защитников и хранителей Православия, притязания на главенство в Церкви не вызывали никаких церковно-правовых последствий, а вот Западные Церкви постепенно, одна за другой, действительно оказались в юрисдикции пап.

Особенно упорное сопротивление папским притязаниям оказывала западная Африканская Церковь; Карфагенский Собор включил в свои правила «Послание к папе Римскому Келестину» (424), которое вошло во все своды правил. В этом послании Собор отвергает право Римского папы принимать апелляции на судебные постановления Собора африканских епископов. Но после нашествия вандалов – ариан – обескровленная Африканская Церковь оказалась вынужденной искать защиты у папы.

Между тем на Востоке (до Халкидонского Собора) к первенству стремились Александрийские епископы. Заслуги свв. Афанасия и Кирилла в защите Православия, тесный союз Александрии с Римом, установившийся со времени св. Афанасия, высокий авторитет александрийской богословской школы, превосходившей по своему научному уровню все остальные христианские школы империи, – питали амбиции Александрийских пап. Но осуждение и низложение главы Александрийской школы Диоскора Халкидонским Собором положило конец этим несостоявшимся притязаниям.

С конца 4 в. на первое место на Востоке выдвигается Константинопольский патриарх. Благодаря политическому значению столицы Константинопольский патриарх, к которому первому из всех епископов обращался император, приобрел существенные преимущества перед другими греческими первоиерархами. Он получил статус

посредника между императором и другими патриархами. Являясь в столицу, Александрийский, Антиохийский или Иерусалимский патриархи могли представляться царю только после предварительного доклада у патриарха Константинополя. В конце 6 в., со времени святого Иоанна Постника, Константинопольские первоиерархи усваивают себе титул вселенских патриархов, против чего тщетно протестовал папа Римский святой Григорий Великий. Еще более отчетливо значение Константинопольских патриархов как первоиерархов греческого Востока, подобных Римским патриархам латинского Запада, проявилось после того, как область Иллирика (занимавшая Балканский полуостров), в которой преобладало греческое население, вместе с грекоязычными по преимуществу в ту эпоху Сицилией и Южной Италией императором-иконоборцем Львом Исавром были изъяты из юрисдикции Рима и переданы в окормление Константинопольским патриархам.

Значение остальных восточных Патриархатов, подорванное христологическими ересями, когда большая часть населения Египта и Сирии отпала от Православной Церкви, а потом и арабским завоеванием этих стран, уменьшилось до крайности. Константинопольский патриарх действительно остался единственным духовным главой всего христианского Востока. Эти исторические обстоятельства дали повод для изобретения византийскими канонистами пресловутой теории, основанной на неадекватной интерпретации 3-го правила 2 Вселенского Собора. В толковании на это правило Аристин писал: «Одинаковые преимущества и одинаковую честь с Римским епископом должен иметь и епископ Константинополя, как и в 28-м правиле Халкидонского Собора понято это правило, потому что этот город есть Новый Рим и получил честь быть градом царя и синклита. Ибо предлог «по» (μετ᾿) здесь обозначает не честь, но время, подобное тому, как если бы кто сказал: по многом времени и епископ Константинополя получил равную честь с епископом Римским».

Возражая против такого надуманного толкования, другой византийский канонист Зонара отмечал: «Некоторые думают, что предлог «по» означает не умаление чести, а сравнительно позднейшее появление сего установления... Но 131-я новелла Юстиниана, находящаяся в 5-й книге Василик, титуле 3-м, дает основание иначе понимать эти правила, как они и были понимаемы этим императором. В ней говорится: «Поставляем, согласно с определениями святых Соборов, чтобы Святейший папа Древнего Рима был первым из всех иереев, а блаженнейший епископ Константинополя, Нового Рима, занимал второй

чин после апостольского престола Древнего Рима и имел преимущество чести пред всеми прочими». Итак, ясно видно, что предлог «по» означает умаление и уменьшение. Да иначе и невозможно было бы сохранять тождество чести по отношению к обоим престолом. Ибо необходимо, чтобы при возношении имен предстоятелей их один занимал первое, а другой – второе место, и в кафедрах, когда они сойдутся вместе, и в подписаниях, когда в них будет нужда». С Зонарой во всем согласен и Вальсамон. Однако в Кормчей книге получила отражение точка зрения Аристина, поскольку в ней помещены правила из Синописа с толкованиями Аристина. В толковании на 3-е правило 2 Вселенского Собора в Кормчей говорится: «А еще рече правило... не о том глаголет, якоже римскому честию больше быть, но о сказании времени се речено есть. Якоже бы некто, якоже се рек по многих летах равняя чести Римскому епископу и Константина града епископ сподобися».

В поддержку притязаний Константинопольских иерархов на главенство в Церкви во второй половине 11 в. был выполнен греческий перевод подложной дарственной грамоты Константина Великого папе Сильвестру, на самом деле составленной в Риме не ранее начала 9 в. По смыслу этой грамоты Римский епископ оказывался не только духовным главой, но и мирским властителем Италии и всего Запада. В Константинополе утрату этих преимуществ Римского папы, понимаемых, конечно, не так широко, связывали не столько с отпадением Рима от вселенского Православия, сколько с перемещением столицы, царского скипетра, из ветхого Рима в Новый Рим. Константинопольские патриархи не претендовали, конечно, на светскую власть в империи, но опирались на этот фальсификат в отстаивании своих притязаний на главенство во Вселенской Церкви. Хотя, конечно, на более серьезном и глубоком уровне канонического мышления Константинополь не доходил до квалифицированной папистической теории. Все эти своеобразные измышления отражали не более чем тенденцию.

После великой схизмы 1054 г., в связи с отпадением Римской Церкви от вселенского Православия, первенствующее место в диптихе Православных Поместных Церквей занял Константинопольский Патриархат. Первенствующее значение Константинопольского патриарха на православном Востоке не только сохранилось, но даже возросло после падения Константинополя в 1453 г. Завоеватель Ромейской державы Мухаммед II признал патриарха Геннадия Схолария главой – православных подданных Порты не только в духовном, но и в гражданском отношении. Константинопольские патриархи получили в Османской

империи статус Этнархов, на этом основании другие православные патриархи на территории Османской империи состояли в гражданском подчинении канонически равному им Константинопольскому патриарху. Весьма характерно и такое обстоятельство: Порта входила в сношения с патриархом через министерство иностранных дел.

Учреждение патриаршества в Москве в 1589 г., в связи с чем составлена была «Уложенная грамота», под которой на первом месте поставлена подпись Константинопольского патриарха Иеремии, одобренное на созванном в 1590 г. Соборе в Константинополе, в котором участвовали патриархи: Константинопольский Иеремия, Антиохийский Иоаким и Иерусалимский Софроний, – естественным образом поставило на повестку дня вопрос о месте московского патриарха в диптихе – ранее этот вопрос не стоял, потому что автокефальный статус Русской Церкви, фактически установленный в 1448 г., не признавался на православном Востоке. В Москве требовали для Русской Церкви третье место в диптихе, вслед за Александрийским с его громкими титулами 13-го апостола и вселенского судии. Между тем в постановлении этого Собора говорилось: «Во-первых, признаем и утверждаем поставление в царствующем граде Москве патриарха Иова, да почитается и именуется он и впредь с нами – патриархами, и будет чин ему в молитвах после Иерусалима; а во главе и начале держать ему апостольский престол Константинограда, как и другие патриархи держат; во-вторых, патриаршее имя и честь дано и утверждено ныне не одному только господину Иову, но произволяем, чтобы по нем поставлялись Московским Собором патриархи в России по правилам, как началось от сего сослужебника нашего смирения и во Святом Духе возлюбленного брата нашего Иова. Для того и утверждена сия уложенная грамота на память во веки, лета 1590, месяца мая²⁹⁹.

Таким образом, восточные патриархи не пожелали поставить патриарха Московского в диптихе впереди себя, вслед за Константинопольским патриархом или хотя бы вслед за Александрийским патриархом, как того требовали в Москве. Московскому патриарху было указано пятое место в диптихе, после восточных патриархов. Между тем, согласно 3-му правилу 2 Вселенского Собора, «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть Новый Рим». Если бы Москва на Соборе в Константинополе была официально признана восточными патриархами Третьим Римом, то, если следовать логике отцов 2 Вселенского Собора, а следовать ей было бы естественно, Третьему Риму надлежало бы отвести в диптихе место сразу вслед за Новым Римом, то есть второе, а отнюдь не

пятое. Между тем в «Уложенной грамоте», которую, собственно, и утверждали в Константинополе в 1590 г., в уста патриарха Нового Рима Иеремии влагается следующая речь: «Воистину в тебе, благочестивом царе (имеется в виду занимавший тогда царский престол Федор, сын Ивана Грозного. – В. Ц.), Дух Святой пребывает, и от Бога сицевая мысль тобою в дело произведена будет (речь идет об учреждении в Москве патриаршества. – В. Ц.) праве и истинно вашего благородия начинание, а нашего смирения и всего Освященного Собора того превеликого дела свершение. Понеже убо ветхий Рим падеся Аполлинариевою ересью, второй же Рим, иже есть Константинополь, агарянскими внуцы от безбожных турок обладаем, твое же, о благочестивый царю, великое Российское царство, Третьей Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивым царствие в твое в едино собрася, и ты един собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешися в всей вселенней, во всех христианах, и по Божию Промыслу и Пречистым Богородицы милости и молитв ради новых чудотворцов великого Российского царства Петра и Алексия и Ионы, и по твоему царскому прошению у Бога, твоим царским советом, сие превеликое дело исполнитца»³⁰⁰. Здесь в «Уложенной грамоте» почти буквально воспроизводятся мысли старца Филофея о Третьем Риме. В Москве решением Константинопольского Собора о месте Русской Церкви в православном диптихе не были довольны, но с ним смирились.

Итак, православная экклезиология не оставляет места не только римско-католической доктрине о наместничестве Христа и непогрешимости римского епископа, но и притязаниям Константинопольских патриархов на особые права во Вселенской Церкви. Вместе с тем в списках Церквей – диптихах, – а значит, и при распределении мест на Соборах в рамках межцерковного этикета каждой Церкви отведено свое место в общем ряду, и это место ее закрепляется твердо; в течение столетий оно может оставаться неизменным, хотя это место в диптихе, называемое иначе рангом чести, лишено догматического значения, а обусловлено исторически. В основе диптиха лежат разные принципы: древность Церквей, хронологическая последовательность провозглашения автокефалии, политическое значение городов с кафедрами первых епископов.

28.2. Современный диптих автокефальных Православных Церквей

Ныне Вселенская Православная Церковь включает девять Патриархатов. В порядке диптиха это: Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский и Болгарский Патриархаты; шесть автокефальных Церквей возглавляются архиепископами (Кипрская, Элладская и Албанская) и митрополитами (Польская, Чешских земель и Словакии и Американская). В Константинопольской Церкви признается несколько иной диптих: в нем нет места для Православной Церкви в Америке, автокефальный статус которой там не признается, а также Грузинской Церкви отведено место после Болгарской – девятое. Константинопольский диптих употребляется и другими грекоязычными Православными Церквами. Автокефальный статус Православной Церкви в Америке не признается и Сербской Церковью.

29. Высшее управление в поместных церквах

29.1. Канонические принципы устройства высшего управления в Поместных Церквях

В ходе истории Поместные Церкви в 1 тысячелетии становились все более крупными образованиями, но основные принципы их внутреннего устройства, будь то митрополии 4 в. или позднейшие Патриархаты, оставались неизменными и незыблемыми.

Каноническая основа структуры управления во всякой Автокефальной Поместной Церкви определена в 34-м апостольском правиле: «Епископам всякого народа, – гласит оно, – подобает знати перваго в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святы́й Дух».

По толкованию Зонары, «настоящее правило повелевает, чтобы первенствующих епископов в каждой епархии почитали главою и без них не делали ничего такого, что имеет отношение к общему состоянию Церкви, каковы, например, догматические исследования, мероприятия по поводу общих заблуждений, поставления архиереев и тому подобное... Впрочем, – продолжает Зонара, – и первенствующему епископу правило не позволяет, по злоупотреблению честью, превращать оную в преобладание, действовать самовластно и без общего согласия своих сослужителей делать что-либо указанное выше или подобное тому».

Большая часть правил, конкретизирующих права и обязанности первоиерарха – главы Поместной Церкви, – относится к 4 – первой половине 5 в., поэтому обычно первый епископ именуется в этих канонах митрополитом.

Правило 9-е Антиохийского Собора, по сути, представляет собой развернутый перифраз 34-го апостольского правила. 16-й и 20-й каноны Антиохийского Собора и 19-е правило Халкидонского Собора возлагают на митрополита обязанность созывать Поместные Соборы и предоставляют ему право председательствовать на них. 4-й и 6-й каноны 1 Никейского Собора возлагают на первоиерархов попечение о вдовствующих кафедрах и осуществление руководства при избрании епископов, а также утверждение избранных. Согласно 9-му правилу Халкидонского Собора, главе Поместной Церкви (митрополиту и экзарху) принадлежит право принимать жалобы на епископов и назначать

соответствующие расследования. 63-е правило Карфагенского Собора предусматривает посещение первоиерархом подчиненных епископий, иными словами, дает ему право визитации.

Наконец, согласно 14-му правилу Двукратного Собора, подчиненные первоиерарху епископы обязаны возносить его имя за богослужением: «Аще который епископ, – гласит канон, – поставляя предлогом вину своего митрополита, прежде соборного рассмотрения, отступит от общения с ним и не будет возносить имя его, по обычаю, в Божественном тайнодействии; о таком Святый Собор определил: да будет низложен...».

Таким образом, обязанности, возлагаемые в соответствии с канонами на первоиерарха Поместной Церкви, не сводятся к председательству в Соборе епископов, как это пытались представить в русской церковной печати начала 20 в. сторонники обновленческой тенденции³⁰¹.

В правилах определены и границы власти первоиерарха. В делах, касающихся всей Поместной Церкви, он не может решать ничего важного без согласия собора епископов (апост. 34, 74; Антиох. 9, 19). Первоиерарх избирается и поставляется собором зависящих от него епископов и в случае печальной необходимости подлежит их суду (Ефес. 1). В парикии подчиненного ему епископа первоиерарх мог действовать лишь как административная власть, но не как архиерей: он не вправе был здесь ни рукополагать, ни учить, ни совершать каких-либо архиерейских действий без согласия местного епископа (Кормч., гл. 58). При решении церковных дел первоиерарх действует не единолично, а от лица всей поместной иерархии, которая представлена на Соборе. Через Собор проявляется экклезиологический принцип равенства духовной власти, равенства служения всех епископов, независимо от их титулов и принадлежащей им административной власти.

Согласно 37-му апостольскому правилу, созыв Собора происходит дважды в год: «В первый раз, в четвертую неделю Пятидесятницы, а во второй, октября во второйнадесять день». Впоследствии Трулльский Собор издал новое правило: созывать Собор не реже одного раза в год: «Но как, по причине набегов варваров, и по иным случайным препятствиям, предстоятели церквей не имеют возможности составлять Соборы дважды в году, то рассуждено: для могущих, как вероятно, возникати церковных дел, в каждой области, всемерно быти Собору вышереченных епископов единожды в лето... в том месте, которое, как выше речено, изберет епископ митрополии» (прав. 8). По зову первоиерарха все епископы обязаны являться на указанное им место. Отсутствующие без

уважительной причины подлежат прещению (4 Всел. 19; Карф. 87; Трулл. 8).

Чтобы постановления Собора имели законную силу, он, согласно канонам, должен состоять не менее чем из трех иерархов – митрополита и двух епископов (Антиох. 16, 20). В случае, если бы местные гражданские начальники воспрепятствовали епископу явиться на Собор, то, согласно церковным канонам, они подлежат отлучению (7 Всел. 6), а на основании 137-й новеллы Юстиниана такие начальники отстранялись от своей должности. К компетенции Собора относятся все дела, касающиеся церковной области, однако, естественно, решаться эти дела должны на общецерковных основаниях в соответствии с догматами и канонами; в противном случае Поместная Церковь рискует отпасть от католического единства.

По определению 7 Вселенского Собора, вопросы, относящиеся к ведению Соборов, разделяют на «канонические» и «евангельские». Согласно толкованию Вальсамона, «канонические предания суть: законные и незаконные отлучения, определения клириков, управление епископским имуществом и таковое, то есть все, относящееся к области церковного управления и суда, а евангельские предания и Божии заповеди суть: крестить во имя Отца и Сына и Святаго Духа; не Прелюбы сотвори, не любодействуй, не лжесвидетельствуй и подобное», иными словами, литургическая жизнь Церкви, христианская нравственность и вероучение. В соответствии с 37-м апостольским правилом и 20-м правилом Антиохийского Собора к компетенции Собора относятся и «рассуждения о догматах благочестия».

Поместный Собор является также и судебным учреждением. Он представляет собой первую инстанцию при рассмотрении споров между епископами о границах их областей (4 Всел. 17; Трулл. 25), по жалобам клириков на чужого архиерея (4 Всел. 9) и по жалобам на епископов с обвинением их в действиях, несовместимых с достоинством архиерейского сана (Антиох. 12). А для всех мирян и клириков, в отношении которых епископ изрек приговор об их отлучении, Поместный Собор представляет собой вторую апелляционную инстанцию (1 Всел. 5; Антиох. 6, 14, 15). Карфагенский Собор в своем 12-м правиле предусматривает присутствие 12-ти епископов для суда над епископом, 6-ти для суда над пресвитером, 3-х для суда над диаконом. Но в судебной практике Древней Церкви это правило не считалось обязательным, и пресвитеры и диаконы обыкновенно подлежали суду одного своего епископа, но суд над епископом может совершаться только соборно.

29.2. Высшее управление в Патриархатах

Права патриархов, согласно канонам, в главном аналогичны правам автокефальных митрополитов, но круг их более широкий. Патриархам принадлежало право утверждать митрополитов, избранных провинциальными соборами, и рукополагать их. В отличие от митрополитов, патриархи имеют право ставропигии, то есть, посылая свой патриарший крест при основании храма или монастыря, они могут изъять этот храм или монастырь из юрисдикции местного епископа. По толкованию Вальсамона на 31-е апостольское правило, право ставропигии, не упомянутое в канонах, покоится на «долговременном церковном неписаном обычае, который с незапамятных времен и поныне имеет в Церкви силу правил».

Канонические постановления об избрании митрополитов распространились вначале и на избрание патриархов. Впоследствии право утверждения патриархов присвоили себе светские государи. В 15 в., на закате Византийской империи, епископ Симеон Солунский так описывал поставление патриарха: «Когда патриарх умирал, император призывал епископов ближайших городов для участия в избирательном соборе, кроме епископов на соборе присутствовал также хартофилакс дворца. Собор избирал трех кандидатов, которые и предлагались благоусмотрению императора. Император избирал одного из них. Затем следовала интронизация новоизбранного. Император посылал ему мантию и панагию прежнего патриарха, которые хранились у него как у защитника Церкви после его кончины, затем во дворце сам вручал избранному патриарший жезл и объявлял его патриархом»³⁰².

На упреки тех, кто возражал против участия императора в поставлении патриархов, Симеон Солунский отвечал так: «Совсем не император поставляет патриарха, а Собор, император, будучи благочестивым, принимает лишь участие в этом, и не потому только, что он защитник Церкви и помазанник Божий, но, чтобы, принимая в этом участие, дать большую силу тому, что делает Церковь»³⁰³.

Католическим богословием и канонистами практика участия императора в поставлении патриархов и епископов используется как аргумент в противоправославной полемике. Между тем, как отмечал епископ Никодим (Милаш), «в древнее время, много ранее, чем явилось участие византийских императоров в поставлении Константинопольского патриарха, западные государи при избрании Римских пап пользовались

правом утверждения. Об этом свидетельствуют: постановление императора Гонория, который в 418 г. подтвердил собор Бонифация I и отверг собор Евлавия; эдикт Одоакра 484 г. о том, что никакой выбор папы не может быть *sine postrae consultationae* (без совещания с нами. – В. Ц.); закон Теодориха, подтверждающий эдикт Одоакра в этом отношении. После определения Латеранского собора 1179 г., которым избрание пап было вверено исключительно коллегии кардиналов, право утверждения папского избрания со стороны государя получило отрицательный характер и превратилось в право запрещения избирать лицо, против которого были западные государи»³⁰⁴. Еще в 19 в. австрийскому императору принадлежало право вето при избрании кандидатов на папский престол.

Подобно высшей церковной власти в древних автокефальных митрополиях, в Патриархатах церковная власть осуществляется в единении первоиерарха – предстоятеля с собором епископов. Но поскольку регулярные собрания епископов таких обширных областей, какими являются Патриархаты, связаны были с большими затруднениями и неудобствами, уже в период Вселенских Соборов при патриарших кафедрах образовались постоянные соборы, или синоды епископов. Слово «синод» означает «собор», но на русском языке оно стало употребляться в значении «малый постоянно действующий собор». Особую важность среди них имел, конечно, Константинопольский синод эндимуса (*συνόδος ἑνδμήσου*). Он собирался из митрополитов и епископов, приезжавших в столицу по делам своих Церквей и порой проживавших в ней по несколько лет. Благодаря этому патриарх во всякое время имел возможность собрать достаточное число архиереев для принятия соборного решения. После падения Византии, когда к патриарху с синодом перешла и гражданская власть над православными подданными Порты, в синод были включены и представители мирян – фанариоты, избираемые народным собранием.

**30. Высшее управление в русской церкви.
Исторический очерк**

30.1. Досинодальный период

До середины 15 столетия Русская Церковь не имела автокефалии, а находилась в юрисдикции Константинопольского Патриархата, несмотря на то, что Русь была независимым государством с огромной территорией, превосходившей в ту пору размеры Византийской империи, и более чем с 5-миллионным населением (по тем временам это численность населения великой страны).

Русская митрополия в константинопольских диптихах стояла в ряду последних: в древнейшем из них занимала 61-е, а в более позднем, составленном уже при императоре Андронике Палеологе (1306–1328), – 77-е место. Рядовые митрополии Константинопольского Патриархата, занимавшие более почетные места в росписях, по числу православных жителей зачастую уступали не только всей Киевской митрополии, но и нашим отдельным епархиям.

Историческая странность заключалась и в следующем факте: наша Церковь была зависима не только от Цареградского патриарха и Синода, но и от императора. В важнейших актах Константинопольской Патриархии, касавшихся Киевской митрополии, упоминалось, что они изданы с согласия «высочайшего и святого самодержца» или по его прямому распоряжению. В византийском церковном и государственно-правовом сознании император, василевс, мыслился как хранитель догматов и христианского благочестия, как верховный защитник Православия, а значит, и как самодержец (автократор) всех православных народов. Ныне это может показаться всего лишь курьезом, однако для средневекового правового сознания, которому был чужд племенной, национальный сепаратизм, проникнутого унитарной идеей, было вполне естественно, что все православные государи считались вассалами императора. «Правители прочих государств получали от него, в зависимости от их политического веса и родственных связей с правящей в Константинополе династией, титулы архонтов, стольников. В своем труде «О церемониях» Константин Багрянородный писал, что к болгарским царям следует обращаться так: «К любезному и вдохновенному нашему сыну – архонту христианского народа болгар (De ceremoniis, 690)»³⁰⁵. Киевскому великому князю в 12 в. в Константинополе усвоили скромный придворный титул стольника. Имя императора поминалось за богослужением в русских храмах. Вассальная зависимость Руси от Византии была, конечно, дипломатической, этикетной фикцией, но

фикцией, глубоко укорененной в правосознании христианского средневековья.

Существует любопытный исторический документ, превосходно иллюстрирующий притязательность византийского правосознания. В конце 14 в., когда Ромейская держава включала в себя лишь столицу с ее ближайшими окрестностями, великий князь Московский Василий Дмитриевич не велел митрополиту возносить имя императора за богослужением на том основании, что «русские имеют Церковь, а царя не имеют и знать не хотят». Слух об этом нововведении дошел до Константинополя, и патриарх Антоний направил великому князю Василию грамоту, в которой писал: «Это нехорошо. Святой царь занимает высокое место в Церкви, он – не то, что другие местные князья и государи. Цари вначале упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной, цари собирали Вселенские Соборы; они же подтвердили своими законами соблюдение того, что говорят божественные и священные каноны о правых догматах и о благоустройстве христианской жизни; много подвизались против ересей. За все это они имеют великую честь и занимают высокое место в Церкви. И если, по Божию попущению, язычники окружили владения и земли царя, все же до настоящего дня царь получает то же самое поставление от Церкви, по тому же чину и с теми же молитвами помазуется великим миром и поставляется царем и самодержцем ромеев, то есть всех христиан. На всяком месте, где только именуются христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей. Невозможно христианам иметь Церковь и не иметь царя... Если и некоторые другие из христиан присваивали себе имя царя, то все эти примеры суть нечто противоестественное, противозаконное, более дело тирании и насилия (нежели права). В самом деле, какие отцы, какие соборы, какие каноны говорят о тех? Но все, и сверху, и снизу, гласит о царе природном, которого законоположения исполняются во всей вселенной, и его только имя повсюду поминают христиане, а не чье-либо другое»³⁰⁶. И патриарх Антоний добился тогда того, чтобы на Руси возобновлено было возношение «божественного царского имени».

Константинопольскому патриарху вместе с Синодом и в согласии с императором принадлежало право посвящения русских митрополитов, которое при расширительном толковании этого права соединялось обычно и с назначением их, чаще всего из греков. Константинопольскому престолу принадлежало также право регулирования русского церковного устройства: в Константинополе издавали грамоты об учреждении новых

митрополичьих кафедр на Руси, о перенесении кафедры митрополита из одного города в другой – в 1303 г., помимо Киевской митрополии, была основана независимая от нее митрополия в Галиче, которая с тех пор несколько раз упразднялась и восстанавливалась вновь, в 14 в. некоторое время существовала также Киевско-Литовская митрополия наряду с Киевско-Московской. Резиденция Киевских митрополитов, в зависимости от обстоятельств, складывавшихся на самой Руси, но с ведома Константинополя, переносилась несколько раз: из Переславля в Киев, оттуда во Владимир-на-Клязьме и, наконец, в Москву.

Константинопольские патриархи требовали от митрополитов представления сведений о положении церковных дел на Руси и осуществляли высший надзор за их деятельностью. В патриаршей грамоте 1354 г. было сказано, что Киевский митрополит должен не реже чем раз в два года являться с докладом в Константинополь или, по крайней мере, присылать своих уполномоченных. В Константинополе окончательно разрешались споры, возникавшие на Руси, например, о посте в среду и пятницу, если на эти дни приходятся великие праздники. Константинопольской Патриархии принадлежало и право суда над русскими митрополитами по жалобам на них со стороны епископов или князей, право получения денежной дани от митрополии, право ставропигии. Из Константинополя присылалось на Русь святое миро.

В эпоху удельной раздробленности власть общерусского митрополита, поставленного за пределами Русского государства и существовавшая независимо от местных князей, служила сохранению единства Русской Церкви, единению Руси, противодействовала сепаратистским тенденциям удельных княжеств.

Высшая власть над епархиями принадлежала митрополиту с собором епископов. Митрополит с собором открывал новые епископские кафедры, но в этом деле часто решающее значение имела воля великого или удельного князя; в отдельных случаях на это требовалось согласие патриарха. Митрополит Иоанн II настаивал на том, чтобы «учащение епископий», то есть учреждение новых епархий, совершалось с крайней осторожностью. Митрополиту принадлежало право поставления епископов. Вопрос о замещении вдовствующих кафедр митрополит согласовывал с князем. В Новгороде владыки избирались народом и клиром и только посвящались митрополитом и епископами. Митрополит созывал епископов на собор и председательствовал на нем. Как общие пастыри всей Русской земли митрополиты имели также право административного надзора за всеми епархиями Русской Церкви; вместе с

собором они вершили суд над епископами (в отдельных случаях митрополит производил суд единолично). Все епархии Русской Церкви платили своим первоиерархам дань.

Отпадение Константинопольского патриарха Иосифа и присланного им на Русь митрополита Исидора в унию послужило толчком к исторически назревшему событию – отделению Русской Церкви от кириархальной Константинопольской Церкви. Преемник Исидора святитель Иона поставлен был в митрополита в 1448 г. собором русских епископов без утверждения патриарха. С тех пор, даже после падения унии на греческом Востоке, русские митрополиты посвящались самостоятельно собором русских епископов и для поставления в Константинополь больше не ездили. После завоевания Византии турками для русских, освободившихся от золотоордынского ига, стало невозможным оставаться в церковной зависимости от Константинопольского патриарха, оказавшегося в неволе у «поганых агарян».

Историки предполагают, что некоторое время после учреждения автокефалии митрополия находилась под отлучением патриарха, но позже в Константинополе смирились с совершившимся фактом, хотя официально автокефалию Русской Церкви не признавали. Об этом свидетельствуют разные обстоятельства, в частности, когда в конце 16 в. велись переговоры об учреждении патриаршества, Константинопольский патриарх Иеремия предлагал вначале дать Русской Церкви автокефального архиепископа. Следовательно, до тех пор он еще не признавал ее автокефальной, но нужда заставляла патриархов обращаться в Москву за милостью, и между Константинопольской Патриархией и Московской митрополией вскоре после 1448 г. восстановилось церковное общение.

Святой Иона, первый автокефальный русский первоиерарх, имея резиденцию в Москве, носил еще титул митрополита Киевского и всея Руси. Преемник же его Феодосий был титулован уже как Московский митрополит. После установления в Москве автокефалии западные русские епархии образовали отдельную митрополию, вначале называвшуюся по-старому – Киевской и всея Руси, а потом менее притязательно – Киевской и Галицкой. До своего воссоединения с Московской Патриархией в конце 17 в. она оставалась зависимой от Константинопольского Патриархата.

Права автокефальных Московских митрополитов относительно подчиненных им епархий соответствовали канонам. Митрополиты созывали епископов на соборы и председательствовали на них. Принято было за правило, чтобы архиереи собирались в Москву для совещаний не

реже одного раза в год. В случае необходимости епископы собирались чаще. Бывало и так, что, собравшись в Москве по требованию обстоятельств, архиереи надолго задерживались в столице, составляя с малыми промежутками времени целый ряд соборов. В иных случаях созывался собор «из прилучившихся в Москве епископов», подобный Константинопольскому «синоду эндимуса». Для этого почти все архиереи имели в Москве свои постоянные подворья. Характерно и то, что в этих Освященных Соборах принимали участие не только архиереи, но и архимандриты, игумены, пресвитеры, носители светской власти: князья, цари, бояре. Соборы созывались также и для решения текущих дел: рукоположения епископов на вдовствующие кафедры, суда над архиереями.

В 1589 г. при царе Федоре Иоанновиче, по хлопотам боярина Бориса Годунова, на Руси было учреждено патриаршество. Первый Московский патриарх святой Иов был поставлен при участии Вселенского патриарха Иеремии II, который находился тогда в России для сбора милостыни. В связи с этим актом была составлена «Уложенная грамота», которая помещена в начале Кормчей книги. Под ней поставлены подписи не только русских архиереев, архимандритов и игуменов, но также и стоящая на первом месте подпись Патриарха Константинопольского Иеремии вместе с подписями митрополита Монеувасийского Иерофея, архиепископа Элассонского Арсения и греческого архимандрита Христофора. С формально-юридической стороны «Уложенная грамота» является поэтому документом, принадлежащим в равной мере как Москве, так и Константинополю.

В «Уложенной грамоте» есть место, в котором воспроизводится идея старца Филофея о Третьем Риме. Главное отличие формулы, содержащейся в «Уложенной грамоте», от соответствующего места из послания старца заключается в отсутствии в грамоте пророческого утверждения о том, что «Четвертому Риму не бывать». Устранение этой формулы лишает рассматриваемый документ апокалиптической остроты и эсхатологической перспективы, столь важной для самого старца Филофея и, несомненно, приглушенной в позднейшем осмыслении филофеевских идей, когда, впрочем, идея о том, что Четвертому Риму не быть, стала весьма популярной и расхожей, но, утратив филофеевский апокалиптический пафос, приобрела триумфалистское звучание.

После Флорентийского Собора и завоевания Константинополя турками в Москве возникли подозрения относительно чистоты православия у греков, что явилось одной из главных причин

старообрядческого раскола. В «Уложенной грамоте» эти подозрения, естественно, отразиться не могли. Единственный смысл упоминания о падении Второго Рима и у Филофея, и в «Уложенной грамоте» заключается в констатации факта завоевания Константинополя османами и прекращения в результате этого завоевания существования православной империи на Босфоре. Следовательно, Москва, здесь уже не в смысле Русской Церкви, а Российского царства, потому стала Третьим Римом, что это было православное и независимое от иноверных властей государство.

Таким образом, резюмируя сказанное, можно сделать вывод: идея преемства Москвы Новому Риму, присутствующая в «Уложенной грамоте», включает в себя мысль о том, что Русская Церковь в чистоте хранит православную веру, что Россия – это православное самодержавное государство и что политическим центром православного мира является Москва.

В мае 1590 г. патриарх Иеремия созвал в Константинополе Собор, в котором участвовали патриархи Антиохийский Иоаким и Иерусалимский Софроний, и предложил утвердить его «хрисовулл» – уложенную грамоту о поставлении в Москву патриарха. Восточные патриархи признали это дело «благодатным и благословенным» и приняли постановление. Грамоту подписали патриархи: Константинопольский, Антиохийский, Иерусалимский (Александрийская кафедра тогда вдовствовала) и участвовавшие в деяниях Собора 42 митрополита, 19 архиепископов и 20 епископов. В соборном акте русский государь назван «единым ныне на земли царем, великим православным», но никакого упоминания о Третьем Риме в этом акте нет. Причины тому могли быть разными. Но среди них была, несомненно, и та, что на этом Соборе решался вопрос не о царстве, а сугубо церковный, и в частности о диптихе. Восточные патриархи не пожелали поставить патриарха Московского в диптихе впереди себя, вслед за Константинопольским патриархом, как на то надеялись в Москве. Ему было отведено 5-е место, после восточных патриархов.

От восточных патриархов русский Первосвятитель отличался прежде всего тем, что при нем не было постоянного собора, синода, какой в то время состоял при патриархах на Востоке, а также тем, что наш патриарх не являлся третьей инстанцией, возвышающейся над епархиальными епископами и митрополитами. Сан митрополита, присвоенный после поставления патриарха архиереям Новгородскому, Ростовскому, Казанскому и Крутицкому, являлся у нас с этих пор простым титулом; по своим властным полномочиям эти архиереи оставались теми же епископами, какими были и другие владыки. Митрополичьих округов в

Русской Церкви образовано не было.

При патриаршей кафедре открыты были приказы, которые первоначально заведовали делами патриаршей области, впоследствии же их полномочия распространились на всю территорию Русской Церкви. Один из них именовался Приказом духовных дел, или Патриаршим разрядом. Здесь готовились настояльные грамоты духовным лицам, получавшим рукоположение от патриарха, благословенные грамоты на сооружение церквей, а также вершился суд над клириками и мирянами. Казенный приказ распоряжался сборами, поступавшими в патриаршую казну. Дворцовый приказ ведал хозяйством патриаршего дома; в его подчинении находились все светские чиновники патриарха. Персонал приказов составляли духовные и светские лица. Казенным приказом заведовал архиерейский казначей, обыкновенно из монахов. В Дворцовом приказе сидели светские чиновники – патриаршие бояре и дьяки. Патриарший разряд до Большого Московского Собора 1667 г. тоже находился в ведении светских начальников – боярина с дьяками и подьячими. Однако Собор счел неканоничным, чтобы духовные лица судились у мирян, и постановил следующее: дела по обвинению клириков должны рассматриваться судьями в духовном чине. Патриарший разряд после этого разделили на два отделения: одно, где остались сидеть бояре и дьяки, для суда над мирянами, другое из духовных лиц – для суда над клириками. Освященные Соборы при патриархах созывались реже, чем при автокефальных Московских митрополитах, но они оставались высшей инстанцией власти в Русской Церкви.

30.2.Синодальная эпоха

В 1700 г., после кончины патриарха Адриана, во главе Русской Церкви был поставлен митрополит Рязанский Стефан Яворский со званием «экзарха, блюстителя и администратора патриаршего стола», или местоблюстителя патриаршего престола.

Опираясь на формальные основания, период местоблюстительства можно рассматривать как продолжение предыдущей, патриаршей, эпохи, поскольку юридически, пока не был учрежден Святейший Синод, патриаршество не было отменено. Но реальная церковная жизнь при патриаршем местоблюстителе митрополите Рязанском Стефане имела существенно иной характер, чем в 17 столетии при патриархах. Можно указать на ряд факторов, сближающих эту эпоху с последующим, а не с предыдущим периодом. Соотношение государственной и церковной власти в самой церковной жизни значительно изменилось в сторону преобладания государства, в этом отношении знаменательным событием стало восстановление Монастырского приказа в 1701 г. При патриархах было непредставимо, чтобы указы по делам церковным издавались даже не царской властью, а боярской думой, а при митрополите Стефане Сенат издавал такие указы и даже делал выговоры местоблюстителю, и это при том, что как личность митрополит Стефан был более властной и сильной натурой, чем последний патриарх 17 столетия Адриан. Второе обстоятельство связано со значительным западным влиянием на церковную жизнь уже в начале 18 в., чего в таких масштабах в 17 столетии быть не могло: достаточно сослаться на такие явления, как латинизация духовной школы (применительно к Московской славяно-греко-латинской академии эту латинизацию можно точно датировать 1700-м годом), как ставшее характерным и обычным делом замещение архиерейских кафедр выходцами из Киевской академии и лицами, получившими образование на Западе, – это относится ко всем наиболее представительным церковным деятелям эпохи.

И наконец, третьим обстоятельством, заставляющим считать начало 18 столетия началом нового периода церковной истории, было то, что учреждение Синода не стало совершенно неожиданным событием, реформа обдумывалась, планировалась и готовилась с того момента, когда было решено отложить избрание нового патриарха. Ведь нормальным образом избрание должно было состояться не позже чем через год после кончины патриарха Адриана. Учитывая все эти обстоятельства, время

местоблюстительства можно включить в синодальный период, как это делается традиционно, хотя в нем он составляет особую эпоху.

В 1718 г. Петр повелел епископу Псковскому Феофану (Прокоповичу) составить проект преобразования церковного управления. Этот проект под названием «Духовный регламент» был написан к февралю 1720 г. После утверждения его Сенатом и Освященным Собором, после сбора подписей под ним епископов и степенных монастырей «архимандритов и игуменов» 14 февраля 1721 г. состоялось открытие новой Коллегии. В нее вошли митрополит Стефан в должности президента, 2 вице-президента: архиепископы Феофан и Феодосий, 4 советника из архимандритов, 4 асессора из пресвитеров и один из «греческих черных священников». Уже на первом заседании Духовной коллегии встал вопрос о молитвенном возношении нового церковного правительства. «Святейшее Духовное коллегиум» звучало несообразно. Предлагались другие варианты названия: «собрание», «собор». В конце концов остановились на греческом слове «Синод» – Святейший Правительствующий Синод. От первоначального названия высшего церковного правительства отказались и по административным соображениям: оно ставило его в один ряд с прочими коллегиями, которые, соответствуя появившимся позже министерствам, были подчинены Сенату. Для высшей церковной власти православной страны такой статус был явно неприличен. А Святейший Правительственный Синод, уже в силу своего названия, ставился наравне с Правительствующим Сенатом.

Основания для замены патриаршего управления синодальным подробно изложены в предисловии к самому «Духовному регламенту»: 1) Собор скорее может найти истину, чем одно лицо; 2) определения, исходящие от Собора, авторитетнее, чем единоличные указы (в доказательство этого утверждения делается ссылка на то, что сам монарх в важнейших делах советуется с высшими государственными сановниками); 3) при единоличном правлении дела часто приостанавливаются из-за личных обстоятельств правителя, и в случае его смерти течение дел и вовсе прекращается на некоторое время; 4) в коллегии нет места пристрастию, от которого может быть несвободно одно лицо; 5) коллегия имеет больше свободы в делах правления, ибо ей нет нужды опасаться гнева и мщенья недовольных судом, а одно лицо может оказаться подверженным такому страху; 6) и несомненно, главное для Петра и Феофана: от соборного правительства государству нечего опасаться мятежей и смут, какие могут произойти от одного духовного правителя, ибо «простой народ не видит, како разнствует власть духовная от

самодержавной, но великого высочайшего пастыря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть второй государь, самодержцу равносильный или и больший его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство»³⁰⁷; 7) все члены коллегии имеют равные голоса, и все, не исключая и ее президента, подлежат суду коллегии, в то время как патриарх мог бы не захотеть судиться у подчиненных ему епископов и самый этот суд в глазах простого народа показался бы подозрительным и некрепким; так что для суда над патриархом понадобилось бы созывать Вселенский Собор, что, ввиду отношений России с турками, весьма затруднительно; и наконец 8) соборное правительство должно стать школой духовного управления.

Для придания большего авторитета и каноничности новому церковному правительству Петр I обратился к Константинопольскому патриарху Иеремии III с просьбой, чтобы он, по совещании с другими патриархами, «учреждение духовного Синода за благо признать изволил». В 1723 г. Иеремия прислал свою утвердительную грамоту, в которой извещал о признании Святейшего Синода своим «во Христе братом», имеющим власть «творити и совершати елико четыре апостольские святейшие патриаршие престолы»³⁰⁸. Аналогичные грамоты были получены и от других восточных патриархов.

Таким образом, Святейший Правительственный Синод был признан в качестве постоянного Собора, равного по власти патриархам и потому носящего титул Святейшего. В отличие от Синода при восточных патриархах, наш Синод не восполнял патриаршую власть, а заменял ее, являясь как бы «коллегиальным патриархом». Он заменял и Поместный Собор как высший орган церковной власти.

Упразднение первосвятительского сана, замена его «безглавым» Синодом, равно как и исчезновение более чем на 200 лет Поместных Соборов из жизни Русской Церкви, явилось грубым нарушением 34-го апостольского правила, согласно которому «епископам всякого народа подобает знати перваго в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающаго их власть не творити без его разсуждения... всех».

Президент, а после первенствующий член Синода, ничем не отличаясь по своим правам от других его членов, лишь символически представлял первого епископа, первоиерарха, без разрешения которого в Церкви не должно твориться ничего такого, что превышало бы власть отдельных епископов. Не был Синод, состоявший всего лишь из нескольких архиереев и пресвитеров, и полноценной заменой Поместного Собора.

Для членов Синода была составлена присяга: «Исповедую же с клятвою крайнего судию Духовной сей коллегии быти самого Всероссийского монарха государя нашего всемилостивейшего»³⁰⁹.

Эта присяга просуществовала до 1901 г., почти 200 лет. В «Духовном регламенте» недвусмысленно провозглашалось, что «Коллегиум правительственный под державным монархом есть и от монарха уставлено»³¹⁰. Монарх же с помощью соблазнительной игры слов вместо традиционного наименования его «помазанником» именуется в Регламенте «Христом Господним».

Святейший Правительствующий Синод, как и Сенат, действовал от имени государя, получал от него к исполнению высочайшие указы и повеления по всем церковным делам. Все постановления Святейшего Синода вплоть до 1917 г. выходили со штемпелем «По указу Его Императорского Величества». В государственных бумагах церковная власть с тех пор стала именоваться «Ведомством православного исповедания» наряду с другими ведомствами: военным, финансовым, судебным, внутренних дел.

Синодальная реформа в церковной литературе получила всестороннюю и справедливую критическую оценку, но в суждениях о ней не стоит все-таки впадать в однобокий критицизм. От него смог удержаться в своей продуманной, взвешенной оценке митрополит Московский святитель Филарет: «Духовную коллегию, которую у протестанта перенял Петр, Провидение Божие и Церковный Дух обратили в Святейший Синод»³¹¹.

Синод представлял собой высшую административную и судебную инстанцию Русской Церкви. С согласия высочайшей власти ему принадлежало право открытия новых кафедр, избрания иерархов и поставления их на вдовствующие кафедры. Он осуществлял верховное наблюдение за исполнением церковных законов всеми членами Церкви и за духовным просвещением народа. Синоду принадлежало право устанавливать новые праздники и обряды, канонизовать святых угодников. Синод издавал Священное Писание и богослужебные книги, а также подвергал верховной цензуре сочинения богословского, церковно-исторического и канонического содержания. Он имел право ходатайствовать перед высочайшей властью о нуждах Русской Православной Церкви. Как высшая церковная судебная власть, Синод являлся судом первой инстанции по обвинению епископов в антиканонических деяниях; он также представлял собой и апелляционную инстанцию по делам, решавшимся в епархиальных судах. Синоду

принадлежало право выносить окончательные решения по большей части бракоразводных дел, а также по делам о снятии сана с духовных лиц и об анафематствовании мирян. Наконец, Синод служил органом канонического общения Русской Церкви с автокефальными Православными Церквями, со вселенским Православием. В домово́й церкви первенствующего члена Синода за богослужением возносились имена восточных патриархов.

Помимо того, что Синод был центральным органом управления Русской Церковью, он являлся еще епархиальной властью для бывшей Патриаршей области, переименованной в Синодальную. Синод управлял ею через те же приказы, какие существовали и при патриархах, переименованные, однако, в дикастерию (в Москве) и тиунскую контору (в Петербурге). Но после открытия Московской и Петербургской епархий в 1742 г. Синодальная область прекратила свое существование. В непосредственном ведении Синода от бывшей Синодальной области остались лишь Кремлевский Успенский собор и ставропигиальные монастыри.

Состав Синода со времени его учреждения неоднократно подвергался основательным переменам. Уже при Екатерине I (1725–1727) он был разделен на два апартамента (1726): духовный и экономический. Первый апартамент, в ведении которого были оставлены исключительно духовные дела, состоял из первоприсутствующего (после кончины митрополита Стефана в 1722 г. новый президент Синода уже не назначался) и 6 членов. Экономический апартамент ведал земельными владениями монастырей и епархиальных домов и состоял из чиновников. При Екатерине I Синод перестал называться «Правительствующим» и стал «Духовным Синодом». Впоследствии было восстановлено его первоначальное название. Что касается экономического апартамента Синода, то он под различными названиями – «камер-контора», «коллегия экономии» – не один раз передавался из ведения Синода в ведение Сената и обратно, пока наконец церковная власть окончательно не была устранена от управления церковными населенными землями в результате их секуляризации.

По штатам, утвержденным в 1818 г., в Синоде присутствовали семь лиц, один из которых именовался «первенствующим». В Синод входили со званием его членов – митрополиты Петербургский (обычно, но не всегда первенствующий), Киевский и Московский, зачастую и экзарх Грузии. Иногда членами Синода назначались другие архиереи, обычно в связи с их выдающимися заслугами, например, членом Синода был митрополит Иосиф (Семашко), инициатор воссоединения униатов на Полоцком Соборе

1839 г. Другие архиереи, которые вызывались в Синод (по его представлению) указами императора на неопределенный срок, именовались «присутствующими в Синоде». В 20 в. в Синод стали вызывать протопресвитеров.

В 1722 г. указом императора учреждается должность синодального обер-прокурора. Первым обер-прокурором был И. В. Болтин, занимавший эту должность с 1722 по 1725 г. Инструкция обер-прокурора была буквально списана с Инструкции генерал-прокурора при Сенате. Обер-прокурором, по мысли Петра I, должен был назначаться «из офицеров добрый человек...». Ему вменялось в обязанность быть «оком государя и стряпчим по делам государственным»³¹².

Для высшей церковной власти XIX в. характерно поэтапное расширение прав обер-прокурора: при князе А. Н. Голицыне, графе Н. А. Протасове и особенно К. П. Победоносцеве права эти были расширены настолько, что из чиновника, только контролирующего ведение синодальных дел со стороны юридической правильности и соблюдения интересов государства, как это было предусмотрено в петровской Инструкции, обер-прокурор стал полномочным министром, ответственным перед императором не только за соблюдение юридической формы в деятельности Синода, но и по существу. Эти новые полномочия обер-прокурора возникли из того, что при Александре I были отменены личные доклады царю первоприсутствующего члена Синода. Право представления регулярных личных докладов императору по церковным делам и присутствия на заседаниях Комитета министров и Государственного Совета приобрел обер-прокурор.

В круг обязанностей обер-прокурора входило: 1) наблюдение за исполнением государственных законов по Духовному ведомству и контроль за своевременным исполнением дел; 2) просмотр протоколов Святейшего Синода, прежде чем они будут приведены в исполнение; 3) представление докладов Синода императору и объявление Синоду высочайших повелений; 4) присутствие на заседании Государственного Совета и Комитета министров по делам Православной Церкви; 5) через обер-прокурора осуществлялись все сношения Синода с министрами и другими высшими светскими начальниками; 6) к нему на предварительные заключения поступали все рассматриваемые в Сенате дела, которые касались церковной недвижимости; 7) обер-прокурор являлся главным начальником для светских чиновников, состоявших на службе в Духовном ведомстве. Как государственный сановник, равный по своим правам министрам, обер-прокурор имел при себе заместителя –

товарища обер-прокурора и канцелярию, подобную департаментам при министерствах. Эта канцелярия была учреждена в 1839 г. Кроме канцелярии обер-прокурора, существовала еще канцелярия Святейшего Синода, но и она подчинялась обер-прокурору. В ней рассматривались и подготавливались дела, утверждаемые затем Синодом. Обер-прокурору были также подчинены секретари епархиальных духовных консисторий.

В 1839 г. по инициативе обер-прокурора графа Н. А. Протасова было учреждено подчиненное обер-прокурору хозяйственное управление, в ведении которого находилось все имущество и денежные средства Синода. В 1867 г. при Святейшем Синоде был открыт Учебный комитет. Его председатель и 9 членов назначались Синодом: председатель – непременно из духовных лиц, а члены – из духовных и светских. Причем светские члены утверждались Синодом по представлению обер-прокурора. Помимо постоянных членов, к участию в деятельности комитета председателем приглашались и другие лица (с ведома Синода или обер-прокурора) из проживавших в Петербурге ученых и педагогов. Учебный комитет осуществлял общее административное управление и научно-методическое руководство семинариями и духовными училищами.

В непосредственном ведении Синода находились также две синодальные конторы: Московская и Грузино-Имеретинская. Первая из них, под председательством Московского митрополита, а в его отсутствие – первого vicария епархии, состояла из архиереев, находившихся на покое в московских монастырях, архимандрита одного из московских ставропигиальных монастырей и протопресвитера Успенского собора. Эти кандидатуры утверждались по представлению Святейшего Синода высочайшими указами. Синодальная контора в Москве заведовала Успенским собором, московскими ставропигиальными монастырями, синодальным домом, церковью Двенадцати Апостолов, синодальной ризницей и библиотекой. Кроме того, она ведала приготовлением святого мира.

Грузино-Имеретинская синодальная контора, образованная в 1814 г., имела более широкие полномочия, являясь высшим органом управления Грузинского экзархата, учрежденного в 1811 г. Название ее Грузино-Имеретинской было связано с тем, что в ту пору Грузией (Картли) по преимуществу называли Центральную (собственно Картли, или Сакартвело) и Восточную Грузию (Кахетию), а Западную Грузию, историческим центром которой был Кутаиси, – Имеретией. В более широком употреблении этот топоним относился также к Гурии, Сванетии, Мингрелии, Джавахетии, Абхазии и Аджарии, причем древний церковный

центр Имеретин находился в Абхазии, в Пицунде, поэтому и предстоятели Имеретинской Церкви носили ранее титул Абхазских католикосов.

Грузино-Имеретинская синодальная контора первоначально состояла, помимо председателя экзарха Грузии с титулом митрополита Мцхетского, Тифлисского и Карталинского, из епископа Телавского и Грузино-Кавказского – такой титул стал с 1814 г. носить архиерей, ранее именовавшийся Алавердско-Кахетинским, а также двух архимандритов и двух протоиереев. Члены конторы назначались по представлению экзарха Святейшим Синодом. Впоследствии состав конторы менялся: в 1900 г. она состояла, помимо председателя экзарха, из пяти членов – одного архиерея, трех архимандритов и одного протоиерея, на заключительном этапе существования этого учреждения оно включало помимо председателя экзарха четырех членов: трех архимандритов и одного протоиерея.

При Грузино-Имеретинской синодальной конторе находилась канцелярия, управление которой возлагалось на прокурора, подчинявшегося не только экзарху, но и, как это имело место с епархиальными секретарями духовных консисторий, обер-прокурору Святейшего Синода.

Грузино-Имеретинская синодальная контора обязана была неукоснительно исполнять указы и распоряжения Святейшего Синода, а также представлять в Синод ежегодные отчеты о состоянии дел в Грузинском экзархате. В ведении Грузино-Имеретинской конторы в конце 19 в. состояла также Урмийская духовная миссия, которая впоследствии была переподчинена непосредственно Святейшему Синоду, под его прямым управлением состояли и другие миссии.

Каноническая ущербность синодальной системы осознавалась многими архиереями, клириками и мирянами. В царствование Александра II необходимость преобразования церковного строя начинает обсуждаться публично. Чрезвычайно характерна в этом отношении записка А. Н. Муравьева «О состоянии Православной Церкви в России» (1856), в которой он высказался за упразднение или, по меньшей мере, существенное сужение полномочий обер-прокуратуры и даже за восстановление патриаршества. В 1880-е годы в епархиальных городах России – Петербурге, Киеве, Казани – проходят совещания епархиальных архиереев отдельных регионов, на которых обсуждаются вопросы церковной жизни, особенно острые в этих местностях. В литературе такие епископские совещания получили название «соборы».

У церковного народа появляется надежда на созыв Всероссийского Поместного Собора. В умах людей, особенно болезненно переживавших

неканоничность синодального управления, зреет мысль о восстановлении патриаршества. Когда в ходе революции 1905–1907 гг. были изданы Манифесты, предоставлявшие широкие права иноверцам, инославным и старообрядцам, духовенство и церковная общественность встревожились тем, что Православная Церковь, находившаяся в течение 200 лет под жесткой опекой государственной власти, может оказаться в худшем положении, чем иноверцы и инославные религиозные объединения. Об этом тогда заговорили с амвонов и на страницах церковной печати. Созыв Поместного Собора почти всеми в Церкви осознан был как необходимое, безотлагательное дело.

Специально учрежденное Предсоборное присутствие подготовило материалы для предстоящего Поместного Собора и было распущено указом святого императора Николая II. Работу Присутствия продолжил Святейший Синод, который 25 апреля 1907 г. представил царю доклад о программе занятий предстоящего Поместного Собора. Царь наложил на доклад резолюцию, в которой велел отложить созыв Собора «ввиду переживаемого ныне тревожного времени». В 1912 г. материалы Присутствия пересматривались Предсоборным Совещанием, но до созыва Собора дело опять не дошло.

Лишь после отречения императора Николая II, который, согласно коронационному манифесту Павла I от 5 апреля 1797 г., имел статус главы Церкви, возникла острая необходимость в устройении нового порядка церковного управления. Временное правительство проводило политику, направленную на построение исключительно светского государства, на отделение Церкви от государства. Созыв Собора в сложившихся условиях нельзя было откладывать далее. В 1917 г. Предсоборный Совет, работавший под председательством архиепископа Финляндского Сергия, подготовил «Положение о Всероссийском Поместном Соборе».

30.3.Новый патриарший период

Поместный Собор Российской Православной Церкви, состоявшийся в 1917–1918 гг., явился событием эпохального значения. Упразднив канонически ущербную и окончательно изжившую себя синодальную систему церковного управления и восстановив патриаршество, он проложил рубеж между двумя периодами русской церковной истории. Поместный Собор хронологически совпал с революционными преобразованиями, с крушением Российской империи. Политическая структура старого государства рухнула, а Церковь Христова, руководимая благодатию Святого Духа, не только сохранила свой богозданный строй, но и на Соборе, ставшем актом ее самоопределения в новых исторических условиях, сумела выправить деформации, которые она претерпела в синодальный период, и тем самым обнаружила свою неотмирную природу.

Для участия в деяниях Собора были призваны Святейший Синод и Предсоборный Совет в полном составе, все епархиальные архиереи, а также по выборам от каждой епархии по два клирика и по три мирянина, протопресвитеры Успенского собора и военного духовенства, наместники четырех лавр, настоятели Соловецкого и Валаамского монастырей, Саровской и Оптиной пустынь, представители монашествующих, единоверцев, Духовных академий, воинов действующей армии, представители Академии наук, университетов, Государственного Совета и Государственной Думы. Выборы от епархий, согласно разработанным Предсоборным Советом «Правилам», были трехступенчатыми: 23 июля в приходах избирались выборщики, 30 июля эти выборщики на собраниях в благочиннических округах избирали членов епархиальных избирательных собраний, 8 августа епархиальные собрания избирали делегатов на Поместный Собор. Всего на Собор было избрано и назначено по должности 564 церковных деятеля: 80 архиереев, 129 пресвитеров, 10 диаконов и 26 псаломщиков из белого духовенства, 20 монахов (архимандритов, игуменов и иеромонахов) и 299 мирян.

Столь широкое представительство пресвитеров и мирян было связано с тем, что Собор явился исполнением двухвековых чаяний православного народа, его стремлений к возрождению соборности. Но устав Собора предусматривал и особую ответственность епископата за судьбу Церкви. Вопросы догматического и канонического характера после их рассмотрения Собором подлежали утверждению на Совецании епископов,

которым, по учению преподобного Иоанна Дамаскина, вверена Церковь. По мысли А. В. Карташева, Епископское совещание должно было препятствовать тому, чтобы слишком поспешные решения поставили под вопрос авторитет Собора³¹³.

Деяния Собора продолжались более года. Состоялось три сессии: первая заседала с 15 августа по 9 декабря, до Рождественских каникул, вторая – с 20 января 1918 г. по 7(20) апреля, третья – с 19 июня (2 июля) по 7(20) сентября. Своим почетным председателем Собор утвердил старейшего иерарха Русской Церкви митрополита Киевского священномученика Владимира. Председателем Собора избран был митрополит Московский Тихон (Белавин). Был составлен Соборный Совет. Собор образовал 22 отдела, которые предварительно готовили доклады и проекты Определений, выносившихся на пленарные заседания. Большую часть отделов возглавили архиереи. Важнейшими из них являлись отделы высшего церковного управления, епархиального управления, церковного суда, благоустройства прихода, правового положения Церкви в государстве.

Главной целью Собора было устройство церковной жизни на началах полнокровной соборности, причем в совершенно новых условиях, когда вслед за падением самодержавия распался прежний тесный союз Церкви и государства. Тематика соборных деяний носила поэтому по преимуществу церковностроительный канонический характер. 11 октября 1917 г. председатель отдела высшего церковного управления епископ Астраханский св. Митрофан выступил на пленарном заседании с докладом, в котором он предложил восстановить патриаршество. На пленарных заседаниях Собора вопрос о восстановлении патриаршества обсуждался с особой остротой. Главным аргументом сторонников сохранения синодальной системы было опасение, как бы учреждение патриаршества не ущемило соборного начала в жизни Церкви. В выступлениях сторонников восстановления патриаршества, помимо канонических принципов, самым весомым доводом была история Церкви.

28 октября 1917 г. прения были прекращены. 4 ноября Поместный Собор подавляющим большинством голосов вынес историческое постановление: «1. В Православной Российской Церкви высшая власть – законодательная, административная, судебная и контролирующая – принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян. 2. Восстанавливается патриаршество, и управление церковное возглавляется патриархом. 3. Патриарх является первым между равными ему

епископами. 4. Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору»³¹⁴.

Опираясь на исторические прецеденты, Соборный Совет предложил такую процедуру избрания патриарха: при первом голосовании каждый член Собора подаст записку с именем одного кандидата. Если ни один из кандидатов не получит абсолютного большинства, будет проводиться повторное голосование, в котором соборяне должны подать записки с именами трех кандидатов, и так до тех пор, пока три кандидата не получат большинства. Потом жребием из них будет избран патриарх. Патриархом мог быть избран не только епископ, но также и пресвитер из монахов, целибатных или вдовых священников. 5 ноября 1918 г. из трех кандидатов, получивших большинство голосов, патриархом избран был митрополит Московский святой Тихон.

С восстановлением патриаршества преобразование всей системы церковного управления не было завершено. Краткое Определение от 4 ноября 1917 г. впоследствии было дополнено целым рядом развернутых Определений об органах высшей церковной власти: «О правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России», «О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете», «О круге дел, подлежащих ведению органов высшего церковного управления», «О порядке избрания Святейшего Патриарха», «О местоблюстителе патриаршего престола».

Патриарх Собор наделил правами, соответствующими каноническим нормам, прежде всего 34-му апостольскому правилу и 9-му правилу Антиохийского Собора: нести попечение о благополучии Русской Церкви и представлять ее перед государственной властью, сноситься с автокефальными Церквями, обращаться к всероссийской пастве с учительными посланиями, заботиться о своевременном замещении архиерейских кафедр, давать епископам братские советы. Патриарх получил право визитации всех епархий Русской Церкви и право принимать жалобы на архиереев. Согласно Определению Собора, патриарх является епархиальным архиереем Патриаршей области, которую составляют Московская епархия и ставропигиальные монастыри. Управление Патриаршей областью под общим руководством первоиерарха возлагалось на архиепископа Коломенского и Можайского.

«Определением о порядке избрания Святейшего Патриарха» от 31 июля (13 августа) 1918 г. устанавливался порядок в основном аналогичный тому, на основании которого избран был патриарх на Соборе. Предусматривалось, однако, более широкое представительство на

избирательном соборе клириков и мирян Московской епархии, для которой патриарх является епархиальным архиереем.

В случае освобождения патриаршего престола предусматривалось незамедлительное избрание местоблюстителя из числа присутствующих членов Синода и Высшего Церковного Совета. Ввиду опасного для Церкви развития политических событий 24 января 1918 г. на закрытом заседании Собор предложил патриарху избрать несколько блюстителей патриаршего престола, которые будут преемствовать его полномочия в случае, если коллегиальный порядок избрания местоблюстителя окажется неосуществимым. Это постановление было исполнено патриархом Тихоном, послужив спасительным средством для сохранения канонического преемства первосвятительского служения.

Поместный Собор 1917–1918 гг. образовал два органа коллегиального управления Церковью в период между Соборами: Священный Синод и Высший Церковный Совет (ВЦС). Определение «О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете» было вынесено Собором 7 декабря 1917 г. Согласно этому Определению, «управление церковными делами принадлежит Всероссийскому Патриарху совместно со Священным Синодом и Высшим Церковным Советом»³¹⁵. На следующий день, 8 декабря, Собором было принято еще одно Определение: «О круге дел, подлежащих ведению органов Высшего церковного управления».

В соответствии с этим Определением к компетенции Священного Синода были отнесены дела иерархически-пастырского, вероучительного, канонического и литургического характера, а к ведению Высшего Церковного Совета – дела церковно-общественные: административные, хозяйственные, финансовые, школьно-просветительные. Важнейшие дела – по подготовке Соборов, открытию новых епархий, защите прав и интересов Церкви – подлежали решению на совместном присутствии Священного Синода и ВЦС.

На основании Определения «О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете» в состав Синода входили, помимо его председателя – патриарха, еще 12 членов: митрополит Киевский по должности, 6 архиереев по избрании Собором на три года и 5 епископов, призываемых по очереди сроком на один год. В состав Высшего Церковного Совета, возглавляемого, как и Священный Синод, Святейшим Патриархом, входило 15 членов, в том числе 3 архиерея из состава Священного Синода, которые делегировались самим Синодом, а также по избранию Поместным Собором на 3-летний межсоборный срок – один монах из монастырских иноков, 5 клириков из белого духовенства и 6 мирян. Из числа клириков

могли быть избраны пресвитеры, диаконы и псаломщики. В Высший Церковный Совет могли быть избраны и лица, не участвовавшие в Соборе, в случае их согласия.

Вместе с членами Священного Синода и ВЦС избирались также в равном числе заместители, которые должны были в межсоборный период заменять не имевших возможность участвовать в заседаниях или выбывших членов ВЦС в порядке очереди, определявшейся количеством голосов, поданных на Соборе при избрании заместителей членов ВЦС. При этом выбывшими признавались, помимо скончавшихся, также члены ВЦС, не посещавшие заседаний Высшего Церковного Совета без уважительной причины свыше месяца.

Дела в Священном Синоде и Высшем Церковном Совете решались общим согласием или большинством голосов, при этом в случае равенства голосов голос председателя давал перевес. Никто из присутствовавших, в соответствии с соборным Определением, не мог отказаться от голосования. В Определении Собора содержалось положение о том, что в тех случаях, когда патриарх признает, что принятое решение не принесет пользы и блага Церкви, он может заявить протест. Протест должен быть сделан на том же заседании и затем изложен в письменном виде в трехдневный срок. По истечении 7 дней со времени подачи протеста дело вновь должно было рассматриваться Священным Синодом или ВЦС. Если патриарх не найдет возможным согласиться и с новым решением дела, то оно приостанавливается и передается на рассмотрение ближайшего Поместного Собора либо патриарх действует по своему усмотрению. Но принятое им таким образом решение выносится на рассмотрение очередного или чрезвычайного Поместного Собора, от которого и зависит окончательное разрешение вопроса. При этом такое право было предоставлено исключительно патриарху, но не иным замещающим его по тем или иным обстоятельствам в качестве председательствующих на заседаниях Синода или ВЦС иерархам.

В 1918 г. Поместный Собор принял также Определение по проекту Положения о временном высшем управлении Православной Церковью на Украине, которым предусматривалась автономия Украинской Церкви в местных церковных делах.

Высшее церковное управление в период, последовавший за Собором, возглавлялось Святейшим Патриархом. Под его председательством заседали Священный Синод и Высший Церковный Совет (ВЦС), которые и принимали важнейшие решения. В годы Гражданской войны заседания Синода и ВЦС проводились регулярно, но далеко не в полном составе

ввиду обстоятельств, вызванных Гражданской войной и гонениями на Церковь. Большинство членов Синода и ВЦС выбыло: одни пали жертвами незаконных расправ, другие эмигрировали. В 1921 г. в связи с истечением межсоборного срока были утрачены полномочия членов ВЦС, избранных на три года, равно как и членов Священного Синода, значительное большинство которых выбыло уже ранее этого срока. Святитель Тихон, однако, и после этого созывал иногда заседания Священного Синода и ВЦС, затем только Синода, в том составе, который имелся фактически. В 1923 г., после своего освобождения из-под ареста, святитель Тихон образовал Временный Патриарший Синод с ограниченными, главным образом совещательными правами.

25 декабря 1924 г. (7 января 1925) святитель Тихон составил следующее распоряжение: «В случае нашей кончины наши патриаршие права и обязанности до законного выбора патриарха предоставляем временно Высокопреосвященнейшему митрополиту Кириллу. В случае невозможности по каким-либо обстоятельствам вступить ему в отправление означенных прав и обязанностей, таковые переходят к Высокопреосвященнейшему митрополиту Агафангелу. Если же и сему митрополиту не представится возможности осуществить это, то наши патриаршие права и обязанности переходят к Высокопреосвященнейшему Петру, митрополиту Крутицкому»³¹⁶.

На основании этого распоряжения сонм архипастырей в составе 60 иерархов, собравшихся на погребение патриарха Тихона, 30 марта (12 апреля) 1925 г. постановил, что «почивший патриарх при данных обстоятельствах не имел иного пути для сохранения в Российской Церкви преемства власти». Поскольку митрополитов Кирилла и Агафангела в Москве не оказалось, было признано, что митрополит Петр «не имеет права уклониться от возлагаемого на него послушания»³¹⁷.

Священномученик митрополит Петр (Полянский) возглавлял Русскую Церковь в качестве местоблюстителя до 6 декабря 1925 г. 23 ноября (6 декабря) своим распоряжением на случай невозможности для него исполнять обязанности местоблюстителя он поручил временное исполнение этих обязанностей митрополиту Сергию (Страгородскому), который и приступил к их отправлению 23 ноября (6 декабря) 1925 г. в должности заместителя местоблюстителя. С 13 декабря 1926 г. по 20 марта 1927 г. Русскую Церковь временно возглавлял митрополит Петроградский Иосиф (Петровых), а после него – архиепископ Угличский святой Серафим (Самойлович). Первый был назван в распоряжении митрополита Петра вслед за именами митрополитов Сергия и Михаила (Ермакова);

второго назначил митрополит Иосиф, когда и он лишен был возможности управлять церковными делами. 20 мая 1927 г. кормило высшей церковной власти вернулось к митрополиту Нижегородскому Сергию (с 1934 г. митрополит Московский и Коломенский).

27 декабря 1936 г., после получения ложной информации о кончине митрополита Петра (в действительности митрополит Петр был расстрелян позже, в 1937 г.), он принял должность патриаршего местоблюстителя.

В мае 1927 г. заместитель местоблюстителя митрополит Сергей учредил Временный Патриарший Синод. Но это было лишь совещательное учреждение. В акте митрополита Сергия об открытии Синода говорилось: «Во избежание всяких недоразумений считаю нужным оговорить, что проектируемый при мне Синод ни в какой степени не полномочен заменить единоличное возглавление Российской Церкви, но имеет значение лишь вспомогательного органа, лично при мне, как заместителе первого епископа нашей Церкви. Полномочия Синода проистекают из моих и вместе с ними падают»³¹⁸. В соответствии с этим разъяснением как сами участники Временного Синода, так и их число определялись не избранием, а волей заместителя местоблюстителя. Временный Синод просуществовал 8 лет и был закрыт 18 мая 1935 г. Указом митрополита Сергия.

8 сентября 1943 г. в Москве открылся Архиерейский Собор, в состав которого входили 3 митрополита, 11 архиепископов и 5 епископов. Собор избрал митрополита Сергия Патриархом Московским и всея Руси. Изменение титула патриарха (ранее было – Московский и всея России) связано с изменением официального названия Церкви: вместо Российской – Русская, а это изменение обусловлено было тем, что Россией в ту пору называлась только часть страны – РСФСР, а слово «Русь» обозначает также Украину и Белоруссию, иными словами, большую часть канонической территории нашей Поместной Церкви. На Архиерейском Соборе был также образован Священный Синод при патриархе.

Святейший Патриарх Сергей почил в 1943 г. После его кончины Русскую Церковь возглавил, согласно завещанию почившего Первосвятителя, в должности местоблюстителя митрополит Ленинградский Алексей (Симанский).

31 января 1945 г. в Москве открылся Поместный Собор, в котором участвовали все епархиальные архиереи вместе с представителями от клира и мирян своих епархий. Всего на Соборе было 204 участника. Право голоса на нем имели одни епископы. Но голосовали они не только от себя лично, но и от имени клириков и мирян своих епархий, что вполне

соответствует духу святых канонов. Поместный Собор избрал Патриархом Московским и всея Руси митрополита Ленинградского Алексия (Симанского).

На своем первом заседании Собор утвердил «Положение об управлении Русской Православной Церкви». В Положении повторена статья Определения от 4 ноября 1917 г. о том, что высшая власть в Церкви (законодательная, административная и судебная) принадлежит Поместному Собору, при этом опущено только слово «контролирующая». Не говорится также о том, что Собор созывается «в определенные сроки»³¹⁹, как это предусматривалось в Определении 1917 г. В Положении сказано: «Патриарх для решения назревших важных вопросов созывает с разрешения Правительства Собор преосвященных архиереев» и председательствует на Соборе, а о Соборе с участием клириков и мирян говорится, что он созывается только тогда, «когда требуется выслушать голос клириков и мирян и имеется внешняя возможность» к его созыву³²⁰. В Положении не предусмотрено было образование Высшего Церковного Совета.

Положение предоставляло патриарху право обращаться с пастырскими посланиями по церковным вопросам к полноте Русской Православной Церкви. Патриарх от лица Русской Православной Церкви ведет сношения по церковным делам с предстоятелями других Автокефальных Православных Церквей. Согласно положению, «патриарху принадлежит право награждать преосвященных архиереев установленными титулами и высшими церковными отличиями»³²¹. Положение 1945 г. дает патриаршему наместнику более широкие права, чем Определение Собора 1917–1918 гг. Он носит другой титул – не Коломенский и Можайский, как ранее, а митрополит Крутицкий и Коломенский – и является одним из постоянных членов Синода.

В Положении ничего не сказано о многих других правах патриарха (о праве надзора за всеми учреждениями высшего церковного управления, о праве визитации епархий, о праве принимать жалобы на архиереев, о праве освящения мира). Умалчивает Положение и о подсудности патриарха. А это значит, что как права патриарха, так и его подсудность, не упомянутые в Положении, после Собора 1945 г. устанавливались на основании канонов, а также в соответствии с Определениями Поместного Собора 1917–1918 гг., которые сохраняли силу в части, не отмененной или не измененной позднейшими законодательными актами и не утратившей значения в связи с новыми обстоятельствами, например, с исчезновением самих институтов, о которых говорится в этих Определениях.

Об избрании патриарха в Положении сказано так: «Вопрос о созыве Собора (для избрания патриарха) ставит Священный Синод под председательством местоблюстителя и определяет время созыва не позднее 6 месяцев по освобождении патриаршего престола»³²². Местоблюститель председательствует на Соборе. В Положении не говорится о составе Собора, созываемого для избрания патриарха. Но на самом Соборе 1945 г., принявшем Положение, и на Соборе 1971 г. в избрании участвовали лишь епископы, которые, однако, голосовали не только от своего имени, но и от имени клира и мирян своих епархий, представители которых присутствовали на этих Соборах.

Местоблюститель, по Положению, не избирается: в эту должность должен вступить старейший по хиротонии постоянный член Священного Синода. Как и патриарх, местоблюститель управляет Русской Церковью совместно с Синодом. Положение не предоставляет местоблюстителю права награждать архиереев титулами и высшими церковными отличиями.

Священный Синод, согласно Положению, состоял из председателя – патриарха, постоянных членов – митрополитов Киевского, Минского и Крутицкого (Архиерейский Собор 1961 г. расширил состав Священного Синода, включив в него в качестве постоянных членов управляющего делами Московской Патриархии и председателя Отдела внешних церковных сношений). Три временных члена Синода вызывались поочередно на полугодовую сессию, согласно списку архиереев – по старшинству хиротонии (для этого все епархии разделены на три группы). Вызов архиерея в Синод не был обусловлен двухлетним пребыванием его на кафедре. Синодальный год разделялся на две сессии: с марта по август и с сентября по февраль.

В год тысячелетнего юбилея Крещения Руси, с 6 по 9 июля 1988 г., в Троице-Сергиевой лавре состоялся Поместный Собор, который принял «Устав об управлении Русской Православной Церкви». Высшими органами церковной власти, в соответствии с этим Уставом, являются Поместный Собор, Архиерейский Собор и Священный Синод во главе с патриархом. Устав ввел периодичность в созыв Поместных Соборов, которые должны были впредь созываться патриархом (или в его отсутствие местоблюстителем) и Священным Синодом по мере необходимости, но не реже одного раза в пять лет. В его состав в соответствии с Уставом входят архиереи, клирики, монашествующие и миряне. В соответствии с Уставом Собора 1917–1918 гг. викарные архиереи по своему статусу не являлись его членами. Процедура избрания на Собор представителей от клира и мирян и их квота устанавливались,

согласно Уставу 1988 г., Священным Синодом.

На основании Устава 1988 г. Поместному Собору предоставлялась высшая власть в Церкви, и в частности право: истолковывать учение Церкви, сохраняя вероучительное и каноническое единство с другими Православными Церквями, решать канонические, богослужебные, пастырские вопросы; утверждать, изменять, отменять и разъяснять свои постановления, канонизовать святых, избирать Святейшего Патриарха, утверждать постановления Архиерейского Собора – тем самым Архиерейский Собор ставился в подчиненное положение по отношению к Поместному Собору. Поместный Собор, в соответствии с Уставом 1988 г., являлся последней инстанцией, которой подсуден патриарх, а также по всем делам, предварительно рассмотренным Архиерейским Собором и переданным ему. Все архиереи, члены Собора, в соответствии с Уставом 1988 г., составляют Архиерейское Собрание, которое созывается председателем Собора, Советом Собора или по предложению 1/3 архиереев. В его задачу входит обсуждение тех постановлений, которые особенно важны и вызывают сомнения с догматической и канонической точек зрения. Если решение Собора отвергается 2/3 присутствующих архиереев, оно повторно выносится на соборное рассмотрение. После повторного отвержения 2/3 архиереев оно теряет силу.

На период между Поместными Соборами полноту высшей церковной власти Устав предоставил Архиерейскому Собору, в который входят епархиальные архиереи и епископы, возглавляющие синодальные учреждения и духовные школы. В Уставе определена периодичность созывов Архиерейского Собора: не реже одного раза в два года. Соборы должны были также созываться по мере необходимости. Устав включил в обязанности Архиерейского Собора, в частности: хранение чистоты православного вероучения и норм христианской нравственности, решение принципиально важных богословских, канонических, богослужебных и пастырских вопросов; канонизацию святых, создание и упразднение епархий, синодальных учреждений, а также духовных школ общецерковного значения. Архиерейский Собор, согласно Уставу, являлся судом второй инстанции по спорам между архиереями, по делам, связанным с каноническими проступками архиереев, а также по всем делам, переданным ему Священным Синодом для принятия окончательного решения. Как и постановления Поместного Собора, решения Архиерейского Собора вступают в силу сразу после их принятия, но право окончательного их утверждения принадлежит Поместному Собору.

Круг обязанностей Святейшего Патриарха Устав 1988 г. определял в соответствии с канонами. Возглавляя Русскую Церковь, патриарх является также епархиальным архиереем Московской епархии. По его указанию Московской епархией управляет на правах епархиального архиерея патриарший наместник, носящий титул митрополита Крутицкого и Коломенского.

Сан патриарха, в соответствии с Уставом 1988 г., пожизненный. На случай освобождения патриаршего престола Устав предусматривал следующий порядок действий: Священный Синод под председательством митрополита Киевского избирает из числа своих постоянных членов местоблюстителя патриаршего престола. Кандидат в патриархи должен был быть, согласно Уставу 1988 г., архиереем Русской Православной Церкви, иметь богословское образование, достаточный опыт в области церковного управления, быть не моложе 40 лет. В Уставе, принятом в 1988 г., содержалось также положение о том, что кандидат в патриархи должен был являться гражданином СССР.

В межсоборный период высшую законодательную, исполнительную и судебную власть, в соответствии с Уставом 1988 г., осуществляет Священный Синод во главе с патриархом. Он состоял из председателя – патриарха или местоблюстителя, а также 5 постоянных и 5 временных членов – епархиальных архиереев. Постоянными членами Синода являлись митрополиты Киевский и Галицкий, Патриарший Экзарх всея Украины; Ленинградский и Новгородский, Крутицкий и Коломенский; и по должности – управляющий делами Московской Патриархии и председатель Отдела внешних церковных сношений. При этом временные члены вызывались для присутствия в Синоде на одну сессию по старшинству хиротонии, но не ранее двухлетнего срока пребывания на кафедре, которую они занимают на время вызова в Синод. Синодальный год, как и прежде, делился на две сессии: летнюю (с марта до августа) и зимнюю (с сентября по февраль).

Помимо административных и законодательных прав, Устав предоставил Синоду полномочия суда первой инстанции по делам архиереев, суда первой и последней инстанции по делам сотрудников синодальных учреждений, а также суда второй инстанции по делам остальных клириков и мирян.

Синодальные учреждения, согласно Уставу, создаются и упраздняются Поместными и Архиерейскими Соборами или Священным Синодом и подотчетны им. Во главе синодальных учреждений, по Уставу 1988 г., должны были стоять лица в архиерейском сане, назначаемые

Синодом. Устав 1988 г. предусматривал существование следующих синодальных учреждений: Управления делами Московской Патриархии с канцеляриями патриарха и Синода, синодальной библиотекой и архивом; Отдела внешних церковных сношений, Издательского отдела, Хозяйственного управления, Учебного комитета; Пенсионного комитета.

В связи с тем, что по постановлению Архиерейского Собора 1989 г. был образован Белорусский Экзархат Московского Патриархата, состав членов Священного Синода был расширен, для чего Архиерейским Собором января 1990 г. были внесены соответствующие изменения в «Устав об управлении Русской Православной Церкви». Постоянными членами Синода стал митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Белоруссии. Соответственно до 6 лиц было увеличено и число временных членов Священного Синода.

3 мая 1990 г. скончался Святейший Патриарх Пимен. 7–8 июня состоялся Поместный Собор, главным результатом которого явилось избрание нового Предстоятеля Русской Православной Церкви. Архиерейский Собор, созванный накануне Поместного Собора, избрал трех кандидатов на патриарший престол. Из их числа в результате двух туров голосования тайной подачей голосов Святейшим Патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит Ленинградский Алексей (Ридигер).

В 1990-е годы произошла реорганизация системы синодальных учреждений. На основании Определения Священного Синода от 29–31 января 1991 г. были образованы Отдел по религиозному образованию и катехизации и Отдел по благотворительности и социальному служению. Впоследствии были учреждены также Миссионерский отдел и Отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями. Издательский отдел неоднократно подвергался в 1990-е годы реорганизации и соответственно переименованиям и приобрел наконец название «Издательский совет». Пенсионный комитет был упразднен в связи с тем, что государство взяло на себя пенсионное обеспечение духовенства, чего оно ранее было лишено. Хозяйственное управление было также упразднено. Частично его функции перешли к Комиссии по экономическим и гуманитарным вопросам.

В августе 2000 г. состоялся Архиерейский Собор, на котором был принят новый Устав Русской Православной Церкви.

5 декабря 2008 г. отошел ко Господу Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексей П. На состоявшемся в тот же день заседании Священного Синода тайным голосованием был избран

патриаршим местоблюстителем митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл.

25 января 2009 г. состоялся Архиерейский Собор, тайным голосованием избравший кандидатами в патриархи трех архиереев, получивших наибольшее количество голосов: митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла (97 голосов), митрополита Калужского и Боровского Климента (32 голоса), митрополита Минского и Слуцкого Филарета (16 голосов).

27–28 января заседал Поместный Собор. Перед голосованием митрополит Минский Филарет снял свою кандидатуру. 27 января тайным голосованием Патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит Кирилл, получивший большинство голосов – 508 из 702-х.

1 февраля в храме Христа Спасителя состоялась интронизация новоизбранного Святейшего Патриарха.

31. Высшее управление в русской православной церкви по ныне действующему уставу 2000 г.

31.1. Поместный Собор

В Уставе Русской Православной Церкви, принятом Архиерейским Собором 2000 г., 2-я глава посвящена Поместному Собору.

Устав признает за Поместным Собором высшую власть в области вероучения и канонического устройства Русской Церкви. При этом, в отличие от положения прежнего Устава, сроки созыва Поместного Собора не регламентируются самим Уставом – принимать соответствующее решение предоставляется Архиерейскому Собору. В исключительных случаях Поместный Собор может быть созван Патриархом Московским и всея Руси или местоблюстителем и Священным Синодом. Как это было и прежде, Поместный Собор состоит из архиереев, представителей клира, монашествующих и мирян, избираемых в количестве и порядке, определяемых Архиерейским Собором. Ответственность за подготовку Поместного Собора Устав возлагает на Архиерейский Собор, который вносит на утверждение Поместного Собора программу, повестку дня, регламент заседаний и структуру Собора, а также принимает иные решения, относящиеся к проведению Поместного Собора. В случае, если Поместный Собор созывается патриархом или местоблюстителем и Священным Синодом, предложения о программе, повестке дня, регламенте заседаний и структуре Поместного Собора утверждаются Архиерейским Собором, заседание которого в обязательном порядке должно предшествовать Поместному Собору. Членами Собора являются епархиальные и викарные архиереи Русской Церкви по своему положению. Процедура избрания на Собор представителей от клира, монашествующих и мирян и их квота устанавливаются Архиерейским Собором, а в исключительных случаях Священным Синодом с последующим утверждением Архиерейским Собором.

Поместному Собору Устав предоставил власть истолковывать учение Православной Церкви на основе Священного Писания и Священного Предания при сохранении вероучительного и канонического единства с Поместными Православными Церквами; решать канонические, богослужебные, пастырские вопросы, обеспечивая единство Русской Православной Церкви, хранить чистоту православной веры, христианской нравственности и благочестия; утверждать, изменять, отменять и разъяснять свои постановления, касающиеся церковной жизни, утверждать постановления Архиерейского Собора, относящиеся к вероучению и каноническому устройству.

Поместный Собор также канонизирует святых; избирает Патриарха Московского и всея Руси и устанавливает процедуру такого избрания; определяет и корректирует принципы отношений между Церковью и государством; выражает в необходимых случаях озабоченность проблемами современности.

Председателем Собора является Патриарх Московский и всея Руси, а в отсутствие патриарха – местоблюститель патриаршего престола. Кворум Собора составляет 2/3 его членов, включая 2/3 архиереев от общего числа иерархов – членов Собора.

Поместный Собор утверждает повестку дня, программу, регламент проведения заседаний и свою структуру, а также избирает простым большинством присутствующих членов Собора президиум, секретариат и формирует рабочие органы. Президиум Собора состоит из председателя (патриарха или местоблюстителя) и двенадцати членов в архиерейском сане. Предыдущий Устав предусматривал меньшее число членов президиума – восемь. Президиум руководит заседаниями Собора. Секретариат Собора состоит из секретаря в архиерейском сане и двух помощников – клирика и мирянина. Секретариат несет ответственность за обеспечение членов Собора рабочими материалами и за ведение протоколов заседаний. При этом протоколы подписываются председателем, членами президиума и секретарем. Собор избирает председателей (в архиерейском сане), членов и секретарей учрежденных им рабочих органов простым большинством голосов. Президиум, секретарь и председатели рабочих органов составляют Соборный Совет. Соборный Совет является руководящим органом Собора. В его компетенцию входит рассмотрение возникающих вопросов по повестке дня и внесение предложений о порядке их изучения Собором; координация всей деятельности Собора; рассмотрение процедурных и протокольных вопросов; административно-техническое обеспечение нормальной деятельности Собора.

«Все архиереи – члены Собора составляют Архиерейское Совещание. Совещание созывается председателем Собора по его инициативе, по решению Совета Собора или по предложению не менее 1/3 архиереев. В задачу Совещания входит обсуждение тех постановлений Собора, которые имеют особую важность и которые вызывают сомнения с точки зрения соответствия Священному Писанию, Священному Преданию, догматам и канонам, а также поддержания церковного мира и единства. Если какое-либо решение Собора или его часть отвергаются большинством присутствующих архиереев, то оно выносится на повторное соборное

рассмотрение. Если же и после этого большинство присутствующих на Соборе иерархов его отвергнут, то оно теряет силу соборного определения» (2, 13).

Подобное положение в Уставе 1988 г. отличалось тем, что давало аналогичную власть Архиерейскому Совецанию лишь в случае голосования в нем за отмену принятого полным составом Собора решения квалифицированным большинством в две трети голосов, а не простым большинством. В результате этой новации епископат приобрел контроль за ходом дел, рассматриваемых Поместным Собором.

Открытие Собора в соответствии с Уставом и его ежедневные заседания предваряются совершением Божественной литургии или другого уставного богослужения. Заседания Собора возглавляются председателем или, по его предложению, одним из членов президиума Собора. «В открытых заседаниях Собора помимо его членов могут принимать участие приглашенные богословы, специалисты, наблюдатели и гости. Степень их участия определяется регламентом, но в любом случае они не имеют права участвовать в голосовании. Предложение о проведении закрытого заседания вправе вносить члены Собора» (2, 16). При этом избрание Патриарха Московского и всея Руси проводится в закрытом заседании.

Решения на Соборе принимаются большинством голосов, за исключением особых случаев, оговоренных регламентом. Если имеет место равенство голосов при открытом голосовании, перевес дает голос председателя. При равенстве голосов в случае тайного голосования проводится повторное голосование. Все официальные документы Собора подписываются патриархом или местоблюстителем, а также членами президиума и секретарем. «Постановления Собора входят в силу сразу после их принятия» (2, 19).

31.2.Архиерейский Собор

Архиерейский Собор, которому посвящена 3-я глава Устава, является высшим органом иерархического управления Русской Православной Церковью и состоит из епархиальных архиереев, а также викарных епископов, возглавляющих синодальные учреждения и Духовные академии или имеющих каноническую юрисдикцию над подведомственными им приходами. Новация в сравнении с положением Устава 1988 г. заключается в том, что прежде ректоры всех духовных школ, а не только академий в епископском сане являлись членами Архиерейского Собора. Викарные епископы, «имеющие каноническую юрисдикцию над подведомственными им приходами» (3, 1), – это те архиереи, которые, будучи по титулу викариями Московского Патриарха, управляют приходами Русской Церкви на канонической территории Американской Православной Церкви, где, естественно, не могут существовать епархии Русской Церкви, каковыми в настоящее время являются епископы Зарайский, управляющий приходами Московского Патриархата в Соединенных Штатах, и архиепископ Каширский, управляющий приходами в Канаде. Ранее таковые викарные епископы не были членами Архиерейского Собора. Все остальные викарные епископы могут участвовать в заседаниях Архиерейского Собора без права решающего голоса.

Архиерейский Собор созывается Патриархом Московским и всея Руси или местоблюстителем и Священным Синодом не реже одного раза в четыре года, а также в преддверии Поместного Собора, и в исключительных случаях. Прежний Устав предусматривал двухлетнюю периодичность в созыве Архиерейских Соборов. По предложению патриарха и Священного Синода или 1/3 членов Собора – епархиальных архиереев может быть созван внеочередной Архиерейский Собор, который в таком случае собирается не позднее чем через шесть месяцев после соответствующего синодального решения или обращения группы архиереев к Патриарху Московскому и всея Руси и Священному Синоду. Ответственность за подготовку Архиерейского Собора несет Священный Синод.

На Архиерейский Собор Устав возложил следующие обязанности: хранение чистоты православного вероучения и норм христианской нравственности; принятие Устава Русской Православной Церкви и внесение в него изменений и дополнений; хранение догматического и

канонического единства Русской Православной Церкви; решение принципиально важных богословских, канонических, богослужебных и пастырских вопросов, канонизацию святых и утверждение богослужебных чинопоследований; компетентное истолкование святых канонов и иных церковных законоположений; выражение пастырской озабоченности проблемами современности; определение характера отношений с государственными органами; поддержание отношений с Поместными Православными Церквями; создание, реорганизацию и ликвидацию самоуправляемых Церквей, Экзархатов и епархий, а также определение их границ и наименований; создание, реорганизацию и ликвидацию синодальных учреждений; утверждение порядка владения, пользования и распоряжения имуществом Русской Православной Церкви.

Согласно Уставу, в преддверии Поместного Собора Архиерейский Собор вносит предложения по повестке дня, программе, регламенту заседаний и структуре Собора, а также по процедуре избрания Патриарха Московского и всея Руси, если таковое избрание предполагается. На Архиерейский Собор возлагается наблюдение за претворением в жизнь решений Поместного Собора; оценка деятельности Священного Синода и синодальных учреждений; утверждение, отмена и внесение изменений в законодательные деяния Священного Синода; создание и упразднение органов церковного управления; установление процедуры для всех церковных судов; рассмотрение финансовых отчетов, представляемых Священным Синодом, и одобрение принципов планирования предстоящих общецерковных доходов и расходов; утверждение новых общецерковных наград.

В соответствии с Уставом Архиерейский Собор является церковным судом высшей инстанции. Предыдущий Устав провозглашал таковым Поместный Собор. Архиерейский Собор «правомочен рассматривать и принимать решения: в первой и последней инстанции по догматическим и каноническим отступлениям в деятельности Патриарха Московского и всея Руси; в последней инстанции: а) по разногласиям между двумя и более архиереями; б) по каноническим проступкам и вероучительным отступлениям архиереев; в) по всем делам, переданным ему общецерковным судом для окончательного решения» (3, 5).

Председателем Архиерейского Собора является патриарх или местоблюститель. Президиум Архиерейского Собора не избирается, его составляет Священный Синод. Президиум несет ответственность за руководство Собором, он предлагает повестку дня, программу и регламент Собора, вносит предложения о порядке изучения Собором возникающих

проблем, рассматривает процедурные и протокольные вопросы. Секретарь Архиерейского Собора избирается из числа членов Синода. Секретарь несет ответственность за обеспечение Собора необходимыми рабочими материалами и за ведение протоколов. Протоколы подписываются председателем Собора и членами Синода.

Открытие Архиерейского Собора, как и Поместного, и его ежедневные заседания, согласно Уставу, предваряются совершением Божественной литургии или другого соответствующего уставного богослужения.

Заседания Собора возглавляет председатель или по его предложению один из членов Священного Синода. На отдельные заседания Собора могут приглашаться без права решающего голоса богословы, специалисты, наблюдатели и гости. Степень их участия в работе Собора определяется регламентом. Решения на Соборе принимаются простым большинством голосов открытым или тайным голосованием, за исключением случаев, специально оговоренных регламентом. Как и на Поместном Соборе, когда при открытом голосовании голоса разделяются поровну, решающим является голос председателя, а в случае равенства голосов при тайном голосовании проводится повторное голосование. «Никто из архиереев – членов Архиерейского Собора не может отказаться от участия в его заседаниях, кроме случаев болезни или иной важной причины, которая признается Собором уважительной» (3, 13). Кворум Собора составляют 2/3 иерархов – его членов. Постановления Архиерейского Собора входят в силу сразу после их принятия.

31.3.Соотношение полномочий Поместного и Архиерейского Соборов

Главная новация положений Устава 2000 г. относительно Поместных и Архиерейских Соборов заключается в таком перераспределении их полномочий, когда Архиерейский Собор, оставаясь низшей инстанцией, чем Поместный Собор, перестает быть во всем подчиненным ему органом, как это было ранее. Он становится высшей судебной властью Русской Церкви, он один и окончательно принимает Устав и вносит в него изменения, только он полномочен принимать окончательно решения по делам церковного управления, за исключением избрания Святейшего Патриарха, и, наконец, только те решения Архиерейского Собора подлежат утверждению со стороны Поместного Собора, которые носят вероучительный или канонический характер. Таким образом, в новом Уставе была решена вполне актуальная проблема, связанная с необходимостью канонически правомерного уточнения компетенции Архиерейских и Поместных Соборов. В предыдущем Уставе Архиерейский Собор был поставлен в подчиненное положение по отношению к Поместному Собору, несмотря на то, что канонически Архиерейскому Собору принадлежит ничем не умаленная полнота власти в Поместной Церкви.

Для такого перераспределения функций Поместного и Архиерейского Соборов были бесспорные канонические основания. Ведь каноны, по существу дела, под соборами подразумевают соборы епископов области, то есть Поместной Церкви. Так, 19-е правило 4 Вселенского Собора гласит: «Посему определил Святый Собор, согласно правилам святых отец, чтобы в каждой области епископы дважды в год собирались во едино, где назначит епископ митрополии, и исправляли все, что откроется». Как уже сказано ранее, 8-е правило Трулльского Собора изменило периодичность в созыве Соборов, но нисколько не коснулось их состава: «Но как по причине набегов варваров, и по иным случайным препятствиям, предстоятели церквей не имеют возможности составлять соборы дважды в году, то разсуждено: для могущих, как вероятно, возникати церковных дел, в каждой области, всемерно быти собору вышереченных епископов единожды в лето». Тот же исключительно архиерейский состав Собора предусмотрен в 6-м правиле 7 Вселенского Собора и 14-м правиле Карфагенского Собора.

В 27-м правиле Карфагенского Собора речь идет о том, чтобы на

Соборах Африканской Церкви епископат, которой был особенно многочисленным – насчитывая многие сотни архиереев, каждая митрополия была представлена не всеми епископами, но особыми представителями, при этом, конечно, непременно в епископском сане: «Подтвердите подобает на сем святом Соборе, чтобы по правилам Никейского Собора ради церковных дел, которые не редко отлагаются со вредом для народа, každогодно был созываем Собор, на который бы все, занимающие первья в областях кафедры, присылали от своих соборов двух или сколько изберут епископов в местоблюстители, дабы составившееся таким образом собрание могло иметь совершенное полномочие». Об исключительно епископском составе соборов говорят также 14, 87, 141, 142-е правила Карфагенского Собора. 40-е правило Лаодикийского Собора гласит: «Епископам, на собор призываемым, не подобает небрежи, но ити и вразумляти, или вразумлятися ко благоустроению церкви и прочаго. Аще же пренебрежет таковой, то сам себе обвинит: разве аще по болезни останется». Одним словом, всюду, где в канонах идет речь о Соборе, подразумевается Собор Архиерейский. Каноны не предусматривают Соборов, в которых бы участвовали пресвитеры, дьяконы и миряне.

Вопрос о составе Собора обсуждался у нас в церковной печати в начале 20 в., когда в 1905 г. подготовка к созыву Собора стала главной церковной темой. Тогда по этому вопросу обнаружили разногласия. В ходе полемики с глубоким разбором вопроса о составе Поместного Собора выступил архиепископ Финляндский Сергей (будущий патриарх), который писал, что «Книга правил» не содержит никаких узаконений для участия клириков и мирян в областных соборах³²³, хотя и ради церковного мира он считал допустимым призвать для участия в предстоящем Соборе клириков и мирян: «Но, – отмечал он при этом, – нужно поставить это участие так, чтобы оно не разрушало... основного принципа канонического строя»³²⁴.

Реальная конструкция Поместного Собора 1917–1918 гг. в целом соответствовала проекту, обозначенному в брошюре архиепископа Сергея. На Собор были призваны и епископы, и клирики, и миряне, но принятие решений на нем было поставлено под контроль Епископского совещания.

Поскольку правомочность решений Поместного Собора обусловлена санкцией на них со стороны участвующего в Соборе епископата Поместной Церкви, в новом Уставе Архиерейское Совещание может отменить решение, принятое полным составом Поместного Собора не голосами 2/3 присутствующих архиереев, как это было предусмотрено предыдущим Уставом, а простым большинством. Прежнее положение не

давало епископату полноты контроля за ходом соборных деяний. Ведь отменить решение, принятое Собором в полном составе, в соответствии с ним, не могли 2/3 епископов минус один голос, даже если принятое решение на заседании Поместного Собора прошло простым большинством хотя бы и в один голос. Благодаря внесенному исправлению епископат вернул себе канонически обоснованный контроль за исходом деяний Поместного Собора.

Здесь уместна будет и такая историческая справка. Хотя Поместный Собор 1917–1918 гг. известен самым широким участием клириков и мирян в обсуждении всех вопросов Собора, ход соборных деяний поставлен был на нем под эффективный архиерейский контроль. Соборный устав предусматривал, что вопросы догматического и канонического характера и все важные решения, после их рассмотрения полным составом Собора, в любом случае подлежали утверждению на Совещании епископов. При этом Совещание епископов не возвращало документ на повторное рассмотрение полным составом Поместного Собора, но вносило в него какие считало необходимыми поправки и принимало определения в окончательном виде. По существу дела, законодательные полномочия Совещания епископов при Соборе 1917–1918 гг. были выше, чем полномочия полного состава Собора, и принцип полноты ответственности епископата за Церковь сохранялся в полную меру, притом, что количественно на Соборе архиереи составляли менее 1/5 его участников.

31.4. Патриарх Московский и всея Руси

Предстоятель Русской Православной Церкви, согласно Уставу, носит титул Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Патриарх имеет первенство чести среди епископата Русской Православной Церкви и подотчетен Поместному и Архиерейскому Соборам. Имя Патриарха Московского и всея Руси возносится за богослужениями во всех храмах Русской Православной Церкви. В Уставе указана и формула такого возношения: «О Великом Господине и Отце нашем (имя), Святейшем Патриархе Московском и всея Руси» (4, 1).

«Патриарх Московский и всея Руси имеет попечение о внутреннем и внешнем благосостоянии Русской Православной Церкви и управляет ею совместно со Священным Синодом, являясь его председателем» (4, 4). Отношения между Святейшим Патриархом и Священным Синодом, согласно уставной формулировке, «определяются 34-м правилом святых апостолов и 9-м правилом Антиохийского Собора» (4, 5). Патриарх вместе с Синодом созывает Архиерейские Соборы, в исключительных случаях – Поместные Соборы и председательствует на них. В данном положении есть изменение в формулировке в сравнении с предыдущим Уставом, в котором говорилось, что патриарх созывает Соборы «по своей должности» без указания на участие в таком созыве Синода. Патриарх созывает заседания Священного Синода.

В единоличные обязанности Святейшего Патриарха Устав включил следующее: патриарх несет ответственность за исполнение постановлений Соборов и Священного Синода; представляет Соборам отчеты о состоянии Русской Церкви за межсоборный период; поддерживает единство иерархии Русской Православной Церкви; осуществляет начальственное наблюдение за всеми синодальными учреждениями; обращается с пастырскими посланиями ко всей полноте Русской Православной Церкви; подписывает общецерковные документы после их одобрения Синодом; осуществляет исполнительнораспорядительные полномочия по управлению Московской Патриархией; сносится с предстоятелями Православных Церквей во исполнение постановлений Соборов или Синода, а также и от своего имени; представляет Русскую Православную Церковь в отношениях с высшими органами государственной власти и управления; «имеет долг ходатайства и «печалования» перед органами государственной власти как на канонической территории, так и за ее пределами» (4, 7) (новация по отношению к предыдущему Уставу,

заимствованная из соответствующего Определения Поместного Собора 1917–1918 гг. – В. Ц.), «утверждает уставы Самоуправляемых Церквей, Экзархатов и епархий; принимает апелляции от епархиальных архиереев Самоуправляемых Церквей» (4, 7) – нововведения, связанные с тем, что предыдущий Устав не предусматривал такого института, как Самоуправляемые Церкви; патриарх также издает указы об избрании и назначении епархиальных архиереев, руководителей синодальных учреждений, викарных архиереев, ректоров духовных школ и иных должностных лиц, назначаемых Синодом.

Он имеет попечение о своевременном замещении архиерейских кафедр; «поручает архиереям временное управление епархиями в случае длительной болезни, кончины или нахождения под церковным судом епархиальных архиереев» (4, 7); наблюдает за выполнением архиереями их архипастырского долга по окормлению епархий; имеет право посещения в необходимых случаях всех епархий Русской Православной Церкви; преподает архиереям братские советы как относительно их личной жизни, так и относительно исполнения ими архипастырского долга; в случае невнимания к его советам предлагает Священному Синоду вынести надлежащее постановление; «принимает к рассмотрению дела, связанные с недоразумениями между архиереями, добровольно обращающимися к его посредничеству без формального судопроизводства; решения патриарха в таких случаях для обеих сторон обязательны» (4, 7). Святейший Патриарх принимает жалобы на архиереев и дает им ход; разрешает архиереям отпуск на срок более 14 дней; награждает архиереев установленными титулами и высшими церковными отличиями; награждает клириков и мирян церковными наградами; утверждает присуждение ученых степеней и званий; имеет попечение о своевременном изготовлении и освящении святого мира для общецерковных потребностей.

Патриарх Московский и всея Руси является, в соответствии с Уставом, епархиальным архиереем Московской епархии, состоящей из города Москвы и Московской области. Патриарху в управлении Московской епархией помогает патриарший наместник на правах епархиального архиерея, с титулом митрополита Крутицкого и Коломенского. «Территориальные границы управления, осуществляемого патриаршим наместником на правах епархиального архиерея, определяются Патриархом Московским и всея Руси» (4, 9). При этом административное разделение епархии на две части: город Москву и область, существующее на практике, – сам Устав 2000 г., как и предыдущий, не проводит.

«Патриарх Московский и всея Руси является священноархимандритом Свято-Троицкой Сергиевой лавры, ряда других монастырей, имеющих особое историческое значение, и управляет всеми церковными ставропигиями. Образование ставропигиальных монастырей и подворий в Московской епархии осуществляется по Указам Патриарха Московского и всея Руси. Образование ставропигий в пределах иных епархий осуществляется с согласия епархиального архиерея по решению Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода» (4, 10).

Сан патриарха пожизненный. «Церковное имущество, которым обладает Патриарх Московский и всея Руси в силу своего положения и должности, является собственностью Русской Православной Церкви. Личное имущество Патриарха Московского и всея Руси наследуется в соответствии с законом» (4, 14). Право суда над патриархом, как и решение вопроса о его уходе на покой Устав вручает не Поместному, как это было ранее, а Архиерейскому Собору.

На случай кончины патриарха, его ухода на покой, нахождения под церковным судом или иной причины, делающей невозможным исполнение им патриаршей должности, Устав предусматривает институт местоблюстительства. При этом порядок избрания местоблюстителя таков: Синод под председательством своего старейшего по хиротонии постоянного члена немедленно избирает местоблюстителя патриаршего престола из числа своих постоянных членов. Процедуру избрания при этом устанавливает сам Синод. В период межпатриаршества Русской Православной Церковью управляет Синод под председательством местоблюстителя; имя местоблюстителя возносится за богослужениями во всех храмах Русской Православной Церкви; местоблюститель исполняет обязанности Патриарха Московского и всея Руси в полном объеме, за исключением права награждать архиереев титулами и высшими церковными отличиями. Митрополит Крутицкий и Коломенский при этом вступает в самостоятельное управление Московской епархией. Не позднее шести месяцев по освобождении патриаршего престола местоблюститель и Синод обязаны созвать Поместный Собор для избрания нового патриарха.

Устав указывает качества, которыми должен обладать кандидат в патриархи. Он должен отвечать следующим требованиям: быть архиереем Русской Православной Церкви; обладать высшим богословским образованием (прежний Устав не предусматривал определенного образовательного ценза), «достаточным опытом епархиального управления» (4, 17) – в Уставе 1988 г. опыт церковного управления не

обозначался как непременно «епархиальный»; отличаться приверженностью к каноническому правопорядку; пользоваться доброй репутацией и доверием иерархов, клира и народа; *иметь доброе свидетельство от внешних* (1Тим. 3:7); иметь возраст не моложе 40 лет. В новом Уставе, естественно, опущено имевшееся в прежнем Уставе указание на непременно гражданство СССР, при этом оно не заменено эквивалентом применительно к современной государственно-политической ситуации.

31.5. Священный Синод

Священный Синод, возглавляемый патриархом или местоблюстителем, является органом управления Русской Православной Церковью в период между Архиерейскими Соборами. Предыдущий Устав характеризовал его статус иначе – как орган «высшей законодательной, исполнительной и судебной власти» в межсоборный период. Но различие в формулировках не означает, что Синод совершенно утрачивает законодательную власть. А его судебные полномочия действительно Устав в значительном объеме передает иному учреждению – Общецерковному суду, сохраняя, однако, за Синодом право утверждения постановлений этого суда. Синод ответствен перед Архиерейским Собором (опущено в сравнении с прежним Уставом упоминание ответственности также и перед Поместным Собором в связи с изменением полномочий этого Собора) и через патриарха представляет ему отчет о своей деятельности за межсоборный период.

Священный Синод состоит из председателя – патриарха или местоблюстителя, семи постоянных и пяти временных членов – епархиальных архиереев. «Постоянными членами являются: по кафедре – митрополиты Киевский и всея Украины; Санкт-Петербургский и Ладожский; Крутицкий и Коломенский; Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Белоруссии; Кишиневский и всея Молдовы; по должности – председатель Отдела внешних церковных связей и управляющий делами Московской Патриархии» (5, 4). В сравнении с положением, существовавшим до принятия действующего Устава, в число постоянных членов Синода дополнительно включен митрополит Кишиневский, а число временных членов соответственно сокращено с шести до пяти. «Временные члены вызываются для присутствия на одной сессии, по старшинству архиерейской хиротонии, по одному из каждой группы, на которые разделяются епархии. Вызов епископа в Священный Синод не может последовать до истечения двухлетнего срока его управления данной епархией. Синодальный год распределяется на две сессии: летнюю (март–август) и зимнюю (сентябрь–февраль)» (5, 5). Правящие архиереи, руководители синодальных учреждений и ректоры Духовных академий могут присутствовать на заседаниях Синода с правом совещательного голоса при рассмотрении дел, касающихся управляемых ими епархий, учреждений, школ или несения ими общецерковного послушания.

Устав детально регламентирует порядок синодальных заседаний. Участие постоянных и временных членов Синода в его заседаниях Устав провозглашает их канонической обязанностью, предусматривая для отсутствующих без уважительных причин братское вразумление. «В исключительных случаях кворум Синода составляют 2/3 его членов» (5, 9). Заседания Синода созываются патриархом (местоблюстителем). «Как правило, заседания Синода являются закрытыми. Синод работает на основании повестки дня, представляемой председателем и одобряемой Синодом в начале первого заседания. Вопросы, требующие предварительного изучения, председатель заблаговременно направляет членам Синода. Члены Синода могут вносить предложения по повестке дня и поднимать вопросы с предварительным уведомлением о том председателя. Председатель руководит заседаниями в соответствии с принятым регламентом» (5, 11–13). В случае, если патриарх по какой-либо причине временно не может осуществлять председательские обязанности в Синоде, обязанности председателя исполняет старейший по хиротонии постоянный член Синода. При этом Устав делает разъяснение, что временный председатель Синода не становится каноническим местоблюстителем. Секретарем Синода является управляющий делами Московской Патриархии. Секретарь несет ответственность за подготовку необходимых для Синода материалов и составление журналов заседаний. Дела в Синоде решаются общим согласием всех участвующих в заседании членов или большинством голосов. «При равенстве голосов голос председателя является решающим» (5, 16). Никто из присутствующих на заседании членов Синода не может воздерживаться от участия в голосовании. В случае несогласия с принятым решением член Синода может подать отдельное мнение, которое должен заявить на том же заседании с изложением оснований и представить затем в письменной форме не позднее трех дней со дня заседания. Отдельные мнения не останавливают исполнения принятого решения.

Председатель не вправе своей властью снимать с обсуждения предложенные в повестке дня дела, препятствовать их решению или приостанавливать претворение таковых решений в жизнь. В новом Уставе, как и в предыдущем, существует, однако, такое положение: «В тех случаях, когда Патриарх Московский и всея Руси признает, что принятое решение не принесет пользы и блага Церкви, он заявляет протест. Протест должен быть сделан на том же заседании и затем изложен в письменном виде в семидневный срок. По истечении этого срока дело вновь рассматривается Священным Синодом. Если Патриарх Московский и всея

Руси не найдет возможным согласиться и с новым решением дела, то оно приостанавливается и передается на рассмотрение Архиерейского Собора. Если отложить дело невозможно и решение должно быть принято незамедлительно, Патриарх Московский и всея Руси действует по своему усмотрению. Принятое таким образом решение выносится на рассмотрение чрезвычайного Архиерейского Собора, от которого и зависит окончательное разрешение вопроса» (5, 20). Из уставной формулировки видно, что такое право предоставляется только патриарху, но не местоблюстителю.

Когда в Синоде рассматривается дело по жалобе на членов Синода, заинтересованное лицо может присутствовать на заседании и давать объяснения, но при решении дела обвиняемый член Синода обязан оставить зал заседаний. При рассмотрении жалобы на председателя он передает председательствование старейшему по хиротонии постоянному члену Синода. Журналы и Определения Священного Синода подписываются председателем, а затем всеми присутствующими на заседании членами Синода, «хотя бы некоторые из них были и не согласны с принятым решением и подали о том отдельное мнение» (5, 22). Таким образом, такая подпись имеет значение не голоса, подданного за принятое решение, аподписания и не подлежат пересмотру, исключая случаи, когда подтверждения действительности состоявшегося постановления. «Определения Священного Синода входят в силу после их подписания и не подлежат пересмотру, исключая случаи, когда представляются новые данные, меняющие существо дела» (5, 23). Председатель Синода осуществляет высшее наблюдение за исполнением принятых постановлений.

В обязанности Священного Синода Устав включил: попечение о неповрежденном хранении и истолковании православной веры, норм христианской нравственности и благочестия; служение внутреннему единству Русской Церкви; поддержание единства с другими Православными Церквями; организацию внутренней и внешней деятельности Церкви и решение возникающих в связи с этим вопросов общецерковного значения; толкование канонических постановлений и разрешение затруднений, связанных с их применением; регулирование богослужебных вопросов; издание дисциплинарных постановлений, касающихся клириков, монашествующих и церковных работников; оценку важнейших событий в области межцерковных, межконфессиональных и межрелигиозных отношений; поддержание межконфессиональных и межрелигиозных связей как на канонической территории Московского

Патриархата, так и за его пределами; координацию действий полноты Русской Церкви в ее усилиях по достижению мира и справедливости; выражение пастырской озабоченности общественными проблемами; обращение с посланиями ко всем чадам Русской Православной Церкви; поддержание должных отношений между Церковью и государством в соответствии с действующим Уставом и государственным законодательством.

На Синод возложено также одобрение уставов Самоуправляемых Церквей и Экзархатов; принятие гражданских уставов Русской Церкви и ее канонических подразделений, а также внесение в них изменений и дополнений; утверждение журналов Синода Экзархата; решение вопросов, связанных с учреждением или упразднением подотчетных Синоду канонических подразделений Русской Православной Церкви с последующим утверждением на Архиерейском Соборе; установление порядка владения, пользования и распоряжения церковными зданиями и иным церковным имуществом. В судебную компетенцию Синода входит образование общецерковного суда, утверждение его постановлений.

Священный Синод, согласно Уставу, избирает, назначает, а в исключительных случаях перемещает архиереев и увольняет их на покой; вызывает архиереев для присутствия в Синоде; рассматривает отчеты правящих архиереев о состоянии епархии и выносит по ним соответствующие постановления; инспектирует деятельность архиереев всякий раз, когда сочтет это нужным; определяет содержание архиереев.

Священный Синод назначает руководителей синодальных учреждений и, по их представлению, их заместителей; ректоров Духовных академий и семинарий, настоятелей (настоятельница) и наместников монастырей, архиереев, клириков и мирян для прохождения ответственного послушания за границей. Священный Синод может образовывать комиссии или иные рабочие органы для попечения о решении важных богословских проблем, о хранении текста Священного Писания, его переводах и издании; о хранении текста богослужебных книг, его исправлении, редактировании и публикации; о канонизации святых; о публикации сборников святых канонов, учебников и учебных пособий для духовных учебных заведений, богословской литературы, официальной периодики и иной литературы; о повышении богословской, духовной и нравственной подготовки клира и о деятельности духовных учебных заведений; о миссии, катехизации и религиозном образовании; о состоянии духовного просвещения; о делах монастырей и монашествующих; о делах милосердия и благотворительности; о

состоянии церковного зодчества, иконописи, церковного пения и прикладных искусств; о церковных памятниках и древностях, находящихся в ведении Русской Церкви; об изготовлении церковной утвари, свечей, облачений и всего необходимого для богослужения; о пенсионном обеспечении духовенства и церковных работников; о решении иных экономических проблем.

Осуществляя руководство синодальными учреждениями, Синод в соответствии с Уставом утверждает положения о их деятельности; утверждает годовые планы работы синодальных учреждений и принимает их отчеты; выносит постановления по наиболее важным аспектам их текущей работы; осуществляет ревизию этих учреждений. Синод одобряет общецерковный план расходов, рассматривает сметы синодальных учреждений, духовных учебных заведений, а также соответствующие финансовые отчеты. Священный Синод образует и упраздняет епархии, изменяет их границы и наименования с последующим утверждением Архиерейским Собором; принимает типовые положения о епархиальных учреждениях; одобряет уставы монастырей и осуществляет общее наблюдение за монашеской жизнью; учреждает ставропигии; по представлению Учебного комитета утверждает уставы и учебные планы духовных учебных заведений, программы Духовных семинарий и учреждает новые кафедры в Духовных академиях; следит, чтобы действия всех органов церковной власти в епархиях, благочиниях и приходах соответствовали законным постановлениям; в случае необходимости проводит ревизии.

«Священный Синод выносит заключения по спорным вопросам, возникающим в связи с толкованием настоящего Устава» (5, 32).

31.6.Синодальные учреждения

В отличие от предыдущего в новом Уставе в главу, посвященную синодальным учреждениям, включены также положения, касающиеся Московской Патриархии, которая определяется в нем как учреждение Русской Православной Церкви, объединяющее структуры, непосредственно руководимые и управляемые Патриархом Московским и всея Руси, а синодальное учреждение, согласно Уставу, – это учреждение Русской Церкви, ведающее кругом общецерковных дел, входящих в его компетенцию. «Московская Патриархия и синодальные учреждения являются органами исполнительной власти Патриарха Московского и всея Руси и Священного Синода. Московская Патриархия и синодальные учреждения обладают исключительным правом полномочно представлять Патриарха Московского и всея Руси и Священный Синод в рамках сферы своей деятельности и в пределах своей компетенции».

Синодальные учреждения, в соответствии с Уставом, создаются или упраздняются по решению Архиерейского Собора или Синода и подотчетны им. Положения (Уставы) Московской Патриархии и синодальных учреждений, и поправки к ним утверждаются патриархом с одобрения Синода. Синодальные учреждения возглавляют лица, назначаемые Синодом. Новый Устав, в отличие от предыдущего, не предусматривает обязательности архиерейского сана для председателя синодального учреждения.

В Московскую Патриархию на правах синодального учреждения входит Управление делами, включающее канцелярию патриарха и Синода, синодальную библиотеку и архив.

Одним из синодальных учреждений Церкви является Отдел внешних церковных связей. Наименование отдела изменено в сравнении с прежним – ранее он назывался Отделом внешних церковных сношений. В настоящее время в число синодальных учреждений входят также Издательский Совет; Учебный комитет; Отдел катехизации и религиозного образования; Отдел благотворительности и социального служения; Миссионерский отдел; Отдел по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями; Отдел по делам молодежи. Святейший Синод на своем заседании, состоявшемся 31 марта 2009 г. под председательством Святейшего Патриарха Кирилла, восстановил ранее упраздненные Финансово-хозяйственное управление, образовал новые синодальные отделы: По взаимодействию Церкви и общества и

Информационный, а также учредил Секретариат Московского Патриархата по зарубежным церковным учреждениям. На Секретариат возложено управление учреждениями Русской Православной Церкви в дальнем зарубежье под начальственным наблюдением Святейшего Патриарха, осуществляющего над ними первосвятительскую юрисдикцию.

Церковными учреждениями в дальнем зарубежье являются, согласно Уставу, епархии, благочиния, приходы, ставропигиальные и епархиальные монастыри, а также Миссии, представительства и подворья, находящиеся за пределами стран СНГ и Балтии. «Заграничные учреждения Русской Православной Церкви в своем управлении и деятельности руководствуются настоящим Уставом и своими собственными Уставами, которые должны быть утверждены Священным Синодом, при уважении существующих в каждой стране законов» (14, 3). Заграничные учреждения создаются и упраздняются решением Синода. «Находящиеся за рубежом представительства и подворья являются ставропигиями. Заграничные учреждения духовно окормляют зарубежную паству, а также осуществляют свое служение в соответствии с целями и задачами внешней деятельности Русской Православной Церкви. Руководители и ответственные сотрудники заграничных учреждений назначаются Священным Синодом Русской Православной Церкви.

Ныне действующий Устав предусматривает также возможность создания иных синодальных учреждений.

Синодальные учреждения, согласно Уставу, «являются координационными органами по отношению к аналогичным учреждениям, действующим в Самоуправляемых Церквях, Экзархатах и епархиях, и как таковые имеют право обращаться в пределах своей компетенции к епархиальным архиереям и руководителям других канонических подразделений, направлять им свои нормативные документы и запрашивать соответствующую информацию» (6, 9). Деятельность синодальных учреждений регулируется Положениями (Уставами), утвержденными патриархом с одобрения Синода.

32. Устройство высшего управления автокефальных поместных церквей

32.1. Константинопольская Церковь

Константинопольский Патриархат занимает со времени отпадения Рима от Вселенской Православной Церкви первое место в диптихе Поместных Православных Церквей. Особенность устройства Патриархата заключается в том, что лишь часть его духовенства и паствы находится на его канонической территории: в Турции, на Крите, на нескольких островах Эгейского моря и на севере Греции, епархии которой, однако, административно зависят не от Константинопольской Патриархии, но от высшей власти Элладской Церкви, остальная паства Патриархата представляет собой диаспору, рассеянную в Западной Европе, Северной и Южной Америке, Австралии и на Дальнем Востоке. Полный титул предстоятеля Константинопольской Церкви – Святейший Архиепископ Константинополя – Нового Рима и Вселенский Патриарх.

Порядок избрания патриарха до сих пор в основных чертах соответствует тем правилам, которые были составлены в 1860 г. при султанине Абдул-Азизе. В Избирательное собрание входят 12 митрополитов, образующих Патриарший Синод, а также клирики и миряне в числе 70 лиц. Причем как членами Синода, так и представителями клириков и мирян могут быть исключительно граждане Турции, иными словами, они представляют лишь незначительную часть духовенства и паствы Константинопольского Патриархата. Избрание патриарха начинается с того, что все члены Синода в запечатанных пакетах предлагают своих кандидатов на патриарший престол. Составленный таким образом список представляется на усмотрение Турецкого правительства, которое исключает из него неприемлемых кандидатов. Затем из оставшихся кандидатов участники Избирательного собрания тайной подачей голосов избирают троих. Окончательный выбор патриарха из этих трех лиц принадлежит митрополитам – членам Синода, которые также при этом проводят тайное голосование.

Власть патриарха вне пределов его собственной епархии, в которую входит Константинополь (Стамбул) и его ближайшие окрестности, ограничивается председательством в Синоде и представительством Патриархата в отношениях с другими Православными и инославными Церквами, с правительствами Турции, Греции и властями тех государств, на территории которых находятся епархии Патриархата. Вместе с тем Константинопольский патриарх до известной степени усваивает себе небесспорное право представлять не только свою Поместную Церковь, но

и Вселенское Православие в отношениях с инославным миром.

Синод, действующий под председательством патриарха, является высшим органом церковной власти. Он действует на постоянной основе, без ротации, членство в нем вытекает из занятия кафедр, находящихся на территории Турции, причем не все члены Синода являются правящими архиереями, каковых в Турции, помимо патриарха, только четыре: митрополиты Халкидонский, Имвра и Тенеда, Принкипский, Деркийский. В полномочия Синода входит избрание архиереев на кафедры, общий надзор над жизнью монастырей, включая Святую Афонскую Гору, попечение о подготовке кандидатов священства, о церковной печати. Синоду принадлежит и высшая судебная власть в Патриархате. Синод заседает в Фанаре три раза в неделю. При Синоде действует синодальная канцелярия во главе с митрополитом. Сан митрополита имеет также великий протосингел, являющийся одним из помощников патриарха.

За пределами Турции в состав Константинопольского Патриархата номинально входят 36 епархий на севере Греции (в Македонии и Фракии) – на так называемых новых территориях, которые перешли к Греции в результате Балканских войн начала 20 в. Их статус определяется синодальным томосом Константинопольского Патриархата от 4 сентября 1928 г., согласно которому «все входящие в Греческое государство епархии святейшего апостольского и патриаршего престола, за исключением Святой Церкви Критской, которая является автономной, подчиняются впредь непосредственному управлению Святой Православной Автокефальной Элладской Церкви, которая распространяет на эти епархии все законы и порядок управления, существующие в ее собственных епархиях»³²⁵.

В состав Константинопольского Патриархата входят также четыре епархии Додеканесского архипелага, который отошел к Греции после Второй мировой войны. Критская архиепископия с ее полуавтономным статусом в составе Константинопольского Патриархата включает в себя восемь епархий, во главе одной из них стоит архиепископ – глава Церкви, другие семь возглавляются митрополитами. Критская архиепископия имеет свой Синод в составе всех архиереев. В юрисдикцию Константинопольского Патриархата входят также: Святой Афон, управляемый автономно Священным кинотом из представителей 20 святогорских монастырей – патриарха на Афоне представляет его викарный епископ; и Патмосский Экзархат во главе с игуменом монастыря Святого Иоанна Богослова, который и является экзархом.

В диаспоре в юрисдикцию Константинопольского Патриархата

входит Американская архиепископия, состоящая из восьми епархий, одну из которых возглавляет архиепископ, а другие – митрополиты и епископы. Архиепископ председательствует в Синоде, состоящем из всех архиереев архиепископии. Это по числу паствы самая многочисленная часть Константинопольского Патриархата в диаспоре. Кроме того, в составе Патриархата находятся также Австралийская архиепископия, Фиатирская архиепископия (на территории Великобритании, Ирландии и Мальты), митрополия Франции (в которую помимо Франции входят также Испания и Португалия), митрополии Германии, Австрии, Бельгии, Швейцарии, Италии, Швеции и всей Скандинавии, Торонто (Канада), Буэнос-Айреса (включая всю Южную Америку), Панамы (Центральная Америка), Новой Зеландии (в которую включена также Южная Корея), Гонконга.

В юрисдикции Патриархата находится также Экзархат приходов русской традиции во главе с архиепископом Евкарпийским, имеющим резиденцию в Париже, преемственно связанный с Экзархатом, который в 1930–1940-е годы возглавлял митрополит Евлогий (Георгиевский), отчего его называют «евлогианским». В Канаде, Соединенных Штатах и Бразилии есть также украинские приходы, которые имеют своих собственных епископов, каноничность которых сомнительна. Они не имеют статуса епархиальных архиереев и подчиняются вышестоящим инстанциям местной церковной власти Константинопольского Патриархата.

32.2.Александрийская Церковь.

Полный титул предстоятеля Александрийской Церкви отличается особенной пышностью: Блаженнейший, Божественнейший и Святейший Отец и Пастыреначальник, Папа и Патриарх Великого Града Александрии, Ливии, Пентаполя, Эфиопии, всего Египта и всей Африки, Отец Отцов, Пастырь Пастырей, Архиерей Архиереев, Тринадцатый Апостол и Судия Вселенной. Епархия, возглавляемая патриархом, резиденции которого находятся в Александрии и Каире, именуется Александрийской архиепископией. В состав Патриархата входят 14 митрополий в Египте и других африканских странах и четыре епископии. Помимо епархиальных архиереев имеются также титулярные митрополиты и епископы.

Высшая власть в Александрийской Церкви принадлежит Священному Синоду, в состав которого входят как епархиальные, так и титулярные митрополиты. Председателем Синода является патриарх. Священный Синод избирает предстоятеля Александрийской Церкви – патриарха. Органами административного управления Патриархата являются находящиеся в подчинении патриарха и Синода синодальные комиссии, в том числе каноническая, юридическая, финансовая, ревизионная, по миссионерской деятельности, по межправославным и межхристианским вопросам, по общественным связям Патриархии, по печати.

32.3. Антиохийская Церковь.

Юрисдикция Антиохийской Православной Церкви распространяется на страны Ближнего и Среднего Востока: Сирию, Ливан, юго-восточную часть Турции, где и находятся возле современного города Антакья развалины древней Антиохии, Ирак, эмираты Персидского залива, Иран, Аравийский полуостров. Существуют также епархии в диаспоре: в Америке, Европе и Австралии. Главой Антиохийской Православной Церкви является патриарх, полный титул которого – Блаженнейший Патриарх Великого Града Божия Антиохии, Сирии, Аравии, Киликии, Иверии и Месопотамии и всего Востока, Отец Отцов, Пастырь Пастырей. Резиденция патриарха в Дамаске.

Высшая церковная власть принадлежит Священному Синоду, состоящему из председателя – патриарха и 20 митрополитов, возглавляющих епархии (архидиоцезы). Синоду принадлежит право избрания патриарха на вдовствующую первосвятительскую кафедру.

32.4. Иерусалимская Церковь

Иерусалимскую Православную Церковь возглавляет Блаженнейший Патриарх Святого Града Иерусалима и всей Палестины. Юрисдикция Патриархата распространяется на территорию Израиля, оккупированной Палестины и Иордании. В состав Иерусалимского Патриархата входит также Синайская Автономная Церковь, возглавляемая Архиепископом Синайским, Фаранским и Раифским. Ее юрисдикция простирается на часть территории Египта – Синайский полуостров.

Высшая власть в Церкви принадлежит Священному Синоду, возглавляемому патриархом, в состав которого входят митрополиты и епископы. Синоду вместе с насельниками Святогробского братства принадлежит и право избрания патриарха. Епископы Иерусалимского Патриархата избираются, как правило, из монахов Святогробского братства. Насельниками этого монастыря являются почти исключительно греки, что позволяет удерживать греческий язык в качестве богослужебного и делового языка Патриархата, несмотря на то, что значительное большинство паствы составляют арабоязычные палестинцы.

32.5.Грузинская Церковь

Титул Предстоятеля Грузинской Церкви – Святейший и Блаженнейший Католикос-Патриарх всей Грузии, архиепископ Мцхетский и Тбилисский. Католикос избирается Церковным Собором из всех епископов, а также из представителей клириков и мирян. Избранный может и не иметь монашеского сана, причем постриг для него не становится в этом случае обязательным условием для восшествия на первосвятительский престол. Католикосу-патриарху принадлежит в Церкви каноническая власть первого епископа. Он возглавляет церковный Собор, сроки созыва которого не регламентируются, но которому принадлежит высшая законодательная и судебная власть в Церкви, а также регулярно созываемый Священный Синод, состоящий из правящих и викарных архиереев.

Постоянно действующим органом управления Грузинской Церкви является Патриархия, в состав которой входят хорепископ католикоса-патриарха, а также секретарь католикоса, канцелярия и архив. При Патриархии также состоят Отдел иностранных дел, Служба информации, Финансовоэкономический совет, Отдел миссии и евангелизации, Отдел взаимодействия с вооруженными силами и правоохранительными органами, Отдел взаимодействия с заключенными, Архитектурный центр, Отдел поиска и охраны святынь, Отдел изучения неправославных религиозных направлений, Учебный комитет, Издательский отдел, Радио Грузинской Патриархии «Иверия», Паломническая служба, Молодежный центр «Дзлеваи» («Преодоление»). Отделы и службы Патриархии возглавляют как епископы, так и пресвитеры, и миряне.

32.6. Сербская Церковь

Глава Сербской Церкви имеет титул Архиепископа Печского, Митрополита Белградско-Карловацкого, Святейшего Патриарха Сербского. Избирается он из числа сербских архиереев, не менее пяти лет управлявших епархией. Патриархом становится один из трех кандидатов, предложенных святым Архиерейским Собором. Избрание патриарха происходит на Избирательном Соборе. Святой Архиерейский Собор для избрания кандидатов на патриарший престол заседает под председательством старейшего члена Собора – митрополита или епископа, причем на заседании должно присутствовать не менее 2/3 епархиальных архиереев.

Избирательный Собор составляют все находящиеся на кафедрах епархиальные и викарные епископы, декан богословского факультета и ректоры семинарий, председатель Главного союза епархиальных братств, архиерейские наместники городов Белграда, Скопле, Цетинье, Загреб, Сараева, Печа и Сремских Карловцев, настоятели важнейших монастырей, в том числе Жичского, Студеницы, все члены Патриаршего Административного комитета, все заместители председателей Епархиальных Советов. Председательствует на Избирательном Соборе старейший член Архиерейского Собора – митрополит или епископ. Для правомочности выборов необходимо присутствие 2/3 членов Избирательного Собора. Если ни один из кандидатов не получает абсолютного большинства голосов, то происходит повторное голосование за одного из двух кандидатов, получивших больше голосов. При равенстве голосов в первом туре предпочтение отдается старейшему по хиротонии кандидату. Если и при повторном голосовании оба кандидата получают одинаковое число голосов, избрание совершается жребием.

Патриарх как верховный глава Сербской Православной Церкви обладает теми правами, которые усваиваются ему канонами. Он представляет Сербскую Церковь перед другими автокефальными Церквами и перед государственной властью, лично или через своих представителей возглавляет хиротонии епископов, освящает миро, награждает архиереев титулами и отличиями, управляет зарубежными общинами и миссиями там, где нет сербских епархий.

Высшим иерархическим органом, обладающим законодательной властью в вопросах веры, богослужения, церковной дисциплины, а также верховной судебной властью, является Священный Архиерейский Собор, в

состав которого входят все епархиальные архиереи. При отсутствии патриарха Собор возглавляет старейший по хиротонии митрополит или епископ. Святому Собору принадлежит право толкования православного учения на основании Священного Писания и Священного Предания. Он руководит миссионерской деятельностью, ему принадлежит право открывать новые духовные школы. Собор осуществляет надзор за изданием богословских книг, изготовлением икон и церковной утвари. Ему принадлежит право канонизации святых. Собор осуществляет контроль за деятельностью Священного Архиерейского Собора. Как носитель высшей судебной власти Священный Собор рассматривает дела, связанные с тяжбами между архиереями и Синодом, между архиереями и патриархом, а также, при необходимости, с совершением канонических преступлений патриарха; в качестве апелляционной инстанции Собор пересматривает дела, решенные в первой инстанции Синодом.

Священный Архиерейский Синод состоит из его председателя – патриарха – и четырех епархиальных архиереев, избираемых Священным Архиерейским Собором на два года. Каждый год переизбираются два члена Синода. Синод является высшим административным, контролирующим и судебным органом церковной власти. Он принимает решения о созыве Священного Архиерейского Собора на очередные и внеочередные сессии. Священный Синод хранит догматическое и каноническое единство Сербской Церкви с вселенским Православием, осуществляет надзор за деятельностью архиереев, руководит деятельностью своих издательств, духовных школ, других церковных учреждений, выносит постановления об основании новых монастырей, а в периоды между сессиями Архиерейского Собора – принимает решения по вопросам, касающимся церковного управления. Как судебный орган, он в качестве суда первой инстанции разрешает дела, связанные с тяжбами между архиереями, каноническими преступлениями архиереев, а также должностными преступлениями сотрудников своих учреждений. Синод является судом второй инстанции по делам о дисциплинарных преступлениях со стороны преподавательского персонала духовных школ.

Высшим распорядительным и представительным органом Сербской Церкви по хозяйственным и финансовым делам является Патриарший Совет. Он ведает снабжением приходов, монастырей, духовных школ, пенсионным обеспечением, осуществляет контроль за распоряжением церковным имуществом, в пределах своей компетенции контролирует деятельность светских служащих церковных учреждений и вместе со Священным Архиерейским Собором вносит изменения и дополнения в

Устав Сербской Православной Церкви. В состав Патриаршего Совета входят: председатель – патриарх или его заместитель, а также по назначению Священного Архиерейского Собора – четыре члена Синода или их заместители, декан богословского факультета, один из ректоров семинарий, два представителя монашесствующих (из числа настоятелей монастырей), по одному священнослужителю из белого духовенства от каждой епархии, заместители председателей епархиальных Советов и десять мирян. Причем кандидатуры двух представителей монастырей, декана факультета и ректора семинарии на должности членов Патриаршего Совета Архиерейский Собор утверждает по предложению Синода, а кандидатуры священнослужителей из епархий – по предложению епархиального архиерея. Светских лиц на должности членов Патриаршего Совета предлагает патриарх и Архиерейский Синод.

Патриарший Совет созывается патриархом один раз в два года, а на чрезвычайные сессии – по мере необходимости. Мандаты членов Совета сохраняются в течение шести лет. Совет вправе выносить постановления, если на заседании присутствует более половины его членов.

Исполнительным органом Патриаршего Совета является Патриарший административный комитет, в состав которого входят патриарх в качестве его председателя, а также избранные Патриаршим Советом два члена Синода, один монастырский настоятель, три священника и семь мирян.

Высшая церковная судебная власть по делам священников, монахов и мирян, в частности по брачно-семейным делам, принадлежит Высшему церковному суду. Это суд второй инстанции по делам клириков и мирян, который утверждает, изменяет или отменяет решения епархиальных судов при подаче апелляций, а также в иных случаях. В его состав входят три архиерея, делегированные Священным Архиерейским Синодом из числа своих членов: один из них является председателем суда. Два члена суда назначаются Синодом из белого духовенства, это должны быть лица с высшим богословским образованием, желательно имеющие юридическое образование, которые не менее десяти лет служили по церковно-административной или церковно-судебной части, или не менее 15 лет исполняли церковно-приходское или церковно-просветительское служение. Синод назначает также сроком на четыре года заместителей членов суда из числа священнослужителей. В состав суда входит также референт из числа священнослужителей. Высший церковный суд действует на постоянной основе.

Юрисдикция Сербской Православной Церкви распространяется, помимо Сербии и Черногории, на все государства, на которые распалась

бывшая Югославия. При этом, однако, власти Македонии препятствуют легальному действию канонической юрисдикции Сербского Патриархата на территории своей страны, оказывая тем самым покровительство неканонично усвоившей себе автокефальный статус Македонской Церкви. Ни одна из канонических Поместных Православных Церквей не признает македонской автокефалии.

32.7.Румынская Церковь

Румынскую Церковь возглавляет Блаженнейший Патриарх, который одновременно носит титул Архиепископа Бухарестского и Митрополита Унгро-Влахийского, Наместника Кесарии Каппадокийской. Патриарх созывает центральные органы власти Румынской Церкви на заседания и председательствует на них. Он приводит в исполнение решения этих высших органов власти, представляет Румынскую Церковь перед государственной властью, поддерживает отношения с другими Православными Церквями; вместе со Священным или Постоянным Синодом Патриарх издает послания к полноте Румынской Церкви, дает братские советы епископам, заботится о своевременном замещении вакантных кафедр, имеет право визитации епархий, является председателем избирательной коллегии по выборам митрополитов: Румынская Церковь разделена на митрополичьи округа, которые состоят из нескольких епархий. Патриарх совершает хиротонию митрополитов и подписывает указы об их назначении, назначает и увольняет служащих патриаршей администрации, а также профессоров и преподавателей духовных школ.

В Румынской Православной Церкви высшая власть по всем духовным и каноническим вопросам принадлежит Священному Синоду. Священный Синод состоит из председателя, которым является патриарх, и всех митрополитов, и епископов. В отсутствие патриарха в Синоде председательствует митрополит Молдовы и Сучавы, а при его отсутствии председательствуют (последовательно) митрополит Ардялы, митрополит Олтени, митрополит Баната; в случае же отсутствия патриарха и всех митрополитов функции председателя осуществляет старейший по хиротонии епископ. Священный Синод собирается на очередную сессию один раз в год, а на чрезвычайную – тогда, когда это окажется необходимым. Сессия Синода считается правомочной, если на ней присутствует не менее 12 архиереев. Решения принимаются большинством голосов присутствующих членов Синода.

Священный Синод обязан: хранить догматическое и каноническое единство Румынской Церкви со Вселенской Церковью; обсуждать любой догматический и канонический вопрос; визировать все законы и уставы, касающиеся Румынской Церкви; осуществлять контроль за выборами патриарха, митрополитов и епископов и проверять соответствие кандидатов каноническим требованиям. Священный Синод избирает

румьнских православных епископов на кафедры, находящиеся за границей, а также патриарших викариев. Синод имеет право вершить суд над своими членами; он принимает апелляции клириков; руководит деятельностью исполнительных органов епархий, митрополий и Патриархии; следит за изданием Священного Писания, богослужебных книг и всей религиозной литературы, за изготовлением икон и богослужебной утвари. Священный Синод ратифицирует решения, принятые Постоянным Синодом. Свои же решения он принимает путем открытого или тайного голосования. При равенстве голосов перевес дает голос председателя. Если при тайном голосовании обнаруживается равное количество голосов, то процедура голосования повторяется, а если результат оказывается тем же, то бросают жребий.

Сессии Священного Синода начинаются с того, что образуются четыре комиссии в составе трех членов каждая: митрополита в качестве председателя и двух епископов, один из которых – докладчик. Комиссии эти следующие: 1) по внешним связям; 2) по доктринальным вопросам и духовной жизни монастырей; 3) по дисциплинарным, каноническим и юридическим вопросам; 4) по духовному образованию.

В периоды между сессиями Священного Синода действует Постоянный Синод, который состоит из патриарха – председателя и митрополитов. В случае отсутствия патриарха председательствуют митрополиты согласно диптиху их кафедр. Патриарх может вызвать на заседание Постоянного Синода представителей клира, монастырей и духовных школ. Компетенция Постоянного Синода аналогична компетенции Священного Синода, однако его решения подлежат ратификации Священным Синодом.

Центральным представительным органом Румынской Православной Церкви по всем административно-хозяйственным вопросам, не входящим в компетенцию Синода, является Национальное Церковное Собрание. Оно состоит из представителей от каждой епархии: по одному клирику и по два мирянина, избираемых Епархиальными Собраниями на четыре года, и из членов Священного Синода. Председателем Собрания является патриарх, а в случае его отсутствия – один из митрополитов. Национальное Церковное Собрание заседает один раз в год, а также по мере необходимости. Оно поддерживает права и интересы Румынской Православной Церкви, руководит ее культурными, благотворительными и хозяйственными учреждениями, принимает решения относительно изменений границ епархий и митрополичьих округов и открытия новых кафедр, распоряжается церковным имуществом, ревизует и утверждает

общий бюджет и текущий счет Патриархии. Национальное Церковное Собрание образует бюро, состоящее из трех секретарей (одного клирика и двух мирян). Один из секретарей объявляется патриархом генеральным секретарем. Кроме того, Собрание образует постоянные комиссии из шести членов каждая (двух клириков и четырех мирян): 1) организационную; 2) церковную; 3) культурную; 4) финансово-экономическую; 5) мандатную; 6) бюджетную.

Решения Собрания принимаются путем голосования (голосовать можно аплодисментами или поднятием руки). В случае необходимости проводится поименное или тайное голосование.

Высший административный орган по делам всей Румынской Церкви – Национальный Церковный Совет, являющийся одновременно исполнительным органом Священного Синода и Национального Церковного Собрания. Он состоит из председателя – патриарха (в случае отсутствия патриарха его замещают митрополиты) и девяти членов: трех клириков и шести мирян, избранных Национальным Церковным Собранием на четыре года, а также из патриарших административных советников, которые участвуют в заседаниях с правом совещательного голоса. В работе Национального Церковного Совета могут также участвовать епископы – члены Священного Синода – с правом совещательного голоса. Заседания Национального Церковного Совета созываются председателем – патриархом, когда это необходимо. Компетенция Национального Церковного Совета соответствует компетенции Национального Церковного Собрания, но его решения подлежат утверждению Собранием.

Патриаршую администрацию составляют: два викарных архиерея, приравненных в правах к епархиальным епископам, шесть патриарших административных советников – членов Национального Церковного Совета, Патриаршая канцелярия и Отдел инспекции и контроля. Патриаршие административные советники избираются открытым голосованием членов Национального Церковного Собрания из числа священников 1-го разряда – докторов и лиценциатов богословия. Патриаршую канцелярию возглавляют директор и патриаршие административные советники.

При патриархе состоит также кабинет патриарха; этим кабинетом управляют директор и секретарь, назначенные патриархом.

32.8. Болгарская Церковь

Главой Болгарской Церкви является Святейший Патриарх, который носит также титул митрополита Софийского. Патриарх, согласно Уставу Болгарской Православной Церкви, должен быть не моложе 50 лет; он избирается из числа митрополитов, не менее пяти лет управлявших епархией. Избрание патриарха совершается на Избирательном Церковном Соборе, в состав которого входят все епархиальные архиереи и по семь представителей от каждой епархии: 3 клирика и 4 мирянина (от Софийской епархии – 6 клириков и 8 мирян), один представитель от ставропигиальных монастырей из числа их игуменов – настоятелей, в состав Избирательного Собора входят также представители духовных школ, братств и других учреждений.

По освобождении патриаршего престола председателем Святейшего Синода становится старейший по продолжительности управления епархией митрополит, входящий в малый состав Синода. Он возглавляет Церковь в течение семи дней до избрания наместника – председателя Святейшего Синода. Избрание патриарха должно состояться не позже чем через четыре месяца после освобождения патриаршего престола.

Патриарх Болгарский председательствует на заседаниях Святейшего Синода в полном и малом составе, а также на заседаниях Церковно-народного Собора и Верховного Церковного Совета. Он следит за точным исполнением постановлений высших органов церковной власти. Патриарх представляет Болгарскую Церковь в сношениях с государственной властью и другими Православными Церквами. Он пользуется преимуществом чести перед всеми болгарскими архиереями и носит титул Святейшества. Вместе со Святейшим Синодом патриарх рукополагает епископов на кафедры Болгарской Церкви. Он освящает миро и управляет церковными общинами, находящимися за пределами Болгарии. Патриарх не решает ни одного вопроса без ведома Синода, но и Синод не может решить ни одного вопроса без ведома патриарха или его заместителя, которым принадлежит высшая исполнительная власть в Церкви. Как и всякий архиерей, патриарх подлежит суду Святейшего Синода в полном составе.

Святейший Синод в полном составе включает в себя всех епархиальных архиереев Болгарской Церкви. Епархиальные архиереи Болгарской Церкви имеют сан митрополитов. Синод собирается ежегодно, а в случае необходимости может быть созван на чрезвычайную сессию в любое время. Святейшему Синоду принадлежит высшая церковная власть.

Он несет попечение о единении Болгарской Церкви со вселенским Православием, следит за чистотой проповедуемого в Церкви православного учения, за правильным совершением Таинств и богослужений. Синод обладает правом рукоположения епископов и избрания митрополитов, приготовления святого миро, канонизации святых. Святейший Синод заслушивает доклады епархиальных архиереев, рассматривает жалобы на архиереев и должностных лиц по делам, подведомственным Синоду. Синод назначает высших должностных лиц, присуждает церковные отличия, открывает новые монастыри и духовные школы, утверждает церковный бюджет. Вместе с патриархом Святейший Синод поминается за богослужением во всех храмах Болгарской Православной Церкви.

Святейший Синод в малом составе включает в себя патриарха и четырех епархиальных митрополитов, избираемых полным составом Синода сроком на четыре года из числа архиереев, не менее двух лет управлявших своими епархиями. Святейший Синод в малом составе заседает постоянно и сам устанавливает для себя каникулярное время. В периоды между сессиями Синода в полном составе он осуществляет его функции по управлению Церковью. Синод в малом составе подотчетен Синоду в полном составе. Решения на заседаниях Синода как в полном, так и в малом составе принимаются большинством голосов. При равенстве голосов перевес дает голос председателя.

Церковно-народный Собор состоит из всех архиереев, находящихся на кафедрах, и из представителей епархий: от каждой по три приходских священника и по 4 мирянина; в него входят также: представитель от ставропигиальных монастырей из числа их настоятелей, по одному преподавателю от высших и средних духовных школ, избранных преподавательскими корпорациями; пять духовных лиц с высшим образованием и пять мирян из числа церковно-общественных деятелей, кооптируемых самим Церковно-народным Собором путем тайного голосования; по одному представителю от Союзов братств священнослужителей и церковнослужителей, главный секретарь Святейшего Синода по должности. Председателем Церковно-народного Собора является патриарх или его заместитель. Церковно-народный Собор должен заседать один раз в 4 года, а при необходимости собираться на чрезвычайные заседания – в любое время.

К компетенции Собора относится внесение изменений и дополнений в Устав Болгарской Православной Церкви по предложению Святейшего Синода или половины членов Собора. Собор принимает, изменяет и

дополняет церковнозаконодательные акты, заслушивает и утверждает отчеты Верховного Церковного Совета по хозяйственной, финансовой и благотворительной деятельности Церкви. Решения Церковнонародного Собора по вопросам вероучительным (догматическим), каноническим и богослужебным вступают в силу, если в течение 15 дней не поступило протеста на них со стороны Синода. В случае такого протеста эти решения поступают на обсуждение очередной или чрезвычайной сессии Церковнонародного Собора.

Верховный Церковный Совет при Святейшем Синоде возглавляет патриарх или его заместитель. В него входят: один член Святейшего Синода в малом составе, два клирика и два мирянина в качестве постоянных членов Совета и столько же дополнительных членов Совета, избранных Церковно-народным Собором сроком на четыре года. Верховный Церковный Совет распоряжается общецерковным и синодальным имуществом и денежными средствами, управляет церковным хозяйством. Он предоставляет на утверждение Синода в полном составе проект церковного бюджета. Все решения Верховного Церковного Совета вступают в силу после их одобрения Святейшим Синодом в малом составе. Если Синод в малом составе отклоняет решение Верховного Церковного Совета, то оно рассматривается Синодом в полном составе, вывод которого является окончательным. Верховный Церковный Совет отчитывается за свою деятельность перед Церковно-народным Собором.

32.9.Кипрская Церковь

Официальное наименование Церкви – Греческая Православная Кипрская Церковь. Ее главою является Архиепископ Новой Юстинианы и всего Кипра, резиденция которого находится в Никосии. Высшая власть в Кипрской Православной Церкви принадлежит Священному Синоду, в состав которого входят председатель – архиепископ и пять митрополитов, являющихся епархиальными архиереями. Устав Кипрской Церкви предусматривает возможность созыва чрезвычайного Синода для рассмотрения судебного дела, связанного с извержением из сана епископа в том случае, когда осужденный Синодом (а для этого требуется единогласное решение, при этом, конечно, подсудимый, даже если он член Синода, права голоса не имеет) не согласен с вынесенным приговором. Для участия в чрезвычайном заседании Синода приглашаются представители четырех восточных патриархов и Синода Элладской Церкви. Если одна из Церквей, к которым обращаются в таком случае, по тем или иным причинам отказывается прислать своего представителя, то кипрский Синод обращается с аналогичной просьбой к какой-либо иной автокефальной Церкви. Судебное решение, принятое чрезвычайным Синодом с участием кипрских митрополитов и представителей других Церквей, носит окончательный и безапелляционный характер.

32.10.Элладская Церковь

Элладская Церковь имеет статус государственной. Третья статья Конституции Греческой Республики провозглашает: «Господствующей Церковью является религия Восточно-Православной Церкви Христовой. Православная Греческая Церковь, признающая своей Главой Господа нашего Иисуса Христа, неразрывно связанная в своих догматах с великой Константинопольской Церковью и со всякой другой единоверной Церковью Христовой, неуклонно соблюдающей, как и она, святые апостольские и соборные каноны и священные предания. Она является автокефальной и управляется Священным Синодом, включающим всех епископов по должности, и образуемым им Святым Синодом, как это указано в Уставе Церкви и в соответствии с положением Патриаршей книги от 29 июня 1850 г. и акта Синода от 4 сентября 1928 г.».

Часть территории Греции не находится в каноническом ведении Элладской Церкви, входя в состав Константинопольского Патриархата, но в административном порядке большая часть епархий на этой территории подведомственна высшей власти Элладской Церкви.

В Элладской Церкви высшая власть принадлежит: Священному Архиерейскому Синоду и Постоянному Синоду. Высшими исполнительными органами являются Центральный церковный совет и синодальная администрация. Возглавляет эти органы в качестве их председателя Блаженнейший Архиепископ Афинский и всей Эллады, власть которого вне пределов его епархии не выходит за границы председательства в высших органах церковной власти, его статус в некоторой степени аналогичен статусу первенствующего члена Святейшего Синода Российской Церкви в синодальную эпоху.

Архиепископа Афинского избирает из числа трех кандидатов, предложенных Священным Архиерейским Синодом, глава государства по представлению Совета министров.

Священный Архиерейский Синод состоит из председателя – Архиепископа Афинского – и всех епархиальных епископов. В Элладской Церкви епархиальные архиереи носят титул митрополитов. Священный Архиерейский Синод обязан хранить единство веры и поддерживать церковное общение с Вселенским Патриархатом, другими Патриархатами и всеми Автокефальными Православными Церквями; Священный архиерейский Синод решает вопросы, касающиеся догматов, христианской нравственности, святых канонов и богослужения; следит за

соблюдением церковной дисциплины; осуществляет высший надзор за деятельностью органов церковного управления. Он контролирует деятельность всех епископов и епархиальных учреждений. При избрании Архиепископа Афинского трех кандидатов на эту должность предлагает Архиерейский Синод. Синод рассматривает жалобы епископов, являясь апелляционным судом по этой категории дел. По предложению Постоянного Синода он назначает председателей и членов Постоянных синодальных комитетов. При обсуждении особенно важных церковных дел в заседаниях Синода могут участвовать викарные, титулярные архиереи и епископы, находящиеся на покое, но без права решающего голоса.

Священный Архиерейский Синод открывает свои заседания 15 ноября каждого года. В случае, когда на сессии не удастся принять окончательного решения, то голосами 2/3 членов Синода принимается постановление о созыве сессии Синода 16 февраля. Священный Архиерейский Синод собирается на сессию, если решение об этом будет принято Постоянным Синодом или если этого пожелает половина от общего числа епископов, находящихся на кафедрах. Сессия Синода продолжается не более 15 дней. Для продления сессии еще на 10 дней требуется согласие 2/3 членов Синода.

Постоянный Священный Синод состоит из председателя – Архиепископа Афинского и 12 митрополитов, избираемых на один год Священным Архиерейским Синодом, при этом половину его членов составляют представители епархий на канонической территории Элладской Церкви (так называемых старых территорий), а другую половину – представители епархий, канонически составляющих часть Константинопольского Патриархата, – так называемые новые территории. Вице-председателем Постоянного Синода Священный Архиерейский Синод может назначить старейшего по хиротонии епископа.

В период между сессиями Постоянный Синод является высшим органом церковной власти и имеет всю полноту власти Архиерейского Синода, за исключением права предлагать трех кандидатов для избрания архиепископа. Судебная власть Постоянного Синода ограничена тем, что Архиерейский Синод рассматривает апелляционные жалобы на приговоры Постоянного Синода и выносит по ним окончательные решения. Постоянный Синод координирует также деятельность постоянных синодальных комитетов, руководит деятельностью духовных школ и богословских факультетов, утверждает церковный бюджет, издает официальные бюллетени.

Синодальная администрация включает в себя: 1) Комитет секретариата Святейшего Синода, состоящий из трех иерархов, избираемых Архиерейским Синодом; 2) Комитет по догматическим, нравственным, каноническим и церковнозаконодательным вопросам; 3) Комитет по богослужебным вопросам и церковному искусству; 4) Комитет духовного образования; 5) Комитет внешних церковных связей; 6) Издательский комитет; 7) Комитет христианского воспитания молодежи; 8) Пастырский комитет; 9) Финансовый комитет. В связи с необходимостью образуются и иные синодальные комитеты. В каждый комитет, кроме Комитета секретариата Святейшего Синода, входят по три неперенных члена в епископском сане, избираемых Святым Архиерейским Синодом по предложению Постоянного Синода сроком на три года. Избираемые члены назначаются Архиерейским Синодом по предложению неперенных членов. Неперенными членами комитетов могут быть епископы, находящиеся на покое.

Центральным административным органом церковной власти, исполняющим постановления всех высших органов церковной власти, является Архиепископ Афинский и всей Эллады.

32.11.Албанская Православная Церковь

Вследствие пережитых ей кровавых гонений во времена диктатуры Энвера Ходжи, когда любое проявление религиозной жизни в Албании каралось в уголовном порядке, высшее управление Албанской Церкви не существовало с 1960-х до начала 1990-х годов, и восстановлено было в экстраординарном порядке. В 1992 г. Священный Синод Константинопольской Патриархии избрал главу Албанской Автокефальной Церкви с титулом Архиепископа всей Албании – ранее, с 1991 г., он был Патриаршим Экзархом Албании. Одновременно были избраны еще три кандидата во епископы на вдовствовавшие в течение долгих лет албанские кафедры. Их хиротонии в связи с препятствиями со стороны албанского правительства, не желавшего, чтобы епископами в Албании были греки, не могли состояться вплоть до 1996 г. Учредительное заседание Священного Синода, являющегося высшим органом власти в Албанской Церкви, состоялось только в 1998 г. В настоящее время в состав Синода входят председатель – Архиепископ всей Албании и три архиерея.

32.12.Польская Православная Церковь

Польскую Церковь возглавляет Митрополит Варшавский и всея Польши. Высшим органом церковной власти является Синод епископов, который состоит из всех епископов Польской Православной Церкви. Председателем Синода является митрополит. Синод созывается не реже двух раз в год. Синод избирает также на 7-летний срок заместителя митрополита, который помогает ему в исполнении им административных обязанностей, а также возглавляет Церковь по освобождению первосвятительской кафедры вплоть до избрания нового предстоятеля, причем этот период вдовства первосвятительского престола не может продолжаться более года. При митрополите и Синоде действует Митрополичий Совет, Церковный суд, Митрополичий миссионерский комитет, а также ряд комиссий, в том числе издательская, по образованию и подготовке кадров, ревизионная.

32.13.Православная Церковь Чешских земель и Словакии

Глава Церкви носит титул Митрополита Пражского, Чешских земель и Словакии. Высшим органом законодательной и административной власти Церкви является Поместный Собор, в состав которого входят все епископы, а также представители клириков и мирян, избираемые епархиальными собраниями. Поместному Собору принадлежит и право избрания предстоятеля – митрополита. Постоянно действующим исполнительным органом Собора является Митрополичий Совет, половину членов которого должны составлять миряне. Священному Синоду, в состав которого входят все епископы под председательством митрополита, принадлежит право принимать решения по вопросам веры и нравственности, а также высшая судебная власть в Церкви. Секретарь Синода именуется канцлером и состоит в сане протоиерея.

32.14.Православная Церковь в Америке

Ее юрисдикция распространяется на территорию США и Канады. Церковь возглавляет Архиепископ Нью-Йоркский, Митрополит всей Америки и Канады. Он является председателем всех коллегиальных органов высшего церковного управления: Всеамериканского Собора, Священного Синода, Постоянного малого Синода и Митрополичьего Совета. Митрополит избирается Всеамериканским Собором, которому принадлежит высшая административная и законодательная власть в Церкви, и утверждается Синодом. Собор созывается не реже одного раза в два года и состоит из всех епископов, а также представителей от всех приходов – непременно клириков и мирян, членов Митрополичьего Совета, членов Ревизионной комиссии Церкви, представителей духовных школ и иных церковных учреждений.

Священный Синод состоит из всех правящих епископов, является органом высшей канонической и судебной власти в Церкви, заседает не реже двух раз в год. Постоянно действующим органом Синода является Постоянный малый Синод, в который входит не менее трех епископов, избираемых Священным Синодом. Постоянным исполнительным органом Всеамериканского Собора является Митрополичий Совет, в который, помимо председателя – митрополита, входят: один епископ по назначению Священного Синода, канцлер, секретарь, казначей, по одному клирику и одному мирянину от каждой епархии, избираемых Епархиальными ассамблеями, и трех священников и трех мирян, избираемых Всеамериканским Собором.

32.15. Сравнительная характеристика устройства высшей власти автокефальных Православных Церквей

Устройство высшей власти Сербской, Румынской, Болгарской и Элладской Церквей обнаруживает большое сходство. Связано оно с целым рядом обстоятельств: во-первых, эти Церкви, в отличие от древних Восточных Церквей или Американской, Польской и Чехословацкой, являются национальными Церквами, объединяющими подавляющее большинство верующих своих народов; во-вторых, Матерью всех их является Константинопольская Церковь; а в-третьих, свою автокефалию они либо обрели впервые (Румынская и Элладская Церкви), либо восстановили (Сербская Церковь), либо получили фактически, хотя и без согласия кириархальной Церкви (Болгарская Церковь), в одну и ту же эпоху – в 19 в.

Сходство в устройстве их управления заключается в том, что органы высшей церковной власти во всех этих Церквах, несмотря на то, что называются они по-разному, в сущности одни и те же: глава и первый епископ Церкви – патриархи – в Сербской, Румынской и Болгарской; архиепископ – в Элладской; высший коллегиальный орган церковной власти, в компетенцию которого входит решение вопросов вероучительного, канонического и литургического характера, – Архиерейский Собор, включающий в себя весь поместный епископат (Священный Архиерейский Собор – в Сербской Церкви, Священный Синод – в Румынской Церкви, Святейший Синод в полном составе – в Болгарской Церкви, Священный Архиерейский Синод – в Элладской Церкви); постоянно действующий орган Архиерейского Собора, состоящий из нескольких архиереев, это Священный Архиерейский Синод – в Сербской Церкви; Постоянный Синод – в Румынской Церкви; Святейший Синод в малом составе – в Болгарской Церкви, Постоянный Синод – в Элладской Церкви.

Административные, хозяйственные и финансовые вопросы решаются в этих Церквах, за исключением Элладской, Соборами, включающими в свой состав представителей всех сословий: архиереев, клириков и мирян. Это Патриарший Совет – в Сербской Церкви, Национальное Церковное Собрание – в Румынской Церкви, Церковно-народный Собор – в Болгарской Церкви. Это представительное учреждение образует свой исполнительный

орган: Патриарший административный комитет – в Сербской Церкви, Национальный Церковный Совет – в Румынской Церкви, Верховный Церковный Совет – в Болгарской Церкви. Особенностью устройства высшего управления Элладской Церкви является ограниченность полномочий ее предстоятеля, для Болгарской Церкви характерно наделение широкими полномочиями представительного органа – Церковно-народного Собора, место которого в структуре органов церковной власти до известной степени аналогично статусу Поместного Собора Русской Православной Церкви.

Общие черты имеет и устройство высшего управления Восточных Патриархатов – Александрийского, Антиохийского, а также Кипрской, Польской и Албанской Церквей: в них высшая власть принадлежит Архиерейскому Собору, который именуется Священным Синодом.

Устройство высшей власти Русской Православной Церкви, Константинопольского, Иерусалимского и Грузинского Патриархатов имеет существенные особенности, вытекающие из особенностей их истории и их современного статуса и положения.

33. Самоуправляемые церкви и экзархаты

33.1. Самоуправляемые Церкви

В византийскую эпоху посредствующей ступенью территориального деления Поместной Церкви между епархией и Патриархатом были митрополии, которые ранее, до образования Экзархатов и Патриархатов, представляли собой автокефальные Церкви. В настоящее время из всех Поместных Православных Церквей только в Румынской сохранились митрополичьи округа.

В Русской Церкви не один раз в ее истории ставился вопрос об образовании подобных округов. Так, Большой Московский Собор 1666–1667 гг. и потом Освященный Собор 1682 г. обсуждали эту тему, но положительного решения по ней тогда принято не было. На третьей сессии Поместного Собора 1917–1918 гг. было вынесено «Определение о церковных округах». Собор постановил «учредить в Российской Церкви церковные округа, а установление числа их и распределение по ним епархий»³²⁶ было поручено высшим органам церковного управления. Сложившиеся тогда крайне трудные обстоятельства церковной жизни не позволили осуществить это постановление.

Хотя в Русской Церкви так и не состоялось разделения на митрополичьи округа, но в ее составе в 20 в. возникли такие образования, как автономные и самоуправляемые Церкви, а также Экзархаты.

Первой в 1918 г. была образована Украинская Автономная Церковь. Впоследствии в связи с развитием церковной смуты на Украине Святейшим Патриархом Тихоном ее автономный статус был упразднен, заменен статусом Экзархата, которым Украинская Церковь обладала до 1990 г., когда ей патриаршим Томосом была дарована самостоятельность в управлении.

Согласно ныне действующему Уставу Русской Православной Церкви, «Украинская Православная Церковь является самоуправляемой с правами широкой автономии» (8, 17). При этом она руководствуется в своей жизни и внутреннем управлении «Томосом Патриарха Московского и всея Руси 1990 года и Уставом Украинской Православной Церкви, который утверждает ее предстоятелем и одобряется Патриархом Московским и всея Руси» (8, 17).

В 2007 г. было восстановлено каноническое общение с Русской Зарубежной Церковью, также получившей статус самоуправляемой Церкви в составе Русской Православной Церкви. Ее статус и порядок управления в ней определяются «Актом о каноническом общении» и ее

собственным Уставом. Этот Акт, изданный Патриархом Московским и всея Руси Алексием II, а также митрополитом Восточно-Американским и Нью-Йоркским, Первоиерархом Русской Православной Церкви Заграницей Лавром вместе с членами Священного Синода Русской Православной Церкви и членами Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей гласит:

«1. Русская Православная Церковь Заграницей, совершая свое спасительное служение в исторически сложившейся совокупности ее епархий, приходов, монастырей, братств и других церковных учреждений, пребывает неотъемлемой самоуправляемой частью Поместной Русской Православной Церкви.

2. Русская Православная Церковь Заграницей самостоятельна в делах пастырских, просветительных, административных, хозяйственных, имущественных и гражданских, состоя при этом в каноническом единстве со всей полнотой Русской Православной Церкви.

3. Высшую духовную, законодательную, административную, судебную и контролирующую власть в Русской Православной Церкви Заграницей осуществляет ее Архиерейский Собор, созываемый ее предстоятелем (первоиерархом) согласно Положению о Русской Православной Церкви Заграницей.

4. Первоиерарх Русской Православной Церкви Заграницей избирается ее Архиерейским Собором. Избрание утверждается в соответствии с нормами канонического права Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом Русской Православной Церкви.

5. Имя предстоятеля Русской Православной Церкви, а также имя Первоиерарха Русской Православной Церкви Заграницей возносятся за богослужением во всех храмах Русской Православной Церкви Заграницей перед именем правящего архиерея в установленном порядке.

6. Решения об образовании или упразднении епархий, входящих в Русскую Православную Церковь Заграницей, принимаются ее Архиерейским Собором по согласованию с Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом Русской Православной Церкви.

7. Архиереи Русской Православной Церкви Заграницей избираются ее Архиерейским Собором или, в случаях, предусмотренных Положением о Русской Православной Церкви Заграницей, Архиерейским Синодом. Избрание утверждается на канонических основаниях Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом Русской Православной Церкви.

8. Архиереи Русской Православной Церкви Заграницей являются

членами Поместного и Архиерейского Соборов Русской Православной Церкви и участвуют в установленном порядке в заседаниях Священного Синода. Представители клира и мирян Русской Православной Церкви Заграницей участвуют в Поместном Соборе Русской Православной Церкви в установленном порядке.

9. Высшестоящей инстанцией церковной власти для Русской Православной Церкви Заграницей являются Поместный и Архиерейский Соборы Русской Православной Церкви.

10. Решения Священного Синода Русской Православной Церкви действуют в Русской Православной Церкви Заграницей с учетом особенностей, определяемых настоящим Актом, Положением о Русской Православной Церкви Заграницей и законодательством государств, в которых она осуществляет свое служение.

11. Апелляции на решения высшей церковно-судебной власти Русской Православной Церкви Заграницей подаются на имя Патриарха Московского и всея Руси.

12. Изменения, вносимые в Положение о Русской Православной Церкви Заграницей ее высшей законодательной властью, подлежат утверждению Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом Русской Православной Церкви в том случае, если таковые изменения имеют канонический характер.

13. Русская Православная Церковь Заграницей получает святое миро от Патриарха Московского и всея Руси.

Настоящим Актом восстанавливается каноническое общение внутри Поместной Русской Православной Церкви.

Ранее изданные акты, препятствовавшие полноте канонического общения, признаются недействительными либо утратившими силу».

Статусом самоуправляемых Церквей в составе Московского Патриархата в настоящее время пользуются Латвийская Православная Церковь, Православная Церковь Молдовы и Эстонская Православная Церковь. Устройство и порядок управления в этих самоуправляемых Церквях регламентируются 8 главой Устава Русской Православной Церкви 2000 г.

Самоуправляемые Церкви, согласно Уставу, «осуществляют свою деятельность на основе и в пределах, предоставляемых Патриаршим томосом, издаваемым в соответствии с решениями Поместного или Архиерейского Собора. Решение об образовании или упразднении самоуправляемой Церкви, равно как и определение ее территориальных границ принимаются Архиерейским Собором» (8, 1).

Органами ее власти и управления Устав называет Собор и Синод во главе с предстоятелем в сане митрополита или архиепископа. При этом предстоятель избирается Собором «из числа кандидатов, утверждаемых Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом» (8, 4). В свою должность он вступает после утверждения патриархом. Его имя поминается за богослужением в храмах самоуправляемой Церкви после имени Патриарха Московского и всея Руси.

«Решения об образовании или упразднении епархий, входящих в самоуправляемую Церковь, и определение их территориальных границ принимаются Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом по представлению Синода самоуправляемой Церкви» (8, 8). Епископы самоуправляемой Церкви избираются ее Синодом из кандидатов, утвержденных патриархом и Священным Синодом Русской Церкви. Они являются членами Поместного и Архиерейских Соборов и участвуют в заседаниях Священного Синода. Решения высших органов церковной власти и управления Московского Патриархата являются обязательными для самоуправляемой Церкви. «Общecerковный суд и суд Архиерейского Собора являются церковными судами высшей инстанции самоуправляемой Церкви» (8, 12).

Устав Самоуправляемой Церкви, регламентирующий управление этой Церковью в пределах, предоставляемых Патриаршим томосом, принимается ее Собором и подлежит одобрению Священным Синодом и утверждению Патриархом. «Самоуправляемая Церковь получает святое миро от Патриарха Московского и всея Руси» (8, 15).

Положения 8 главы Устава 2000 г. не распространяются на Украинскую Православную Церковь и на Русскую Православную Церковь Заграницей.

32.2. Экзархаты

В 1989 г. в составе Московского Патриархата были упразднены зарубежные Экзархаты и образован Белорусский Экзархат. «Устав об управлении Русской Православной Церковью» на Архиерейском Соборе, состоявшемся в январе 1990 г., был дополнен главой 7 («Экзархаты»). В 1990 г. статус Украинской Церкви изменился на основании Патриаршего томоса. И с тех пор положения этой главы касались только Белорусского Экзархата. В Уставе 2000 г. статусу Экзархатов посвящена 9 глава.

В ней говорится, что в основе объединения епархий Русской Церкви в Экзархаты лежит национально-религиозный принцип. Решения о создании и наименовании Экзархатов, об их территориальных границах, а также об их роспуске принимаются Архиерейским Собором. «Решения Поместного и Архиерейского Соборов и Священного Синода являются обязательными для Экзархатов. Общецерковный суд и суд Архиерейского Собора являются для Экзархата церковными судами высшей инстанции» (9, 3).

Высшая законодательная, исполнительная и судебная власть в Экзархате принадлежит его Синоду во главе с экзархом. Синод Экзархата подотчетен Священному Синоду Русской Православной Церкви. Синод принимает Устав, регламентирующий управление Экзархатом, который подлежит одобрению Священного Синода и утверждению Патриархом Московским и всея Руси. «Журналы Синода Экзархата представляются Священному Синоду и утверждаются Патриархом Московским и всея Руси» (9, 8).

Экзарх избирается Священным Синодом Московского Патриархата и назначается Указом патриарха. Его имя возносится в храмах Экзархата после имени патриарха. Правящие и викарные епископы Экзархата избираются и назначаются Священным Синодом по представлению Синода Экзархата. «Решение об образовании или упразднении епархий, входящих в Экзархат, и об определении их территориальных границ принимается Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом по представлению Синода Экзархата. Святое миро Экзархат получает от Патриарха Московского и всея Руси» (9, 13).

В настоящее время в состав Русской Православной Церкви входит единственный Экзархат – Белорусский, который находится на территории Белоруссии. «Белорусская Православная Церковь» – другое официальное наименование Белорусского Экзархата» (9, 15).

34. Епархиальное управление. Канонические основания. Исторический очерк

34.1.Епархия

Так называется ныне часть Вселенской и Поместной Церкви, управляемая правящим епископом, на Западе епархия именуется диоцезом. Оба эти термина не совпадают по своему значению с аналогичными, существовавшими в древности. В Римской империи при Диоклетиане одновременно с разделением прежних крупных провинций на более мелкие единицы, общим числом 100, было образовано 12 диоцезов – административных округов, каждый из которых включал в себя по несколько провинций. Епархия (ἐπαρχία – это греческий синоним латинского слова провинция (provincia). Гражданский начальник провинции по-гречески назывался епархом. В начале 4 в. слово «епархия» стало употребляться и для обозначения Поместной Церкви в границах провинции.

В первые века истории христианской Церкви епископ был в каждом городе, где существовала христианская община. Обычное название его области, то есть города и прилегающих к нему пригородных селений, – парикия παρικήα (впоследствии от этого слова на славянских языках произошли слова «парохия», или «парафия», означающие «приход») или энория ἐνορία. В течение некоторого времени, в 4 – начале 5 в., в сельские места ставились хореепископы, права которых были ограничены в сравнении с ординарными епископами. Вместе с хореепископами в епархии могло быть несколько десятков епископов. Поставление хореепископов было запрещено 57-м правилом Лаодикийского Собора.

С упразднением хореепископских кафедр число епископий существенно уменьшилось, и все же они существовали почти во всех городах империи. При святом Юстиниане в пределах империи насчитывалось до 1000 кафедр, распределенных по епархиям во главе с митрополитами, сотни других существовали за имперскими границами на Западе и на Востоке. В древности церковная жизнь сосредотачивалась в городах, поэтому границы между перифериями епископий были не особенно четкими, и зачастую возникали недоразумения. Как отмечал епископ Никодим (Милаш), «случалось, что епископ одной области рукополагал клириков из области другого епископа, а некоторые священники зависели от двух епископов, случалось также, что в одном месте было по два епископа»³²⁷. Лишь после прекращения гонений (313) церковная власть смогла установить точные границы между церковными областями. 2 Вселенский Собор провозгласил общий принцип:

«Областные епископы да не простирают своя власти на Церкви, за пределами своя области, и да не смешивают Церквей» (2 прав.). А Халкидонский Собор постановил: «По каждой епархии, в селах или предградиях, сущие приходы должны неизменно пребывати под властью заведывающих оными епископов» (17 прав.).

Русская Церковь была основана как одна из митрополий Константинопольского Патриархата, таким образом, она вся представляла собой, если использовать греческую номенклатуру, одну епархию. У нас, однако, термин «епархия» приобрел иное значение, чем в Византии, и стал обозначать не всю Русскую митрополию, но область, находящуюся в ведении одного правящего епископа. Епархиальное деление введено было на Руси уже в 992 г. при святом равноапостольном князе Владимире и митрополите Леонтии. Вслед за открытием митрополичьей кафедры в Киеве первые епископские кафедры были учреждены в Новгороде, Чернигове, Владимире-Волынском, Ростове-Мерянском (ныне Ростов Великий), а также в Белгороде (в ближайших окрестностях Киева), епископ которого не имел своей епархии, но помогал, подобно современным викариям, Киевскому митрополиту в управлении собственно митрополичьей областью, находившейся в прямой юрисдикции митрополита как своего правящего архиерея. Но подобные утверждения носят до известной степени предположительный характер ввиду крайней скудости документального материала, относящегося к первоначальной церковной истории Руси. В состав Русской митрополии была также включена древняя епархия Таматархи (Тмутаракань, ныне Тамань). Всего при жизни святого князя Владимира предположительно было открыто до восьми епархий. К уже названным прибавились позже Полоцкая и Туровская.

Новые кафедры открывались при Ярославе Мудром: в Переяславе и Юрьеве (ныне Белая Церковь, которая, подобно Белгородской, также, вероятно, не являлась центром самостоятельной епархии), – и в эпоху удельной раздробленности: в Смоленске, Галиче, Рязани, Владимире-на-Клязьме, Перемышле (ныне Пшемьшль) и Угровске, откуда епархиальный центр был позже перемещен в Холм (ныне Хелм). При этом их границы до известной степени совпадали с границами удельных княжеств. При дроблении больших уделов на более мелкие лишь в отдельных случаях учреждались новые епархиальные кафедры. В конце Киевской эпохи Русская Церковь насчитывала 15 епархий. Тмутараканская епархия к тому времени прекратила свое существование.

Это число мало изменилось в последующий период

татаромонгольского ига. При разделении Русской Церкви после кончины первого автокефального русского митрополита святителя Ионы на две митрополии: автокефальную Московскую и Киевскую, оставшуюся в юрисдикции Константинопольского Патриархата, – Московская насчитывала, кроме митрополичьей, 8 епархий: Новгородскую, Ростовскую, Суздальскую, куда перемещена была кафедра из Владимира-на-Клязьме, Рязанскую, Тверскую, Коломенскую и Пермскую, а также Сарскую в пределах Золотой Орды, а Киевская митрополия, кроме митрополичьей, – 9 епархий: Черниговскую, Владимирскую, Полоцкую, Туровскую, Смоленскую, Перемышльскую, Холмскую, Луцкую и Львовскую. Число православных епархий Киевской митрополии резко сократилось после введения в Речи Посполитой в 1596 г. Брестской унии. Так, в 1633 г., когда существование Православной Церкви в Речи Посполитой было легализовано после длительного пребывания ее вне закона, православная Киевская митрополия имела, помимо митрополичьей, еще четыре епархии: Перемышльскую, Луцкую, Львовскую и Мстиславскую – в Мстислав была перемещена кафедра из Полоцка.

В связи с учреждением в Москве в 1598 г. патриаршества было решено увеличить число епархий до 19, в действительности на первых порах их число было доведено до 14, включая Патриаршую область, это были также четыре митрополии: Новгородская, Ростовская, Казанская и Сарская, которую уже в ту пору по месту митрополичьей резиденции называли Крутицкой – ввиду значительного уменьшения территории этой епархии, официальным наименованием которой было Сарская и Подонская, митрополиты главным образом были заняты тем, что помогали патриарху в управлении Патриаршей областью. Киевская митрополия была воссоединена с Московским Патриархатом в 1687 г. Митрополиты Киевские заняли тогда в диптихе Русской Церкви первенствующее положение после патриархов. Ко времени кончины патриарха Адриана в 1700 г. Русская Церковь включала, помимо Патриаршей области, находившейся в прямом управлении предстоятеля Русской Церкви как своего правящего архиерея, 13 епархий, управлявшихся митрополитами, 7 – архиепископами и 2 – епископами. Титулы митрополитов и епископов в ту пору были не личными отличиями архиереев, а принадлежностью кафедр.

В синодальный период границы епархий устанавливаются в соответствии с административным делением империи. В 1788 г., при Екатерине Великой, границы епархий были приведены в соответствие с

границами губерний, но полного совпадения границ всех епархий с границами губерний или областей не было ни тогда, ни в последующее время. Епархии, включавшие в себя по несколько губерний, существовали по окраинам империи, где православное население не составляло большинства: в Польше, Финляндии, Прибалтике, на Кавказе, в Казахстане и Средней Азии и отчасти также в Сибири и на Дальнем Востоке.

В синодальную эпоху многократно увеличилось число епархий Русской Церкви. В 1721 г., при учреждении Святейшего Синода, Русская Церковь насчитывала, помимо Патриаршей области, ставшей именоваться Синодальной, 22 епархии. В 1742 г. Синодальная область была разделена на две епархии: Московскую и Петербургскую. Два года спустя было учреждено четыре новые епархии. В 1764 г., когда была проведена секуляризация церковных земель, насчитывалось 29 епархий в пределах России и одна, Могилевская, в Польше. После разделов Польши на возвращенных землях были открыты новые епархии, и общее число их в конце 18 в. составило 36.

Грузинская Церковь до вхождения ее в состав Российской Церкви включала 11 епархий, число их после ее преобразования в Экзархат было сокращено, и в 1825 г. осталось 4 епархии Грузинского Экзархата. В начале 20 в. Грузинский Экзархат включал в себя 5 епархий. До 1894 г. в состав Экзархата входила также Владикавказская епархия, впоследствии выведенная из него.

В царствование Александра I в связи с присоединением Бессарабии к России была открыта Кишиневская епархия. При императоре Николае I было учреждено 13 новых епархий, и в 1855 г. Русская Церковь насчитывала уже 55 епархий. Открытие новых епархий главным образом было обусловлено ростом численности населения империи и соответствующим ему увеличением количества приходов. За два царствования – Александра II и Александра III – было открыто еще 10 епархий, в том числе одна в Финляндии – Финляндская и Выборгская и одна за пределами империи – Алеутская и Аляскинская, впоследствии – Алеутская и Североамериканская. В 1917 г. Российская Церковь насчитывала уже 68 епархий.

Епархии различались и по пространству, занимаемому ими, и соответственно по числу приходов. Особенно обширными были епархии Сибири и Дальнего Востока, в то же время они уступали епархиям европейского центра по численности населения и по количеству приходов. К 1917 г. среднее число приходов на епархию приблизилось к 1000.

В 1764 г. в связи с секуляризацией церковных земель все епархии, как

и монастыри, были разделены на 3 класса, при этом к первому классу были отнесены 3 епархии, ко второму – 8 и к третьему – 15 епархий. От класса зависел оклад, выдаваемый из казны на содержание архиерейского дома. В отдельные периоды с классом епархии был связан сан правящего архиерея, в другие периоды сан был личным отличием архипастыря, не обусловленным классом епархии. В 1867 г. деление епархий на классы было отменено, в связи с этим титул архиепископа окончательно утратил связь с рангом епархии, а стал личным достоинством правящего или даже викарного архиерея, но сохранилась традиция удостоивать сана митрополита правящих епископов Новгородского и Санкт-Петербургского, Московского и Киевского. Другие архиереи удостоивались сана митрополита в порядке исключения. Что касается митрополитов Новгородских и Санкт-Петербургских, то соединение в одном титуле и под властью одного архипастыря этих двух епархий – столичной и одной из древнейших в Русской Церкви – не обозначало их слияния, но, за вычетом двух кратких периодов, первенствующий член Синода имел привилегию управлять двумя епархиями, из которых по чести высшей считалась Новгородская, пока их не разделили в 1892 г., с тех пор Новгородская епархия стала одной из рядовых, а за первенствующим епископом осталась только Петербургская епархия. Характерная черта синодальной эпохи – частые перемещения епископов с кафедры на кафедру. За редчайшими исключениями каждый епископ за время своего архипастырского служения многократно переводился Синодом из одной епархии в другую.

Поместный Собор 1917–1918 гг. рассмотрел вопрос о епархиальном управлении и принял по нему особое Определение. 2(15) апреля 1918 г. Собор вынес также «Определение о викарных епископах». Его принципиальная новизна заключалась в том, что в ведение викарных архиереев предполагалось отнести управление отдельными частями епархии. Викарии при этом должны были управлять своими частями епархии «под общим руководством епархиального архиерея на правах самостоятельных епископов»³²⁸ и иметь пребывание в городах, по которым титуловались. Издание данного Определения было продиктовано насущной потребностью в увеличении числа епархий и мыслилось как первый шаг в этом направлении. На третьей сессии в 1918 г. Поместным Собором было вынесено «Определение о церковных округах». Ссылаясь на то, что Соборы 1666 г. и 1681–1682 гг. признали целесообразность образования митрополичьих округов, Собор постановил учредить в Российской Церкви церковные округа, а установление их числа и

распределение по ним епархий было поручено выполнить высшим органам церковного управления в послесоборный период.

Не все перемены, предусмотренные Поместным Собором 1917–1918 гг., удалось провести в жизнь. В 1920-е годы в соответствии с решением Собора о расширении полномочий викарных епископов и об увеличении числа викариатств действительно совершалось значительно больше архиерейских хиротоний, чем прежде, в досинодальный период. В 1920-е годы в нашей Церкви насчитывалось не менее 200 канонических архиереев. И нормальным образом викарные епископы имели своим местопребыванием города, по которым они титуловались, хотя случалось это не часто. На Церковь обрушились гонения. Архиереи подвергались арестам, ссылкам, высылкам, и в результате они утрачивали возможность управлять своими епархиями или викариатствами, в большинстве случаев епархиями управляли не правящие, а находившиеся временно на свободе и в пределах епархии викарии. Во второй половине 30-х годов в результате арестов архипастырей церковная организация оказалась разрушенной. После репрессий эпохи большого террора 1937–1939 гг. свои кафедры занимали только четыре епископа: митрополиты Московский Сергей, Ленинградский Алексей и викарные архиепископы Петергофский Николай и Дмитровский Сергей. Почти все епархии, а большинство из них имело по одному действующему храму, находились под временным управлением этих архипастырей.

Расширение территории Советского Союза на западе в 1939 и 1940 гг. восстановило реальный контроль Патриархии над епархиями Западной Украины, Западной Белоруссии, Бессарабии и Прибалтики, где сохранилась относительно нормальная церковная жизнь. В период Отечественной войны удалось заместить архиереями и ряд епархий в Российской Федерации. К 1943 г., когда состоялся Архиерейский Собор, число правящих архиереев достигло двух десятков. В 1943–1944 гг. продолжалось замещение епархиальных кафедр, и ко времени Поместного Собора 1945 г. Русская Церковь имела уже около 50 правящих архиереев внутри страны и еще несколько в зарубежье.

Учитывая реальные обстоятельства церковной жизни, сложившиеся в 1940-е годы, Поместный Собор 1945 г. в своем Положении «Об управлении Русской Православной Церкви» пересмотрел «Определение о епархиальном управлении», принятое в 1918 г. «Русская Православная Церковь – говорится в этом документе, – разделяется на епархии, границы которых должны совпадать с гражданскими границами – областными, краевыми, республиканскими»³²⁹. Статус викарных епископов в

соответствии с этим определением вернулся к положению, существовавшему в синодальную эпоху: они больше не управляли частями епархий, но действовали в качестве помощников правящих архиереев. После Великой Отечественной войны продолжалось замещение вакантных и открытие новых кафедр. К 1949 г. епископат Русской Церкви насчитывал уже 74 архиерея, занимавших самостоятельные и викариатские кафедры внутри Советского Союза. К концу 50-х годов Русская Церковь имела внутри Союза 73 епархии.

В годы хрущевских гонений, на рубеже 50–60-х годов, под давлением властей стало особенно частым явлением перемещение архипастырей с кафедры на кафедру. Некоторые епархии утратили тогда своих правящих епископов и стали управляться архиереями соседних епархий. Ситуация несколько нормализовалась после отставки Хрущева: реже имели место перемещения архиереев, но заместить кафедры, надолго лишившиеся правящих епископов, не удавалось. Ко времени Поместного Собора 1971 г. Русская Церковь имела 67 внутренних и 14 зарубежных епархий. При этом правящих архиереев внутри страны было только 58. В этом отношении почти ничего не изменилось и за последующие два десятилетия. В канун перемен, в 1987 г., Русская Православная Церковь насчитывала 64 епархии в СССР, из которых 18 были в составе Украинского Экзархата, а также 9 зарубежных епархий, помимо Японской Автономной Церкви.

Поместный Собор 1988 г. принял «Устав об управлении Русской Православной Церкви». В Уставе епархия определяется как «местная церковь, возглавляемая архиереем и состоящая из приходов, объединенных в благочиния и находящихся на данной территории монастырей»³³⁰.

Радикальные перемены в церковной жизни происходили после празднования 1000-летия Крещения Руси. В связи с изменением государственного строя в нашей стране Церковь обрела свободу. В 1990-е годы были замещены правящими архиереями епархии, не имевшие их в течение нескольких десятилетий, высшей церковной властью были учреждены новые епархии, в ряде епархий были открыты новые викариатские кафедры. В 1997 г. Русская Православная Церковь имела уже 117 епархий на своей канонической территории, в том числе 65 в России, 34 на Украине, 10 в Белоруссии, 8 в других странах ближнего зарубежья, а также 8 в дальнем зарубежье, включая Японскую Автономную Церковь, всего же – 125 епархий. Епископат Русской Церкви насчитывал тогда 144 правящих и викарных епископов.

Ко времени Архиерейского Собора 2000 г. Русская Церковь насчитывала 130 епархий, в том числе на территории Российской

Федерации – 67, Украины – 33, Белоруссии – 10, Молдавии – 4, Казахстана – 3, Эстонии, Латвии, Литвы и Азербайджана – по одной, на территории Узбекистана, Киргизии, Туркмении и Таджикистана – одну, в дальнем зарубежье – 10, включая 2 епархии Японской Автономной Церкви.

Ко времени Поместного Собора 2009 г. в составе Русской Православной Церкви насчитывалось 157 епархий, в том числе на территории России – 68 епархий, на территории Казахстана – 3 епархии, в странах Балтии – 3 епархии; на территории Узбекистана, Киргизии и Таджикистана – 1 и на территории Азербайджана также 1 епархия. В дальнем зарубежье насчитывается 8 епархий; 44 епархии входят в состав Самоуправляемой Украинской Церкви, 6 епархий – Молдавской Самоуправляемой Церкви, 11 епархий – Белорусского Экзархата. 9 епархий имеет Русская Зарубежная Церковь, в 2007 г. восстановившая каноническое общение в составе единой Русской Православной Церкви. Автономная Японская Церковь имеет 3 епархии, одну из которых возглавляет ее предстоятель, имеющий титул митрополита.

Общее число епархий во всех канонических Православных Церквях в настоящее время – около 350.

34.2. Канонические основания епархиального управления.

Высшая власть в епархии, в соответствии с экклезиологическим учением Православной Церкви, канонами и иными основополагающими церковно-правовыми актами, принадлежит правящему архиерею. Его помощниками могут быть другие епископы, в настоящее время обыкновенно именуемые викариями, в управлении епархией в качестве вспомогательных, консультативных и исполнительных органов участвуют и иные учреждения, в том числе и коллегиальные, вроде духовных консисторий или Епархиальных собраний и Епархиальных советов. Но полнота законодательной, административной и судебной власти принадлежит правящему епископу, которому она вручена Богом как преемнику апостолов. В этой своей власти епископ ограничен лишь соборными органами высшей власти Поместной Церкви, возглавляемыми ее предстоятелем.

Если на епископскую кафедру избирается пресвитер – а в Древней Церкви так было почти во всех случаях – перемещения архиереев с одной кафедры на другую представляли исключительное явление, – ставленник после избрания посвящается в епископскую степень. Согласно 1-му правилу святых апостолов, «епископа поставляют два или три епископа». Как писал профессор А. С. Павлов, «основание этого правила заключается в том, что так как все епископы по правам духовной власти равны между собою, то один епископ, конечно, не может рукоположить другого, равный – равного, а так как рукоположение есть акт высшей власти, то оно и может быть действительным образом совершено только собором, составляющим по отношению к отдельному епископу высший церковноуправительственный орган»³³¹. Зонара в толковании на 4-е правило 1 Никейского Собора, согласуя этот канон с 1-м апостольским правилом, писал: «По-видимому, настоящее правило противоречит первому правилу священников апостолов; ибо то предписывает, чтобы епископ был рукополагаем двумя или тремя епископами, а настоящее – тремя... Но они не противоречат одно другому. Ибо правило священников апостолов рукоположением (χειροτονία) называет посвящение и возложение рук, а правило сего Собора поставлением и рукоположением называет избрание... А после избрания утверждение оно, то есть окончательное решение, возложение рук и посвящение, правило предоставляет митрополиту области...». В канонах предусмотрено и время

поставления епископа на вдовствующую кафедру: «Чтобы поставления епископов совершаемы были в продолжение трех месяцев, разве неизбежная нужда заставит продлить время отлагательства» (Халк. 25).

1 Вселенский Собор с особой категоричностью подтверждает, что избрание епископа не может состояться без согласия митрополита (прав. 6). В этом же каноне предусматривался порядок, согласно которому, если при избрании епископа обнаружатся разногласия, дело решается большинством голосов.

7 Вселенский Собор счел необходимым заново рассмотреть вопрос об избрании архиереев. Подтверждая прежние каноны (апост. 30:1 Всел. 4), отцы Собора в 3-м правиле постановили: «Всякое избрание во епископа, или пресвитера, или диакона, делаемое мирскими начальниками, да будет недействительно по правилу (апост. 30), которое глаголет: «Аще который епископ, мирских начальников употребив, через них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен, и отлучен, и все сообщающиеся с ним...». Необходимо уточнить, что эти каноны карают лиц, которые добились поставления незаконным, церковно-преступным путем. Оно совершенно не затрагивает существовавшей в истории в разных странах и в разные времена практики санкционирования государственной властью поставлений священнослужителей, в особенности епископов.

Права и обязанности правящего епископа определяются тем, что он является верховным учителем веры в своей епархии, первосвященником своей Церкви и главным правителем ее дел. На епископа, как учителя веры, возложено проповедование Евангелия и распространение христианского учения в епархии. Апостол Павел учил Тимофея: *Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием (2Тим. 4:2)*. В 58-м правиле святых апостолов говорится: «Епископ или пресвитер, нерадящий о причте и о людех и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Аще же останется в сем нерадении и лености: да будет извержен». Пресвитеры проповедуют по поручению епископов.

Как первосвященник епископ может совершать в епархии все священнодействия, исключительно ему принадлежит право рукоположения священников, диаконов и низших клириков (1Тим. 5:22; Тит. 1:5; апост. 2; Трулл. 33; 7 Всел. 14; Лаод. 26), освящения антиминсов. В 31-м правиле Трулльского Собора сказано: «Определяем, чтобы священнослужители, священнодействующие или крещающие в молитвенных храмах, находящихся внутри домов, творили сие не иначе

как по изволению местного епископа». Вальсамон в толковании на это правило замечает: «Для того, вероятно, придуманы и антимины и уготовляются от местных архиереев в то время, когда они совершают освящение церкви, чтобы полагать оные на святые трапезы молитвенных храмин и дабы они вполне заменяли принадлежности святого жертвенника и деки святых трапезы, то есть совершение освящения, и вместе дабы свидетельствовали, что с епископского дозволения в молитвенном доме совершается священнодействие».

Имя епископа возносится за богослужением во всех храмах его епархии: «Аще который пресвитер или диакон, по некоторым обвинениям, зазрев своего епископа, прежде соборного исследования и рассмотрения, и совершенного осуждения его, дерзнет отступить от общения с ним и не будет возносить имя его в священных молитвах на литургиях, по церковному преданию: таковой да лишится всякия священнической чести. Ибо поставленный в чин пресвитера и восхищающий себе суд, митрополитам предоставленный, и, прежде суда, сам собою осудити своего отца и епископа усиливающийся, не достоин ни чести, ниже наименования пресвитера» (Двукр. 13).

От епископа, как главного правителя церковными делами епархии, зависят все пресвитеры, диаконы и церковнослужители, все храмы, молитвенные дома и монастыри епархии. «Клирики при богадельнях, монастырях и храмах мученических да пребывают, по преданию святых отец, под властью епископов каждого града, – постановляет Халкидонский Собор в 8-м правиле, – и да не исторгаются, по дерзости, из-под управления своего епископа». Епископ имеет право запретить клирику священнослужение, увеличить или уменьшить наложенную епитимию: «Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбивовати или большее время покаяния приложити» (Анкир. 5).

Из прав епископа вытекают и его обязанности: строго и безусловно повиноваться святым канонам и постановлениям высшей церковной власти, непрерывно пребывать в своей епархии, а удаляться из нее на краткое время не иначе как с ведома надлежащей власти: «Не должно, не прилично и не полезно епископу, не имеющему никакой важной нужды или дела трудного, оставлять церковь свою на время более продолжительное (3 седмицы) и огорчати вверенный ему народ» (Сард. 11).

Что касается взаимоотношений епархиальной власти с высшей властью Поместной Церкви, то на архиерея возложена обязанность

поминать за богослужением имя своего митрополита или патриарха (Двукр. 14), не предпринимать ничего, превышающего его власть, без ведома первого епископа (апост. 34), являться по приглашению первого епископа на Архиерейский Собор: «Епископам, которые не приидут на Собор, хотя находятся в своих градах, и притом пребывают в здравии и свободны от всякаго необходимаго и неотложнаго занятия, братолюбно сказати слово прещения» (4 Всел. 19). Это положение повторено в 8-м каноне Трулльского Собора. Для разграничения прав архиереев, управляющих разными епархиями, каноны запрещают епископам проповедовать в чужой епархии (Трулл. 20), совершать там рукоположения без согласия епархиального архиерея (Анкир. 13) или рукополагать чужого клирика без увольнения его от своего епископа (Сард. 15), присваивать себе приходы, принадлежащие другой епархии (4 Всел. 17).

В то же время в силу кафолического единства Церкви каждый архиерей обязан уважать и признавать постановления, распоряжения и приговоры других епископов: «Аще который пресвитер или диакон от епископа во отлучении будет – говорится в 32-м апостольском правиле, – не подобает ему в общении прияту быти иным, но точию отлучившим его: разве, когда случится умрети епископу, отлучившему его». Если одна епархия испытывает недостаток в клириках, а в другой их избыток, то епископ, избыточествующий клириками, должен уступить по-братски своих клириков недостающему. В 66(55)-м правиле Карфагенского Собора переданы слова двух отцов: «Постуметиан епископ рек: но аще един епископ имеет множество клириков, то сие множество другаго долженствует помощи мне. Аврилий епископ рек: подлинно, как ты помог другой Церкви, так имеющий большее число клириков будет побужден из числа их уделити тебе для рукоположения».

34.3. Епархиальное управление в Древней Церкви и в Византии

В апостольский век первые епископы избирались и поставлялись самими апостолами. Святой Климент пишет в 1-м Послании к Коринфянам: «Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а апостолы от Христа. Проповедуя по различным странам и городам, они первенцев из верующих по духовном испытании поставляли во епископы и диаконы для будущих верующих»³³².

Со временем, в послеапостольскую эпоху, было установлено, что в избрании епископов участвуют епископы ближайших общин, а также клир и народ как свидетели добропорядочности ставленника. 1 Вселенский Собор постановил: «Епископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам. Аще же сие неудобно, или по надлежащей нужде, или по дальности пути: по крайней мере, три во едино место да соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот: и тогда совершати рукоположение. Утверждати же таковыя действия в каждой области подобает ея митрополиту» (прав. 4). Зонара в толковании на 4-е правило, согласуя этот канон с 1-м апостольским правилом, писал: «По-видимому, настоящее правило противоречит первому правилу священных апостолов; ибо то предписывает, чтобы епископ был рукополагаем двумя или тремя епископами, а настоящее – тремя... Но они не противоречат одно другому. Ибо правило священных апостолов рукоположением (χειροτονία) называет посвящение и возложение рук, а правило сего Собора поставлением и рукоположением называет избрание... А после избрания утверждение оно, то есть окончательное решение, возложение рук и посвящение правило предоставляет митрополиту области...».

Вальсамон в своем толковании на 4-е правило 1 Вселенского Собора высказывает мнение, что отцы Собора установили новый порядок выборов: «В древности избрания архиереев совершались в собрании граждан. Но божественным отцам не было это угодно, чтобы жизнь посвящаемых не подвергалась пересудам мирских людей; и потому они определили, чтобы епископ был избираем областными епископами каждой области». Из истории, однако, известно: до 1 Никейского Собора и после него клир и народ собирались для избрания архиерея; клирикам и народу предоставлялось право выставить своих кандидатов; а главное, они должны были свидетельствовать о достоинствах ставленника. Но

решающее значение при избрании епископа и в эпоху гонений, и после 1 Никейского Собора имели все-таки голоса архиереев. Об участии народа в избрании епископа говорится в 61-м каноне Карфагенского Собора: «Подобает определить и сие: аще когда приступим к избранию епископа, и возникнет некое прекословие, понеже были у нас в рассмотрении таковые случаи; дерзновенно будет трем токмо собраться для оправдания имеющего рукоположиться; но к вышереченному числу да присоединится один или два епископа; и, при народе, к которому избираемый имеет быти поставлен, во-первых будет исследование о лицах прекословящих; потом да присовокупится к исследованию объявленное ими, и когда явится чистым пред лицом народа, тогда уже да рукоположится».

Народ участвовал в избрании епископа как свидетель. Но уже в 4 в. действительно обнаружилась тенденция устранять от участия в выборах «толпу» (ὄχλος). Правило 13-е Лаодикийского Собора предусматривает: «Да не будет позволяемо сборищу народа избирати имеющих произвестися во священство». Вальсамон из этого правила делает вывод: «В древности избираемы были народом не только епископы, но и священники, что и запрещено». Но в правиле говорится все-таки не о народе (λαός), а о толпе, черни – ὄχλος. Поэтому более точным представляется толкование Зонары: «Не только избрание епископов производить запрещено сборищу черни, но не дозволено избирать и священников». История Церкви свидетельствует о том, что со временем во избежание беспорядков и смут при избрании епископа мирян стали представлять знатные люди. Таким образом, сословие мирян не устранялось полностью от избрания епископа, но их представляло уже не случайное «сборище народа». Постановление об этом внесено в 137-ю новеллу Юстиниана, вошедшую в 1-й титул Номоканона. Однако светская власть не могла иметь решающего значения при избрании епископа.

В древности перемещение епископов с кафедры на кафедру в принципе не допускалось. Епископ – жених Церкви, в которую поставлен. Согласно 14-му апостольскому правилу, «непозволительно епископу оставлять свою епархию и во иную переходить, аще бы и от многих убеждаем был, разве, когда будет некоторая вина благословная, сие творити его понуждающая, яко могущего большую пользу обитающим тамо принести словом благочестия. И сие не по своему произволу, но по суду многих епископов и по сильнейшему убеждению». Исключения допускались, но в древности они были редки.

Помощниками правящих епископов в 4 в. были хореепископы, которые ставились в малых городах и еще чаще в селах. В 57-м правиле

Лаодикийского Собора, однако, запрещалось ставить новых хорепископов. Но и после того, как прекратилась практика поставления хорепископов, в некоторых епархиях в помощь правящему епископу посвящались епископы-помощники, с титулами ранее существовавших и упраздненных епархий – титулярные епископы, которые впоследствии послужили прообразом викарных епископов, но древние хорепископы, в отличие от викарных епископов нового времени, управляли своей малой областью, составлявшей часть епархии.

Помощниками епископа в управлении епархией были также пресвитеры, особенно те, которые служили в кафедральном храме. В 3 в. при кафедрах везде почти существовали пресвитериумы, своего рода пресвитерские советы. В 4–5 вв. обязанности отдельных членов пресвитериума находят свое закрепление в канонах (Гангр. 7, 8; Феоф. 10; 4 Всел. 2, 3, 23, 25, 26). Особенно часто в этих канонах упоминается должность эконома.

Как институт наиболее полное развитие пресвитериум получил в Константинопольской Церкви, по примеру которой устраивались пресвитериумы и в других Церквях Византии. Среди должностных лиц константинопольского пресвитериума были: эконом; сакелларий, заведовавший монастырскими делами; скевофилакс – ризничий; хартофилакс – хранитель официальных документов; сакелий, на попечении которого находились приходские церкви и приходское духовенство; протэқдик – главный ходатай по церковным делам; протопресвитер – ему вверялись богослужебные дела и испытание ставленников в пресвитеры и диаконы; иеромнимон, помогавший протопресвитеру в заведовании богослужебными делами; канстризий – помощник скевофилакса (ризничего); референдарий – посредник между епископом (патриархом) и государственной властью; логофет – счетовод и помощник протэқдика и хартофилакса; ипомниматограф – помощник хартофилакса, заведовавший нотариальными делами. За исключением протопресвитера, все эти должностные лица могли быть и не пресвитерами, а диаконами.

34.4. Епархиальное управление в истории Русской Церкви

Права и обязанности епархиального архиерея в Древней Руси соответствовали каноническим требованиям. Он был верховным учителем, первосвященником и высшим начальником в своей епархии. В Древней Руси епископ, правивший епархией, границы которой могли совпадать с границами удельного княжества, являлся часто главным советником князя и в государственных делах; поэтому епископский сан окружен был несравненно большим почетом и блеском, чем в Византии; этому способствовала также обширность и многолюдность русских епархий.

Институт викарных епископов неизвестен Древней Руси, но при первосвятителях-митрополитах иногда состоял епископ, помогавший ему в управлении его собственной епархией. Святитель Алексий при жизни митрополита Феогноста, не имея своей епархии, был помощником первоиерарха. После падения Золотой Орды епископы Сарские и Подонские, поселившись близ Москвы в Крутицах и по учреждении патриаршества носившие титул Крутицких митрополитов, исполняли обязанности помощников московских Первосвятителей в управлении митрополичьей, а потом Патриаршей областью.

Как и в греческих епархиях византийской эпохи, в Древней Руси коллегиальным помощником архиерея в управлении епархией был своеобразный пресвитериум: епархиальное духовенство собиралось в так называемое соборное воскресенье на «соборники», которые обсуждали важнейшие церковные и пастырские дела. Постоянными помощниками архиерея являлись клирики (крылошане) соборного храма. Для ведения судебных и административных дел епископ привлекал и светских чиновников: бояр, дворян, дьяков, подьячих. Исполнительным учреждением епархиального управления, подчиненным правящему епископу, являлся архиерейский дом. В патриаршую эпоху по образу патриарших приказов в составе архиерейского дома открывались приказы духовных дел, ведавшие подбором ставленников и их испытаниями, а также подбором кандидатов на начальственные должности в епархии, помогавшие правящему архиерею в осуществлении судебной власти, и казенные приказы, распоряжавшиеся епархиальным имуществом. Приказной персонал состоял из духовных и светских лиц. Местный надзор над духовенством по отдельным округам, на которые делилась епархия, осуществляли наместники, десятильники и поповские старосты.

Радикальные перемены в епархиальном управлении произошли в эпоху Петра I. В 1716 г., еще до учреждения Святейшего Синода, была составлена новая форма клятвенного обещания, произносившегося русскими архиереями вместе с исповеданием веры перед хиротонией. Помимо известных и в греческой, и в древней русской практике обещаний соблюдать церковные предания, святые каноны, охранять церковный мир, управлять паствой в духе евангельской кротости и оказывать послушание высшей церковной власти, в синодальный период клятвенное обещание включало и такие клятвы, как: 1) никого не предавать анафеме и не отлучать от Церкви по личным побуждениям; 2) с отпадшими поступать миролюбиво, кротко и благоразумно; 3) монахов держать во всей строгости монашеских уставов; 4) не строить церквей без надобности и не ставить церковнослужителей сверх потребности; 5) ежегодно или, по крайней мере, один раз в два года обзирать свою епархию; 6) мертвых тел, формально не освидетельствованных, не выдавать за святые мощи; 7) притворно беснующихся (кликуш) наказывать духовными мерами и предавать светской власти; 8) не допускать вымышленных чудес от икон и источников; 9) не вмешиваться в мирские дела. К клятвенному обещанию присоединялась общая государственная присяга на верноподданническое служение самодержцу и повиновение исходящим от него законам.

В «Духовном регламенте», составленном архиепископом Феофаном (Прокоповичем), права и обязанности епископов, иных органов епархиального управления, как и все вообще стороны церковной жизни, подвергаются детальной регламентации. Согласно «Духовному регламенту», при поставлении архиерея кандидаты на епископство намечались Святейшим Синодом и список избранных подлежал утверждению государем, который в большинстве случаев утверждал того, кто занимал в нем первое место. Такой порядок замещения епископских кафедр сохранялся до конца синодальной эпохи. Члены Синода при этом представляли собор епископов, предусматриваемый древними канонами при избрании епископа, а монарх – выражал совокупный голос мирян.

На епархиального архиерея как на главного учителя веры в синодальную эпоху возлагался надзор над всеми духовными школами епархии: академиями, семинариями и духовными училищами, а также контроль за преподаванием Закона Божия в светских школах. Ему же подчинены были и церковноприходские школы. Как первосвященник местной Церкви, епархиальный архиерей имел все права, принадлежащие ему согласно канонам. О власти архиерея как главного правителя церковных дел своей епархии в «Духовном регламенте» сказано: «Ведомо

же всем буди, что всяк коего-либо чина человек подлежит в духовных делах суду того епископа, в епархии которого пребывает, доколе в ней пребывает»³³³. Но важнейшие церковные дела епархии: открытие новых приходов и упразднение старых, учреждение и закрытие монастырей, духовных школ – епископы не решали собственной властью, а предоставляли свои ходатайства по ним в Святейший Синод. В Синоде рассматривались окончательно и почти все бракоразводные дела. Без предварительного разрешения Синода епархиальный архиерей не мог никого публично отлучить от Церкви.

В синодальную эпоху получает широкое распространение институт викариев, помощников епархиального архиерея в епископском сане. Еще до учреждения Святейшего Синода, в 1698 г., патриархом Адрианом и царем Петром I разрешено было Киевскому митрополиту иметь своего викария. Уже в 1708 г. при Новгородском архиепископе была учреждена должность викария с титулом епископа Карельского и Ладожского. При Екатерине II Синод дозволил всем своим членам иметь викариев. Викариатства стали открываться и в других епархиях, где в этом была необходимость: при старейших архиереях-митрополитах и в особо крупных епархиях. Однако до середины 19 в. викариатские кафедры были открыты в немногих епархиях. Лишь во второй половине этого столетия викариатства были учреждены почти во всех епархиях, а в Петербургской, Московской и Киевской епархиях было по нескольку викариев. Викарии титуловались по одному из уездных городов епархии, в отличие от правящих архиереев, которые, как правило, носили титулы с наименованиями двух городов: главного города епархии и губернии и еще одного – уездного.

Викарии имели право ставить церковнослужителей в своих уездах, а по поручению епархиального архиерея – и священнослужителей. Кроме того, их ведению могли вверяться по усмотрению правящего архиерея отдельные отрасли церковного управления: надзор за церковно-приходскими школами, женскими монастырями, свечными заводами. Согласно Указу от 13 апреля 1793 г., викарии не имели ни своих кафедральных соборов, ни консисторий. Предсоборное Присутствие 1906 г. признало желательным, чтобы викарии были кандидатами на замещение епархиальных кафедр, и чтобы их права были расширены Синодом.

В начале синодальной эпохи учреждения, помогавшие епархиальному архиерею, именовались по-разному: духовными приказами, консисториями, декастериями, духовными правлениями.

Указом от 9 июля 1744 г. все коллегиальные учреждения по

управлению епархиями получили одинаковое наименование – Духовные консистории. Согласно Уставу Духовных консисторий, изданному 27 марта 1841 г. и пересмотренному в 1883 г., консистория – это присутственное место, через которое архиерей управляет епархией и вершит в ней духовный суд. Помимо Духовной консистории, в епархии под началом правящего архиерея состояли также архиерейские дома, в этот период исключительно в качестве хозяйственных учреждений, и епархиальные попечительства о бедных духовного звания. В управлении отдельными частями епархии епархиальному архиерею помогали благочинные.

Ввиду огромных размеров российских епархий, в сравнении с епархиями Древней Церкви или византийской эпохи, большого числа приходов в ней, нередко превышавших тысячу, правящий архиерей был затруднен в возможности личного рассмотрения решавшихся дел, вынужденный поэтому, несмотря на соответствующую канонам полноту своих полномочий, полагаться на проекты решений, которые выносились Духовной консисторией с ее канцелярией во главе с секретарем консистории.

После отречения св. императора Николая II и до созыва Поместного Собора в августе 1917 г. вначале спонтанно, по инициативе местного духовенства и церковной общественности, в отдельных случаях даже без разрешения правящего архиерея, например в Тверской и Харьковской епархиях, а потом с санкции Святейшего Синода созывались епархиальные съезды, или собрания, на которых обсуждались вопросы епархиального и общецерковного значения, на некоторых из них выражалось недоверие правящим архиереям, на них также с разрешения Святейшего Синода избирались кандидаты на епархиальные кафедры.

Поместный Собор 1917–1918 гг., на котором обсуждались важнейшие церковные дела, рассмотрел и вопрос о епархиальном управлении. Проект организации епархиального управления, предложенный данным отделом, явился, по словам представлявшего его докладчика, «посильной попыткой возвратить Церковь к идеалу епископально-общинного управления, к тому порядку, который для Церкви является идеалом на все времена»³³⁴. Серьезные споры разгорелись вокруг положения проекта о том, что епископ управляет епархией при соборном содействии клира и мирян. Предлагались различные поправки: целью одних было резче подчеркнуть богоучрежденную власть преемников апостолов, другие поправки преследовали противоположные цели – наделить клир и мирян более широкими правами в решении епархиальных дел. В окончательную

редакцию «Определения о епархиальном управлении» вошла формула проекта, предложенная отделом епархиального управления: «Епархиальный архиерей, по преемству власти от святых апостолов, есть предстоятель местной Церкви, управляющий епархией при соборном содействии клира и мирян»³³⁵.

Определением устанавливался следующий порядок поставления правящих епископов: «Архиереи округа или, при отсутствии округов, Священный Синод составляют списки кандидатов, в которые после канонического одобрения включаются и кандидаты, указанные епархией»³³⁶. Сами же выборы должны осуществляться архиереями округа или епископами, назначенными Синодом, совместно с клиром и народом епархии. Назначение и перемещение архиереев по инициативе высшей церковной власти допускалось лишь в исключительных случаях.

Собор установил 35-летний возрастной ценз для кандидатов в архиереи. Согласно Определению, епископы должны избираться «из монашествующих или не обязанных браком лиц белого духовенства и мирян, причем для тех и других обязательно облечение в рясофор, если они не принимают пострижения в монашество»³³⁷. Это условие точно соответствует требованию 12-го правила Трулльского Собора, хотя оно и расходится с многовековой практикой Русской Церкви поставлять во епископы рясофорных монахов не укоренилось в нашей Церкви и после Собора 1917–1918 гг.

В соответствии с соборным Определением высшим органом, при содействии которого архиерей управляет епархией, является Епархиальное собрание, созываемое правящим архиереем и избираемое из клириков и мирян в равном числе на трехлетний срок, при этом не менее половины членов Епархиального собрания из числа клириков должны иметь пресвитерский сан. Членов Епархиального собрания должны были избирать окружные (благочиннические) собрания, состоявшие из всех клириков округа и равного с ними числа мирян по избранию приходских собраний, кроме того, в состав Епархиального собрания должны были также войти представители от монашества и духовных школ. В соответствии с 46-м пунктом Определения «председательствует на Епархиальном собрании или епархиальный архиерей, или уполномоченное им лицо в епископском сане. Епархиальное собрание избирает из лиц пресвитерского сана товарища председателя, который и председательствует в отсутствие председателя»³³⁸. Определение возлагало на Епархиальное собрание решение вопросов административного, миссионерского, религиознопросветительского, хозяйственного,

благотворительного характера. Епархиальные собрания образуют свои постоянные исполнительные органы: Епархиальный совет и Епархиальный суд. В соответствии с Определением Собора границы благочиннических округов должны были устанавливаться Епархиальным собранием.

Принимая это Определение, Собор руководствовался стремлением привлечь клир и мирян к широкому участию в церковном управлении. Но каноническая власть епархиального архиерея оставалась неприкосновенной. В ст. 23 Определения было предусмотрено: «Без согласия архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь»³³⁹.

Установленный Собором 1917–1918 гг. порядок епархиального управления был разрушен в условиях гонений, обрушившихся на Церковь в советскую эпоху. Так, Епархиальные собрания созывались лишь в первые годы после Собора, но в 1920-е годы их деятельность прекратилась: созываемые без согласия гражданских властей Епархиальные собрания преследовались как нелегальные.

Учитывая реальные обстоятельства церковной жизни, сложившиеся в 1940-е годы, Поместный Собор 1945 г. в своем Положении «Об управлении Русской Православной Церкви» пересмотрел «Определение о епархиальном управлении», принятое в 1918 г. Согласно Положению 1945 г., епархиальный архиерей носит титул по своему кафедральному городу. Еще при заместителе местоблюстителя патриаршего престола митрополите Сергии, в 1927 г., было вынесено постановление о том, чтобы епархии именовались по новым названиям своих кафедральных городов. Как раз тогда и появились титулы епископов Ленинградского, Калининского, Куйбышевского. Каноническим основанием такого переименования, смутившего многих церковных людей, является 7-е правило 1 Вселенского Собора: в нем епископ города, в древности именовавшегося Иерусалимом, носил уже новый титул – по названию города, данному ему языческим императором Адрианом, – Элия. Лишь после того, как город вновь стал именоваться Иерусалимом, епископы Матери всех Церквей стали титуловаться Иерусалимскими. В наше время многие старые города восстановили свои прежние наименования, некоторые епископы вернули себе прежние титулы, несмотря на то, что их кафедральные города сохраняют до сих пор наименования, данные им в советскую эпоху: митрополит Екатеринодарский и Кубанский (город по-прежнему остается Краснодаром), архиепископ Вятский и Слободской (кафедральный город все еще именуется Кировом).

На основании Положения 1945 г. епархиальный архиерей назначается указом Святейшего Патриарха. В статье говорится лишь об одном моменте в поставлении епископа – об утверждении его избрания. Само же избрание осуществлялось и тогда Синодом под председательством патриарха. В Положении определяются права и обязанности епархиальных архиереев относительно своих епархий, высшей церковной власти и государственной власти. Епархиальный архиерей стоит во главе епархии; он «является ответственным главою, вверенной ему епархии»³⁴⁰.

Епархиальный архиерей, в соответствии с Положением, являлся единственным лицом, которое может сноситься по епархиальным делам с местными представителями гражданской власти, в частности по вопросам об открытии в епархии духовно-учебных заведений, о предоставлении храма или молитвенного дома приходской общине.

Вместо Епархиальных собраний и Епархиальных советов, предусмотренных «Определением о епархиальном управлении» 1918 г., в Положении говорится, что при епархиальном архиерее состоит лишь один коллегиальный орган – Епархиальный совет. Но учреждение его не было необходимым, а зависело от воли самого архиерея.

В «Уставе об управлении Русской Православной Церковью», принятом Поместным Собором 1988 г., епархия определяется как «местная церковь, возглавляемая архиереем и состоящая из приходов, объединенных в благочиния и находящихся на данной территории монастырей»³⁴¹. В Устав 1988 г. впервые в практике Русской Церкви было введено положение о том, что по достижении 75-летнего возраста архиерей должен подавать на имя патриарха прошение об уходе на покой. При этом вопрос о времени удовлетворения такого прошения решается Священным Синодом.

Устав 1988 г., в отличие от ранее действовавшего Положения 1945 г., восстановил такой коллегиальный орган епархиального управления, как Епархиальное собрание. А Епархиальный совет, который ранее мог образовываться по усмотрению правящего архиерея, Уставом 1988 г. предусматривался уже как неперемный орган. Епархиальное собрание, по Уставу, должно было состоять из равного числа клириков и мирян и созываться правящим архиереем не реже одного раза в год. Епархиальный совет, в соответствии с Уставом, должен был состоять не менее чем из четырех лиц в пресвитерском сане, половина из которых назначается архиереем, а остальные избираются Епархиальным собранием на один год. Епархиальный совет наделил Устав судебной властью, сообщив ему статус суда первой инстанции по делам, связанным с обвинением клириков и мирян в уклонении от православной веры, нарушениями канонов и

христианских нравственных норм, возложив на него также рассмотрение дел, касающихся церковного брака и развода, разногласий между духовенством и приходскими должностными лицами.

Устав предусматривал разделение епархии на благочиннические округа, возглавляемые благочинными, которых назначает правящий архиерей.

35. Епархиальное управление по ныне действующему уставу Русской Православной Церкви

35.1.Правящий и викарный епископы

Предстоятелем местной церкви – епархии, согласно формулировке Устава, принятого Архиерейским Собором 2000 г., является епархиальный архиерей, который по преемству власти от святых апостолов канонически управляет ей при соборном содействии клириков и мирян. Он избирается Священным Синодом, получая затем указ патриарха о назначении его на кафедру. При необходимости в помощь епархиальному архиерею Священным Синодом назначаются викарные епископы, круг обязанностей которых устанавливается правящим архиереем. Титул архиерея включает наименование кафедрального города. Архиерейские титулы определяются Священным Синодом. «Кандидаты в архиереи избираются в возрасте не моложе 30 лет из монашествующих или не состоящих в браке лиц белого духовенства с обязательным пострижением в монашество» (Устав 10, 10). Кандидат «должен соответствовать высокому званию епископа по нравственным качествам и иметь богословское образование» (10, 10).

Архиерей, имея полноту иерархической власти в епархии в делах вероучения, священнодействия и пастырства, рукополагает и назначает клириков на место служения, назначает сотрудников епархиальных учреждений и благословляет монашеские постриги. Клириков из других епархий он может принимать в клир своей епархии только при наличии у них отпускных грамот. Отпуская священнослужителей в иные епархии, он должен предоставлять по запросу архиереев их личные дела и отпускные грамоты.

«Без согласия епархиального архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь» (10, 14). Правящий архиерей может обращаться с архипастырскими посланиями к клиру и мирянам своей епархии. В его обязанности входит представление патриарху ежегодных отчетов о религиозном, административном и финансово-хозяйственном состоянии епархии и о своей деятельности. «Епархиальный архиерей является полномочным представителем Русской Православной Церкви перед соответствующими органами государственной власти и управления по вопросам, относящимся к его епархии» (10, 17).

Архиерей в своей епархии заботится о хранении веры, христианской нравственности и благочестия; наблюдает за правильным отправлением богослужения; созывает Епархиальное собрание и Епархиальный совет и председательствует на них; «применяет право «вето» на решения

Епархиального собрания с последующей передачей соответствующего вопроса на рассмотрение Священного Синода» (10, 18); утверждает гражданские уставы приходов, монастырей, подворий и иных канонических подразделений своей епархии; посещает приходы своей епархии и осуществляет контроль за их деятельностью непосредственно или через своих представителей; имеет начальственное наблюдение за епархиальными учреждениями и монастырями; за деятельностью епархиального клира; назначает настоятелей, приходских священников и всех вообще клириков; представляет на утверждение Синода кандидатуры ректоров духовных учебных заведений, настоятелей или настоятельниц и наместников епархиальных монастырей, утверждает состав Приходских собраний, внося в него при необходимости изменения, принимает решение о созыве Приходских собраний; утверждает кандидатуры председателей Приходских советов и Ревизионных комиссий; выводит из состава Приходских советов членов Приходских советов, нарушающих канонические нормы и уставы приходов; утверждает отчеты Приходских советов и доклады Ревизионных комиссий приходов; утверждает председателей Приходских советов и отстраняет их от должности «в случае нарушения ими канонических норм и устава прихода» (10, 18); утверждает протоколы Приходских собраний; предоставляет отпуска клирикам; заботится о духовном и нравственном состоянии духовенства и о повышении его образовательного уровня; имеет попечение о подготовке клириков, для чего направляет достойных кандидатов в духовные школы; наблюдает за состоянием церковной проповеди; ходатайствует перед патриархом о награждении достойных клириков и мирян патриаршими наградами и в установленном порядке сам награждает таковых; благословляет учреждение новых приходов, дает благословение на постройку и ремонт храмов, молитвенных домов и часовен и заботится о соответствии их внешнего вида и внутреннего убранства православной традиции; освящает храмы; несет попечение о состоянии церковного пения, иконописи и прикладных церковных искусств; ходатайствует перед органами государственной власти о возврате епархии храмов и иных сооружений, предназначенных для церковных целей; решает вопросы, связанные с имуществом епархии; распоряжается ее финансовыми средствами; осуществляет контроль за деятельностью приходов, монастырей, учебных заведений и других учреждений епархии; издает исполнительно-распорядительные акты по всем вопросам епархиальной жизни и деятельности, заботится о делах милосердия и благотворительности; об обеспечении приходов всем необходимым для

совершения богослужения и об удовлетворении прочих церковных нужд.

Епархиальный архиерей «имеет право отеческого воздействия и взыскания по отношению к клирикам, включая наказания выговором, отстранением от занимаемой должности и временным запрещением в священнослужении; увещевает мирян, в случае необходимости в соответствии с канонами налагает на них прещения или временно отлучает от церковного общения» (10, 19). Тяжкие проступки он передает на рассмотрение церковного суда. Архиерей утверждает постановления церковного суда (см. раздел 47), обладая правом смягчать их. Архиерей решает вопросы, связанные с заключением церковных браков, и разводами.

Вдовствующей епархией управляет архиерей, назначаемый патриархом. В период вдовства епархии в ней не предпринимаются дела, связанные с реорганизацией епархиальной жизни, и «не осуществляются перемены в работах, начатых в период управления предыдущего архиерея» (10, 20). В случае вдовства епархии, перевода правящего архиерея или его ухода на покой Епархиальный совет создает комиссию, которая осуществляет ревизию епархиального имущества и составляет акт для передачи епархии новому архиерею. «Церковное имущество, которым обладал архиерей в силу своего положения и должности и которое находится в официальной архиерейской резиденции, после его смерти вносится в инвентарную книгу епархии и переходит к ней. Личное имущество скончавшегося архиерея наследуется в соответствии с действующими законами» (10, 22). Вдовство епархии не может продолжаться более сорока дней, за исключением особых случаев.

Епархиальный архиерей может отлучаться из своей епархии по уважительным причинам на срок до 14 дней без предварительного разрешения высшей церковной власти, на более же продолжительный срок он испрашивает разрешение в установленном порядке. Содержание архиереев определяется Синодом. При оставлении службы им назначается пенсия в размерах, устанавливаемых Синодом. В ныне действующем Уставе сохранено положение прежнего Устава, согласно которому по достижении 75-летнего возраста архиерей подает на имя патриарха прошение об уходе на покой. При этом решение о времени удовлетворения такого прошения принимает Синод.

В помощь правящим архиереям и в настоящее время назначаются викарные епископы, носящие титул одного из городов епархии. Порядок их поставления одинаков с поставлением правящих епископов. Круг их обязанностей определяется епархиальным архиереем, под руководством

которого они их и выполняют.

32.2. Коллегиальные органы епархиального управления

Коллегиальными органами епархиального управления, по Уставу, являются Епархиальное собрание и Епархиальный совет, а также Епархиальный суд. Ныне действующий Устав, принятый Поместным Собором 2000 г., в 10 главе, посвященной епархиальному управлению, в основном повторил соответствующие положения прежнего Устава. В нем, однако, отсутствует определение Епархиального собрания как «высшего органа, при содействии которого архиерей управляет епархией» (Устав об управлении, 7, 27). Соответствующее положение действующего Устава гласит: «Епархиальное собрание, возглавляемое епархиальным архиереем, является органом управления и состоит из клира, монашествующих и мирян, проживающих на территории епархии и представляющих канонические подразделения, входящие в состав епархии» (10, 27). В действующем Уставе также, в отличие от предыдущего, нет условия, предусматривающего введение в его состав клириков и мирян в равном числе. Епархиальное собрание созывается правящим архиереем по его усмотрению, но не реже одного раза в год. Новацией в сравнении с прежним Уставом является положение нового Устава о том, что собрание может быть созвано также Епархиальным советом или по требованию не менее 1/3 членов предыдущего Епархиального собрания. «Процедура созыва членов Епархиального собрания устанавливается Епархиальным советом» (10, 28). В соответствующем месте Устава 1988 г. говорится не о созыве, но об избрании членов Епархиального собрания.

Епархиальное собрание, согласно ныне действующему Уставу, избирает делегатов на Поместный Собор, членов Епархиального совета и Епархиального суда; создает епархиальные учреждения и заботится об их финансировании; вырабатывает общеeparхиальные правила и предписания, наблюдает за течением епархиальной жизни; заслушивает сообщения о состоянии епархии и ее канонических подразделений и принимает по ним решения (10, 29).

Председателем Епархиального собрания является правящий архиерей. Епархиальное собрание избирает заместителя председателя и секретаря. Заместитель может руководить собранием по указанию председателя. Секретарь ответствен за подготовку журналов заседаний собрания. Кворум собрания составляет более половины его членов. Решения принимаются большинством голосов. В случае равенства преобладание дает голос председателя. Собрание работает в соответствии с регламентом. Журналы

заседаний подписывают председатель, заместитель, секретарь и избранные для этого два члена собрания (10, 30–33).

Полномочия Епархиального собрания в соответствии с ныне действующим Уставом Русской Православной Церкви ограничены предоставлением правящему архиерею права налагать «вето» «на решения Епархиального собрания с последующей передачей соответствующего вопроса на рассмотрение Священного Синода» (10, 18д).

Епархиальный совет во главе с епархиальным архиереем является органом управления епархией. Епархиальный совет образуется по благословию архиерея и состоит не менее чем из четырех лиц в пресвитерском сане, половина из которых назначается архиереем, а остальные избираются Епархиальным собранием на три года. Существенное изменение в сравнении с прежним Уставом заключается в продлении срока, на который избираются члены Епархиального совета, с одного года, как это было раньше, до трех лет. Члены Епархиального совета могут быть отстранены от своей должности решением епархиального архиерея в случае нарушения ими вероучительных, канонических или нравственных норм, а также в случае их нахождения под церковным судом или следствием.

Председателем Епархиального совета является епархиальный архиерей. Совет заседает регулярно, не реже одного раза в полгода. Кворум совета составляет большинство его членов. «Епархиальный совет работает на основании повестки дня, представляемой председателем. Председатель руководит заседанием в соответствии с принятым регламентом. Архиерей назначает секретаря Епархиального совета из числа его членов. Секретарь ответствен за подготовку необходимых для совета материалов и составление журналов заседаний». В случае разногласия между членами совета дело решается большинством голосов; при равенстве голосов перевес дает голос председателя. Журналы заседаний подписываются всеми членами Епархиального совета.

Епархиальный совет в соответствии с указаниями правящего архиерея выполняет решения Епархиального собрания, отчитывается перед ним о проделанной работе; устанавливает процедуру избрания членов Епархиального собрания; подготавливает заседания Епархиального собрания, представляет Епархиальному собранию годовые отчеты; «рассматривает вопросы, связанные с открытием приходов, благочиний, монастырей, объектов производственно-хозяйственной деятельности, органов управления и иных подразделений епархии; заботится об изыскании средств на удовлетворение материальных нужд епархии, а при

необходимости и приходов; определяет границы благочиний и приходов» (10, 44); рассматривает отчеты благочинных; наблюдает за деятельностью Приходских советов; рассматривает планы на строительство, капитальный ремонт и реставрацию храмов; решает вопросы, связанные с имуществом приходов, монастырей и иных канонических подразделений епархии; при этом «недвижимое имущество канонических подразделений, входящих в епархию, а именно здания, сооружения, земельные участки могут отчуждаться только на основании решения Епархиального совета» (10, 44). Епархиальный совет осуществляет ревизию епархиальных учреждений; заботится об обеспечении штатного духовенства и церковных работников; рассматривает вопросы богослужебной практики и церковной дисциплины. В тех епархиях, где еще не образованы Епархиальные суды, Епархиальные советы продолжают осуществлять судебные функции, которые на них были возложены Уставом 1988 г.

Епархиальным управлением именуется исполнительно-распорядительный орган, находящийся под руководством правящего архиерея и призванный помогать ему в осуществлении его исполнительной власти. «Архиерей, – говорится в ныне действующем Уставе Русской Церкви, – осуществляет высшее начальственное наблюдение за работой Епархиального управления и всех епархиальных учреждений и назначает их сотрудников согласно штатному расписанию» (10, 46). Епархиальное управление имеет канцелярию, бухгалтерию, архив и иные отделы, «обеспечивающие миссионерскую, издательскую, социально-благотворительную, воспитательно-образовательную, реставрационно-строительную, хозяйственную и прочие виды епархиальной деятельности» (10, 48). Секретарь Епархиального управления отвечает за делопроизводство епархии и помогает архиерею в управлении епархией и в руководстве Епархиальным управлением.

Судебные функции в епархии выполняет Епархиальный суд, в исключительных случаях – Епархиальный Совет. При этом полнота судебной власти принадлежит правящему архиерею.

36. Благочиннические округа

36.1. Исторический очерк

Благочинием, или благочинническим округом, называется часть территории епархии во главе с благочинным. После упразднения института хореепископов отдельные части епархии в Древней Церкви стали управляться пресвитерами, так называемыми периодевтами, назначаемыми епархиальными архиереями (Лаод. 57). Позднее из должности периодевта возникла должность протопопы (протоπάπδης). Должности периодевтов и протопопов не являлись пожизненными и не обозначали особую степень церковной правительственной иерархии или сан. В греческих церквях, где епископов много, а паства епархий немногочисленна, ни в древности, ни в настоящее время эта должность не получила такого развития, как в славянских Церквях, и особенно в России, где епархии во много раз превышают греческие числом пасомых и количеством приходов и где поэтому епархиальному архиерею трудно осуществлять прямой надзор за всеми приходами.

Должность протопопов была заимствована на Руси. До середины 18 в. местный надзор над духовенством по отдельным округам, на которые делились епархии Русской Церкви, осуществляли, помимо протопопов, наместники, заказчики, десятильники и поповские старосты. Термин «благочинный» впервые был употреблен по отношению к поповским старостам в «Наказе поповским старостам» патриарха Адриана (1698).

«Духовный регламент» требовал, чтобы протопопы или благочинные как духовные фискалы наблюдали за вверенными их попечению приходами и обо всем противозаконном доносили архиерею, угрожая за сокрытие преступлений извержением из сана. Начиная с Елизаветы заказчики, должность которых была учреждена в первой половине 18 в. и заключалась в том, что они были ответственны за сбор податей с духовенства десятильниками в подчиненных им более мелких округах – десятинах, стали повсеместно именоваться благочинными. При этом должность поповских старост была окончательно упразднена в 1764 г. С этих пор священники, управляющие округами, на которые разделены епархии, именуются исключительно благочинными.

Благочинные получали инструкцию от епископа. Первая из известных инструкций была составлена в 1745 г. в Воронежской епархии, в 1751 г. аналогичную инструкцию составил архиепископ Московский Платон (Малиновский). В 1775 г. архиепископ Московский Платон (Левшин), позже митрополит, издал «Инструкцию благочинным приходских

церквей», которую Синод объявил обязательной для всех епархий. Основанием для нее послужил «Наказ поповским старостам» патриарха Адриана. В 1857 г. эта Инструкция была исправлена и дополнена. В 1892 г. вышло новое ее издание.

Обязанности благочинного заключались в соответствии с «Инструкцией благочинным приходских церквей» в следующем: 1) через благочинного епархиальное начальство осуществляло надзор над церквями и духовенством округа, для чего он обязан был не реже двух раз в год посетить все приходы своего округа; 2) через благочинного приводятся в исполнение распоряжения епархиального начальства; 3) благочинный мог разрешать священникам отлучаться из прихода на расстояние не далее 25 верст; 4) он разрешал недоразумения между священнослужителями, причетниками, мирянами и клириками, давал советы священнослужителям, разъяснял распоряжения епархиальных властей; 5) обладал правом суда по таким делам, спорам и жалобам, которые можно окончить примирением, по проступкам духовных лиц, которые не требуют по закону формального судопроизводства и которые можно завершить увещанием, внушением, выговором, при этом священникам он мог делать выговор, а диаконам и причетникам назначать земные поклоны в церкви.

Согласно инструкции, благочинный наблюдал за тем, чтобы духовенство неукоснительно исполняло свои обязанности, касающиеся богослужения, распоряжения церковным имуществом и ведения метрических книг. О всех недостатках благочинный был обязан немедленно сообщать архиерею. При появлении в приходах лжеучителей, «ханжей», кликуш благочинный должен был, если его увещания не имели успеха, сообщать об этом органам прокурорского надзора. Каждый год благочинный представлял архиерею отчет – так называемые клировые ведомости.

В соответствии с Уставом Духовных консисторий в редакции 1841 г. благочинный назначался по усмотрению епархиального архиерея из приходских настоятелей в сане протоиерея, реже священника. Благочиннический округ, находившийся в ведении благочинного, состоял из 10–30 приходов. Если приходов было более 15, архиереем назначался помощник благочинного. В то же время территория благочиннического округа включала в себя обычно несколько волостей. В губернских (епархиальных) и иных больших городах могло быть по несколько благочиннических округов.

Для надзора за монастырями архиерей из числа монастырских настоятелей назначал одного, двух или более монастырских благочинных.

При наличии нескольких монастырских благочинных в епархии монастыри распределялись по монастырским благочинническим округам. Надзор за женскими монастырями поручался благочинному мужских монастырей, а в отдельных случаях – смотрительницам благочиния из числа игумений.

До реформ 1860-х годов благочиннические округа повсеместно управлялись благочинными единолично. В эпоху реформ 1860-х годов в отдельных епархиях стали проводиться благочиннические съезды, в которых участвовало духовенство благочиннических округов. Впервые такие съезды стали созываться в Минской епархии при ее правящем архиерее епископе Михаиле (Голубовиче). Первоначально они назывались благочинническими собориками, что видно из послания епископа Минского Михаила епархиальному духовенству от 15 августа 1865 г. В Орловской епархии первое собрание духовенства состоялось в уездном городе Карачеве в 1864 г. На этом собрании были составлены правила проведения последующих собраний под названием «духовных собеседований». В 1867 г. правящим архиереем Самарской епархии епископом Герасимом (Добродеевым) были утверждены правила для благочиннических съездов. Эти правила были затем заимствованы в Калужской епархии. Затем благочиннические съезды стали также проводиться в Вологодской, Донской, Екатеринославской, Казанской, Литовской, Нижегородской, Рязанской, Саратовской и некоторых других епархиях, но не повсеместно. После издания 14 мая 1867 г. духовно-училищных уставов на благочиннических съездах стали выбирать делегатов на окружные и епархиальные училищные съезды.

В повестку дня благочиннических съездов, которые назывались также благочинническими собраниями и действовали под председательством благочинных, входили такие вопросы, как меры к охранению православной веры от распространения католической пропаганды (в западных епархиях), о противодействии старообрядчеству и сектантству, о миссионерстве среди иноверцев, о воскресных и праздничных беседах приходских священнослужителей с народом, о распространении в народе грамотности, об открытии и содержании церковноприходских школ, о комплектовании благочиннических и приходских библиотек. Значительное место на съездах занимала также тема церковного проповедничества. Благочиннические съезды имели попечение о состоянии приходских храмов, обсуждали меры по изысканию средств на их ремонт, на строительство новых церквей, а также на содержание духовенства и причтов. На благочиннических съездах уделялось внимание

религиозным и нравственным качествам клириков, их поведению в храме и вне храма, на съездах разрешались недоумения и конфликты между клириками, принимались меры по исправлению нерадивых священнослужителей и причетников.

Епархиальной властью благочинническим съездам предоставлялись определенные права и полномочия. Съезды по докладу благочинного выносили суждения о проступках и о заслугах клириков, которые доводились до сведения епархиальной власти и служили основанием для прещения или награждения достойных. Съезды от своего имени объявляли замечания и выговоры клирикам, налагали на провинившихся денежные штрафы, рассматривали жалобы прихожан на священнослужителей и принимали меры по ним в пределах своей компетенции либо в более важных случаях и при более серьезных обвинениях, которые признавались справедливыми, докладывали дело епархиальной власти.

В связи с учреждением в большинстве епархий в конце 1860-х годов благочиннических советов, которые избирались баллотировкой всего духовенства благочиннического округа с последующим утверждением избранного кандидата епархиальным архиереем, обязанности съездов и советов распределялись следующим образом: разбор дел, связанных с проступками клириков, был передан в благочиннические советы, а за съездами остались вопросы пастырского служения. В некоторых епархиях благочиннические советы по докладу благочинного или его помощника рассматривали неблагополучную ситуацию в том или ином приходе, если она не была типична для всего округа, а в последнем случае дело переносилось на благочиннический съезд. В отдельных епархиях благочиннические советы были подчинены съездам и отчитывались перед ними.

Недостатком в деятельности благочиннических съездов были, как это отмечалось в церковной повременной печати, неуместные словопрения по вопросам, не входившим в компетенцию съездов, а также нередко имевшие место оскорбительные выпады одних участников таких съездов против других. В 1880-е годы, при обер-прокуроре К. П. Победоносцеве, благочиннические съезды в большинстве епархий перестали созываться. Заметным толчком к этому послужила отмена выборности благочинных указом Святейшего Синода от 1881 г.

Вопрос о возобновлении благочиннических съездов или собраний одновременно с возвращением к выборности благочинных обсуждался в церковной печати в процессе подготовки Поместного Собора в 1905–1907 гг. Благочиннические съезды и собрания повсеместно созывались в 1917 г.,

после отречения святого императора Николая II, при этом в них участвовали не только клирики, но и представители мирян по избранию Приходских собраний. На этих благочиннических съездах избирались члены епархиальных съездов. Поместный Собор в своем определении о епархиальном управлении предусматривал учреждение общих и пастырских благочиннических собраний. Пастырские благочиннические собрания по своему составу и статусу были подобны благочинническим съездам второй половины 19 в.

Поместный Собор 1917–1918 гг. в «Определении о епархиальном управлении» ввел новый порядок управления благочинническими округами. В соответствии с Определением Собора границы благочиннических округов должны были устанавливаться Епархиальным собранием. Собор ввел новые коллегиальные органы управления в благочиннических округах: пастырские и общие окружные благочиннические собрания и благочиннические советы. При этом «в пастырских благочиннических собраниях участвуют священники благочиннического округа по должности, а прочие члены причтов по желанию, собрания эти созываются не менее одного раза в год для рассмотрения вопросов общепастырского служения... Экстренные пастырские собрания созываются благочинным: а) по усмотрению; б) по заявлению 1/3 священников округа; и в) по распоряжению епархиального архиерея. Руководит собраниями в качестве председателя благочинный, а за отсутствием благочинного председатель (в пресвитерском сане) избирается собранием. Общие благочиннические собрания состоят: а) из всех наличных штатных членов причтов округа приходских, домовых и монастырских церквей и священников, приписанных к церквам округа сверх штата, из мирян – членов Приходских советов по избрании последних в числе, равном составу причта каждой церкви. Общие собрания происходят под председательством благочинного или его заместителя... Очередные общие благочиннические собрания созываются не менее раза в год и должны предшествовать Епархиальным собраниям»³⁴². Предусматривалась также возможность созыва экстренных общих благочиннических собраний. «Постановления благочиннического собрания, требующие утверждения епархиальной власти, представляются на утверждение епархиального архиерея, а о прочих доводится до его сведения»³⁴³.

Согласно Определению Собора, исполнительным органом благочиннического собрания является благочинный и благочиннический совет, который состоит из председателя – благочинного, двух членов

клира, из которых один должен быть пресвитером (он же и заместитель благочинного), и двух мирян. Благочинный должен был избираться на пять лет, а члены совета – на три года. «Избранные утверждаются епархиальным архиереем. Благочиннический совет собирается благочинным по мере надобности, но не менее одного раза в месяц»³⁴⁴.

Таким образом, Поместный Собор 1917–1918 гг. вводил исключительно высокий уровень самоуправления для клириков и мирян в пределах благочиннического округа. Ни ранее, ни позже миряне и клирики не получали столь высоких полномочий в делах местного управления внутри епархий.

В условиях гонений, которые обрушились на Церковь в революционную эпоху, порядок управления в благочиннических округах, установленный Поместным Собором 1917–1918 гг., был разрушен. Учитывая обстоятельства времени, Поместный Собор 1945 г., в сущности, вернулся к практике единоличного управления благочинническими округами, существовавшей до 1918 г. «Устав об управлении Русской Православной Церковью», принятый Поместным Собором 1988 г., не внес существенных изменений в порядок управления на уровне благочиннических округов, но более детально регламентировал его.

36.2.Благочиния в соответствии с ныне действующим Уставом Русской Православной Церкви

Согласно действующему Уставу, изданному Архиерейским Собором 2000 г., епархия разделяется на благочиннические округа во главе с благочинными, назначаемыми правящим архиереем.

В обязанности благочинного входит забота о чистоте православной веры и достойном церковно-нравственном воспитании верующих, наблюдение за отпращиванием богослужений, за благолепием и благочинием в храмах, за состоянием церковной проповеди, «забота об исполнении постановлений и указаний епархиальной власти, попечение о своевременном поступлении в епархию приходских взносов, преподание советов священнослужителям как относительно выполнения ими своих обязанностей, так и относительно их личной жизни» (10, 52), устранение недоразумений между клириками, а также между духовенством и мирянами «без формального судопроизводства и с докладом о наиболее значительных инцидентах правящему архиерею» (10, 52), предварительное расследование церковных правонарушений по указанию архиерея, ходатайство перед архиереем о награждении клириков и мирян, внесение предложений архиерею по замещению вакантных должностей в округе, забота о религиозном окормлении верующих в приходах, временно не имеющих священнослужителей, наблюдение за строительством и ремонтом церковных зданий в своих пределах, забота о наличии при храмах всего необходимого для совершения богослужений и нормального приходского делопроизводства, исполнение иных возлагаемых на него архиереем обязанностей. В сравнении с прежним Уставом в круг обязанностей благочинного уже не входит предоставление клирикам отпусков сроком до одной недели.

Благочинный обязан не реже одного раза в год посещать все приходы своего округа, проверяя богослужебную жизнь, состояние храмов и иных церковных построек, а также правильность ведения приходских дел и церковного архива, знакомясь с религиозно-нравственным состоянием верующих. По указанию правящего архиерея, по просьбе настоятеля благочинный может проводить заседания Приходского собрания.

По благословению архиерея благочинный может созывать священников на братские совещания. Благочинный ежегодно представляет правящему архиерею отчет о состоянии благочиния и о своей работе.

«При благочинном может существовать канцелярия, служащие

которой назначаются благочинным с ведома епархиального архиерея. Деятельность благочинного финансируется из средств возглавляемого им прихода, а при необходимости – из общепархиальных средств» (10, 57).

37. Приходское управление. Канонические основания

37.1.Образование приходов

В первые два века истории христианской Церкви не было приходов в современном смысле слова. Все богослужение совершалось в городской церкви епископом в сослужении пресвитеров, диаконов и церковнослужителей. Такие церкви устраивались в катакомбах, на кладбищах, в частных домах. В эпоху гонений христианские общины существовали почти исключительно в городах. Недаром латинское слово «*raganus*», первоначально обозначавшее деревенских жителей, приобрело значение «язычник» – «поганый» (по-славянски и по-русски).

С ростом числа христиан одна епископская церковь уже не могла вмещать всю городскую общину. В середине 3 в. в крупнейших городах империи, таких как Рим, Александрия, Антиохия, Ефес, Коринф, кроме главной кафедральной церкви, устраиваются и другие храмы, около которых для молитвы собираются верующие, живущие поблизости. Епископы назначали в такие церкви особых пресвитеров и других клириков. В канонических источниках самое раннее упоминание о приходской церкви во главе с пресвитером находим в 6-м правиле Гангрского Собора: «Аще кто кроме Церкви особо собрания составляет, и, презирая Церковь, церковная творити хочет, не имея с собою пресвитера по воле епископа, да будет под клятвою».

В 4 в., особенно после издания Миланского эдикта, повсеместно появляются христианские храмы в сельской местности. Увеличение числа таких храмов было вызвано массовым обращением язычников в христианство; почти все языческие храмы перестраивались в христианские церкви и освящались. Кроме того, новые церкви строились государственными властями, сельскими общинами, частными землевладельцами на принадлежащих им землях: христианские храмы воздвигались на местах, освященных мученической кровью и святыми мощами. Во всех таких храмах совершались общественные богослужения; преподавались Святые Таинства, а значит, служили клирики во главе с пресвитерами. Община верующих, молящихся в одном храме, составляла приход (греч. – *парокία*). Правда, сначала этим словом обозначалась городская община во главе с епископом, то есть епископия (епархия), хотя по числу верующих такие епископии были ближе к современным приходам, чем к епархиям. Поэтому словом *ларота* в канонах обозначаются как общины, возглавляемые епископами, так и, реже, приходы в собственном смысле слова.

О повсеместном существовании таких приходов свидетельствует 17-е правило Халкидонского Собора: «По каждой епархии, в селах, или предградиях сущие приходы должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов...». Давая толкование этому правилу, Вальсамон писал: «Некоторые утверждали, что здесь правило говорит не о приходах, а о других правах, принадлежащих епископии каждой области. Но это неверно, как видно из конца правила, где говорится, что в городах, которые царь вновь устроил или устроит, он может устанавливать что ему угодно относительно епископских прав: «Но аще же царскою властью вновь устроен будет град: то распределение церковных приходов да последует гражданскому и земскому порядку»».

Лишь в 6 в. впервые на Западе слово ларота стало по преимуществу употребляться для обозначения прихода в нашем понимании. Оттуда это слово перешло в сербский язык: «парохия», то есть приход. Парох – приходской священник. Греки же называют ныне приход – ἐϋχωρία. Когда речь идет как о епископской общине, так и о приходе, в канонах употребляется также слово ἐκκλησία – «церковь». Во многих случаях, как и в русском языке, это слово означает «храм» (κυριακόν).

Служение приходского пресвитера распространяется на одну приходскую общину. Свои пастырские обязанности он исполняет как лицо, уполномоченное на то епископом, однако эти его полномочия носят не временный, а постоянный характер и вручаются через Таинство рукоположения, которое всегда совершается с назначением хиротонисуемого на определенное место служения. Абсолютное рукоположение безусловно воспрещается 6-м канон Халкидонского Собора: «Решительно никого, ни во пресвитера, ни во диакона, ниже в какую степень церковнаго чина, не рукополагати иначе как с назначением рукополагаемого именно к церкви градской, или сельской, или к мученическому храму, или к монастырю. О рукополагаемых же без точного назначения святыи Собор определил: поставление их почитати недействительным и нигде не допускати их до служения, к посрамлению поставившаго их».

Епископ всегда является высшим пастырем всей своей епископии, но это не значит, что он может своевольно препятствовать приходским священникам в исполнении возложенных на них обязанностей, без законных оснований перемещать их или лишать места. В границах прихода приходской священник имеет полноту пастырской духовной власти. Без его ведома никакой священник со стороны не имеет права совершать церковные службы в его приходском храме. Духовная власть

приходского священника распространяется на всех православных христиан, состоящих постоянными членами церковной общины, а также временно пребывающих на территории прихода.

Согласно 38-му правилу Трулльского Собора, установление границ приходов производится в соответствии с административным делением: «Отцами нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящее тако: аще царскою властью устроен или впредь устроен будет град; то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел». Спор о границах прихода может возникнуть в том случае, когда отсутствуют соответствующие письменные документы. Однако тридцатилетний срок давности существования границ признается достаточным основанием для признания их законности и без наличия документов подтверждает права прихода на ту или иную территорию (4 Всел. 17). Согласно толкованию Вальсамона на 1-й титул 30-ю главу Номоканона, для учреждения прихода требуется достаточное число прихожан, чтобы они могли содержать храм и приходского священника.

Право закрыть приход принадлежит исключительно той власти, которая основала его. Эту норму епископ Никодим (Милаш) выводит из 24-го канона Антиохийского Собора, 42(33)-го канона Карфагенского Собора, 11-го канона 7 Вселенского Собора. 42(33)-е правило Карфагенского Собора гласит: «Определено также, чтобы пресвитеры, без соизволения своих епископов, не продавали вещей церкви, в которой посвящены. Равно и епископам непозволительно продавати церковныя земли без ведома Собора или своих пресвитеров. Того ради, кроме нужды, и епископу непозволительно расточати вещи, находящияся в церковной описи».

37.2.Поставление приходского священника

Положение приходского священника, зависящего от епархиального архиерея, предполагает, что решающий голос в его поставлении принадлежит епископу. Но чтобы выбор был более верным, епископ в древности обыкновенно выслушивал предварительно мнения своего клира и голос народа о кандидате на пресвитерскую должность. В Древней Церкви голос мирян имел чрезвычайно важное значение для вынесения епископом своего решения о кандидате священства. Участие народа в поставлении пресвитера предусматривается и самим чином рукоположения, поскольку оно совершается открыто в церкви в присутствии народа, который должен засвидетельствовать, что ставленник достоин («аксиос») иерархической степени, в которую посвящается. Мысль о том, что народ должен засвидетельствовать достоинство посвящаемого лица, выражена в 7-м правиле Феофила Александрийского. Церковь придавала в древности важное значение участию народа в поставлении пастырей, особенно приходских священников, потому что, во-первых, это было знаком тесной связи пастыря с паствой, во-вторых, голос народа служил для епископа ручательством в правильности выбора, так как народ хорошо знал ставленника.

Со временем участие народа в избрании клириков, в том числе и приходских священников, стало терять былое значение. Как и при избрании епископа, при поставлении клириков голос мирян перешел вначале к «первым гражданам» прихода, а затем, в 11 в., к представителям государственной власти. В 12 в. в Константинопольской Церкви народ практически был устранен от всякого участия в избрании ставленников на церковные степени. И канонисты этого столетия (Аристин, Зонара и Вальсамон) пытаются найти канонические аргументы в обоснование новой практики, правда, профессор Н. А. Заозерский полагал, что эти их попытки «были... крайне неудачны»³⁴⁵.

Для обоснования новой практики используется 5-е правило Лаодикийского Собора. Оно гласит: «Избрание в церковные степени не должно быть в присутствии слушающих». Аристин, комментируя этот канон, писал: «Хиротонии не бывают при слушающих. Молитвы хиротонисуемых не возглашаются столь громко, чтобы народ слышал их». Зонара объясняет это правило следующим образом: «Как во время совершения архиереями избрания высказываются против некоторых обвинения, которыми, может быть, возбраняется им священство, то отцам

показалось неприличным, чтобы присутствовали какие-нибудь слушающие то, что говорится...». По толкованию Вальсамона на это же правило: «Хиротониями здесь правило называет избрания и говорит, что поелику при избраниях часто говорится об избираемых и нечто недостойное, то не должно производить избрания при слушании всех желающих. Итак, по этой причине и ныне архиереи избирают, собираясь отдельно и одни».

Профессор Н. А. Заозерский считает, однако, что эти толкования основаны на недоразумении: «Ошибочность их происходит оттого, что все три канониста (схолиаста) неправильно поняли смысл слова «слушающие» (ἀκροώμενοι). Из правил 1 Всел. 11, 12, 14; Анкир. 4, 6 и 9; Неокес. 5; Григ. Неокес. 8, 9 и 12 видно, что это слово на языке канонов обозначает (особый) класс кающихся – проходящих епитимии, которые, подобно оглашенным, не выходили из храма перед совершением Евхаристического Таинства. 11-е правило 1 Вселенского Собора гласит: «Которые истинно покаются, те три лета проведут между слушающими чтение писаний»³⁴⁶. Вывод вполне убедительный.

И все-таки устранение народа от участия в избрании пастырей не было нарушением фундаментальных канонических норм. Ибо и в ту пору, когда участие это было самым деятельным, оно все-таки не имело решающего значения и являлось только свидетельством достоинства кандидата священства и доверия к нему со стороны паствы. Решающий голос в избрании ставленника всегда принадлежал епископу.

37.3.Канонические обязанности приходских клириков

Пресвитер, назначенный в приход, не вправе самовольно покинуть его. В 16-м правиле 1 Никейского Собора о подобных поступках говорится весьма сурово: «Аще некоторые пресвитеры, или диаконы, или вообще к клиру причисленные, опрометчиво и страха Божия пред очами не имея, и церковного правила не зная, удалятся от собственной церкви, таковые отнюдь не должны быти приемлемы в другой церкви; и надлежит всякое понуждение противу их употребити, да возвратятся в свои приходы; или, аще останутся упорными, подобает им чуждым быти общения...».

Для того чтобы клирик одной епархии мог получить место в приходе другой епархии, он должен иметь от своего прежнего епископа отпускную грамоту. Как гласит 17-е правило Трулльского Собора, «понеже клирики различных церквей, оставив свои церкви, в коих они поставлены, перешли к иным епископам, и, без воли своего епископа, определены в чужих церквах, чрез сие они оказываются непокоривыми: того ради определяем, дабы от месяца яннуария минувшаго четвертаго индикта никто из клириков, в какой бы степени кто ни был, не имел права, без увольнительной от своего епископа грамоты, определен быти в иной церкви. Не соблюдающий сего отныне, но постыждающий собою совершившаго над ним рукоположение, да будет извержен и сам, и неправильно приявший его...».

Согласно канонам, пастырь обязан постоянно жить в своей общине и не вправе удаляться из нее, особенно если в приходе вспыхивает моровая язва (эпидемическая болезнь) или какая-нибудь иная грозящая народу опасность (апост. 62, 1 Всел. 11, Петра Алекс. 3, 10). Пастырь и всякий клирик обязан строго следить за своим поведением и в обществе, и у себя дома, должен носить одежду, приличную сану.

Клирик обязан устраниваться от мирских занятий (апост. 6, 81; 7 Всел. 10; Карф. 16), не посещать общественных увеселений, неприличных сану (апост. 54; Трулл. 1, 62), и не оставаться в домах своих прихожан на увеселение более, чем того требует исполнение священнических обязанностей.

Приходской священник обязан ежедневно служить утреню и вечерню. По воскресным дням и праздникам, а также в Великий пост по средам и пятницам – служить Божественную литургию (апост. 8; Трулл. 52, 80; Лаод. 49; Карф. 3; Архиер поуч.). К обязанностям приходского священника относится также постоянное проповедование в храме (см.: 1Тим. 2, 3, 5, 17;

2Тим. 3, 4; апост. 58; Трулл. 19). В соответствии со священными канонами приходской пастырь обязан следить за тем, чтобы никто из прихожан не употреблял на домашние потребности вещей, назначенных для богослужения. Он должен оберегать старые богослужебные вещи от злоупотреблений (апост. 73; Двукр. 10; Григ. Нисск. 8). Пастырь обязан следить за тем, чтобы никто не вводил в церковь чего-либо нового и неуместного в пении, чтении и обрядах. Приходской священник обязан в своем приходе крестить (апост. 50), исповедовать (апост. 52), венчать, погребать (Карф. 50).

Помощниками приходских священников служат диаконы и церковнослужители.

38. Приходское управление в русской православной церкви. Исторический очерк

38.1. Приходы в досинодальный и синодальный периоды

В Русской Православной Церкви, с самого начала ее истории, когда она еще составляла митрополию Константинопольского Патриархата, ввиду обширности ее епархий, существовали приходы. Внутреннее устройство приходов, их связь с епархиальным архиереем мало чем отличались от византийских. Однако из-за многочисленности приходов в каждой епархии архиерею почти невозможно было хорошо знать всех клириков епархии, поэтому в Русской Церкви, как и в христианскую древность, миряне оказывали значительно большее влияние на поставление приходских священников, чем в Византии. Обычно на вакантное церковное место кандидат либо избирался прихожанами, либо назначался князем или боярином, если храм находился на земле вотчинника; после этого ставленник отправлялся в епархиальный город к архиерею рукополагаться. Окончательное же решение при поставлении клирика принадлежало епископу, но на практике в большинстве случаев архиерей доверял мнению прихожан.

В синодальную эпоху положение радикальным образом меняется. Значение выборного начала при замещении вакантных церковных мест постоянно снижалось на протяжении 18 столетия и к концу века практически сошло на нет; было сведено к выяснению мнения «лучших прихожан» о нравственных качествах ставленника, его добропорядочности. Выбор же ставленника, чаще всего из числа выпускников духовных школ, принадлежал самому епископу.

В 19 в. устройство приходов было урегулировано Уставом Духовных консисторий, изданным в 1841 г., а также такими документами, как Инструкция благочинным церквей, в редакции митрополита Платона, исправленной Синодом в 1857 г.; Инструкция церковным старостам 1888 г., переизданная в 1890 г.; Инструкция настоятелям церквей, утвержденная Синодом в 1901 г., и рядом отдельных Указов Святейшего Синода.

Согласно этим законоположениям, учреждение и закрытие приходов являлось в России прерогативой Святейшего Синода, но право установления границ между приходами предоставлялось епархиальному архиерею. Приходской причт должен был вести списки наличных прихожан. В приходах велись метрические книги, в которые вносились записи о рождении, бракосочетании и смерти прихожан. За исключением случаев крайней необходимости, каждый прихожанин был обязан

обращаться за совершением треб к своему приходскому священнику.

По определению консисторского Устава приход состоит под пастырским руководством приходского священника, настоятеля и главы прихода, которого назначает и поставляет епархиальный архиерей; настоятель является представителем епископской власти в границах прихода. Полномочия настоятеля по управлению приходом изложены в ставленнической грамоте. Прочтение этой грамоты благочинным в собрании прихожан рассматривалось как акт введения новопоставленного священника в отправление его служения.

Перемещение священников с прихода на приход допускалось лишь при весьма уважительных обстоятельствах, а без согласия самого священника – в исключительных случаях. В чужом приходе священник мог совершать требу лишь по распоряжению епископа или по просьбе местного настоятеля (в случае его болезни или отсутствия). Совершение треб в чужих приходах без ведома приходского настоятеля возможно было лишь в крайних случаях (например, крещение немощного младенца, которому угрожает смерть, или причастие тяжелобольного). Священник, совершивший требу в чужом приходе, делал запись об этом в своих метрических книгах и передавал сведения о требе пастырю того прихода, где она была отправлена.

Помощниками приходского священника являлись диакон и низшие клирики. По штатам 1885 г. во всех епархиях, кроме западных и закавказских, в приходах с менее чем 700 душами мужского пола состояли священник и псаломщик. Если при приходской церкви состояло два или три пресвитера, то в причт входило столько же диаконов и псаломщиков.

Неотъемлемой принадлежностью прихода является приходской храм. В случае его разрушения или ветшания благочинный был обязан побудить прихожан немедленно приступить к строительству нового храма. Храмы строились на местные средства, но в случае нужды они могли быть построены и на средства из государственной казны или из казны Синода. На клире и прихожанах храма лежала обязанность содержать его в надлежащем состоянии. Кроме приходского храма в приходе могли быть также молитвенные дома (в отдаленных местах, откуда трудно добраться до приходского храма) и часовни. Домовые церкви разрешалось устраивать в домах особо почтенных лиц, находящихся в преклонных летах или болезненном состоянии. После кончины лица, которому дозволялось иметь домовую церковь, она закрывалась и церковная утварь не переходила в собственность наследников, а поступала в приход. При открытии новых приходов прихожане брали на себя обязательство

устроить церковный дом для причта.

С 1880 г. в ведении приходских священников находились церковно-приходские школы и школы грамотности.

В каждом приходе из числа прихожан избирался староста. Старостой следовало избирать человека особо благочестивых правил. Должность старосты введена Указом 1721 г. Поначалу его единственной обязанностью была продажа свечей. Впоследствии в обязанности старосты вошло хранение церковных денег и всех вообще церковных средств. Старосте поручалось от лица прихожан следить за сохранностью приходского имущества, но он не имел права распоряжаться церковными денежными средствами, а, расходуя их, обязан был беспрекословно повиноваться архиерею. Во всех своих действиях староста находился под наблюдением и контролем причта. По государственным законам церковные старосты имели ряд привилегий. Если старосты были лицами податных состояний, то они освобождались от податей. Избирались старосты сроком на три года.

Попечение об увеличении церковного имущества, о правильном вознаграждении клира, о содержании приходских благотворительных учреждений возлагалось на приходские попечительства. Члены попечительства избирались прихожанами на определенный срок. Непременными членами попечительства состояли священник и церковный староста. Председатель попечительства избирался из самых почтенных прихожан. Действия попечительства контролировались епархиальной властью.

В процессе подготовки Поместного Собора, которая началась в 1905 г., вопрос о приходах вызвал особенно острую дискуссию. В 1908 г. по приходскому вопросу созывается особое Присутствие, в котором разрабатывается новое положение о приходе.

38.2. Приходское управление в новейший период

Самое обширное по объему из постановлений Собора 1917–1918 гг. – это «Определение о православном приходе», по-другому названное Приходским уставом. В Уставе дано следующее определение прихода: «Приходом в Православной Церкви называется общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединенных при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руководством поставленного последним священника-настоятеля»³⁴⁷.

В Уставе определен состав нормального приходского причта: священник, диакон и псаломщик. На усмотрение епархиальной власти предоставлялось увеличение или сокращение приходских штатов до двух лиц. Согласно Уставу, назначение клириков должно производиться епархиальными архиереями, которые, однако, могли учитывать и пожелания самих прихожан.

В Уставе предусматривалось избрание прихожанами церковных старост, на которых возлагалась забота о приобретении, хранении и использовании храмового имущества. Для решения вопросов, связанных с сооружением, ремонтом и содержанием храма, содержанием клириков и обеспечением их помещением, а также вопросов, касающихся избрания должностных лиц прихода, предлагалось не реже двух раз в год созывать Приходские собрания, постоянно действующими органами которых были Приходские советы, состоящие из избранных на Приходском собрании клириков, церковного старосты или его помощника и нескольких мирян. Председательствовал и на Приходском собрании, и в приходском совете настоятель храма.

Собор вынес также «Определение о привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения». Помимо участия в Приходских собраниях и Приходских советах, Собор открывал женщинам возможность участвовать в деятельности благочиннических и Епархиальных собраний, однако не в Епархиальных советах и судах. В исключительных случаях благочестивые христианки могли допускаться и на должность псаломщиц, но без включения в клир.

На своей третьей сессии Собор вынес два Определения, направленные на защиту достоинства священного сана. Опираясь на апостольские наставления о высоте священного служения (1Тим. 3:2; Тит. 1:6) и на святые каноны (Трулл. 3 и др.), Собор подтвердил недопустимость

второбрачия для вдовых и разведенных священнослужителей. Вторым Определением подтверждалась невозможность восстановления в сане лиц, которые лишены его на основании приговоров духовных судов, правильных по существу и по форме. Неукоснительное соблюдение этих Определений православным духовенством, верным нравственным заветам Христа, строго хранящим канонические основания богозданного строя Церкви, в 1920–1930-е годы уберегло его от дискредитации, которой подверглись группировки обновленцев, поправших и нравственный закон, и святые каноны.

Определением от 18(31) июля 1918 г. Собор снизил возрастной ценз для безбрачных кандидатов священства, не состоящих в монашестве: с 40 лет, как было установлено ранее в Русской Церкви, до 30 лет.

По обстоятельствам времени далеко не все положения Приходского устава удалось провести в жизнь. Поместный Собор 1945 г., сообразуясь с государственным законодательством и учитывая реальные условия жизни, сложившиеся в 1940-е годы, разработал новые нормы церковно-приходского устройства. Они изложены в 4 разделе Положения.

Согласно Положению, приходская община, состоящая не менее чем из 20 человек, по ее заявлению регистрируется гражданской властью, которая предоставляет ей храм. Это делается по соглашению с епархиальным архиереем. В Положении предусмотрено существование четырех органов управления общиной: распорядительный орган – двадцатка, заменяемая после учреждения прихода Приходским собранием, исполнительный – Церковный совет, контрольный – Ревизионная комиссия и настоятель храма. Церковный совет и Ревизионная комиссия образуются Приходским собранием.

В состав Церковного совета входили настоятель в качестве председателя совета и избираемые собранием староста, его помощник и казначей. Все приходское хозяйство находится на попечении Церковного совета. Ревизионная комиссия, согласно Положению, состояла из четырех членов прихода; в ее обязанности входило постоянное наблюдение за церковным имуществом и проведение епархиальных ревизий имущества, денежных сумм и произведенных расходов.

По Положению Поместного Собора 1945 г., настоятель возглавлял приходскую общину и ее Церковный совет, он являлся управителем прихода и его духовным руководителем. Он контролировал деятельность прихода и был его руководителем. Подобно патриарху и епархиальному архиерею, настоятель храма имел свои печать и штамп, зарегистрированные гражданской властью.

Архиерейский Собор, состоявшийся 18 июля 1961 г., внес существенные изменения в 4 главу «Положения об управлении Русской Православной Церковью», установив новую организацию приходского управления. Настоятель вместе с клириками устранялись от участия в Приходском собрании и Приходском совете. Хозяйственные и финансовые попечения о приходе и храме были возложены на исключительно мирянские по своему составу Приходское собрание и Приходской совет во главе с председателем – старостой.

Реформа приходского управления была вынужденной мерой. Проводилась она в тяжелые для Церкви дни, когда давление на нее резко усилилось. Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г. Г. Карпов, исполняя волю Хрущева, потребовал тогда от патриарха Алексия I и Священного Синода провести коренную реформу приходского управления, заявив, что «в нашей подлинно демократической стране, в которой управление государством осуществляется народом», сохранение в религиозных общинах диктаторской власти одного лица недопустимо. «Надо пересмотреть отдельные пункты «Положения об управлении Русской Православной Церкви», чтобы во главе общины был исполнительный орган, а не настоятель церкви»³⁴⁸.

Отделенная от государства Церковь не была обязана следовать в своей внутренней жизни за новыми политическими веяниями, которые к тому же и к демократии никакого отношения не имели. Для осуществления замысла по разрушению церковной организации подчинение приходских общин и самих клириков так называемым исполнительным органам с устранением из них настоятеля призвано было, по мысли инициаторов реформы, внести разлад в приходскую жизнь, подорвать канонический порядок церковного управления и упростить процедуру закрытия приходов. Влияние уполномоченных на священнослужителей было ограничено канонической церковной дисциплиной, священнической присягой, чувством пастырского долга, а состав Приходских собраний (двадцаток) и Приходских советов (исполнительных органов) находился под полным контролем уполномоченных, и через них было удобнее и проще проводить в жизнь антицерковные решения. Но в своих разрушительных начинаниях советский режим прибегал и к юридическим аргументам, на этот раз власть потребовала привести «Положение об управлении Русской Православной Церкви» в строгое соответствие с постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 1929 г. «О религиозных объединениях», по которому священнослужители как лица, лишенные избирательного права, устранялись от участия в хозяйственных делах

религиозных общин, хотя это постановление находилось в грубом противоречии с Конституцией СССР 1936 г., предоставившей всем гражданам одинаковые права.

Изменения в устройстве приходского управления, внесенные Архиерейским Собором 1961 г., были утверждены Поместным Собором Русской Православной Церкви 1971 г.

«Устав об управлении Русской Православной Церкви», изданный Поместным Собором 1988 г., в значительной мере, но не вполне, возвратил то положение, которое существовало на приходах до 1961 г. Приходскую общину, в соответствии с Уставом 1988 г., могли образовать не менее 20 верующих православных граждан. Указание на минимальное число прихожан соответствовало действовавшему в то время законодательству. В Уставе предусматривалось существование трех коллегиальных органов приходского управления: Приходского собрания во главе с настоятелем, Приходского совета и Ревизионной комиссии.

Членами Приходского собрания, по Уставу 1988 г., могли быть клирики и совершеннолетние миряне, не находящиеся под церковным или гражданским судом. Председателем собрания, по формулировке Устава, избирался настоятель прихода. Парадоксальная формула об избрании председателем исключительно настоятеля прихода содержала в себе идею двойной санкции на поставление настоятеля – председателя собрания: и со стороны архиерея, который настоятеля назначает, и затем со стороны Приходского собрания, которое своим избранием это назначение подтверждает. Решения принимаются Приходским собранием большинством голосов, а в случае равенства голосов перевес дает голос председателя.

Приходской совет, согласно Уставу, состоит из председателя, его помощника и казначея, избираемых из клириков или мирян сроком на три года. Председателем совета мог быть избран и настоятель прихода. Приходской совет несет ответственность за сохранность храма и церковного имущества, распоряжается денежными средствами прихода, исполняет решения Приходского собрания. В состав Ревизионной комиссии, избираемой Приходским собранием на три года, входят председатель и два члена.

39. Приходское управление по ныне действующему уставу

39.1. Приход

«Приходом, – по определению Устава Русской Православной Церкви, принятого Архиерейским Собором 2000 г., – является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Приход является каноническим подразделением Русской Православной Церкви, находится под начальственным наблюдением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля» (11, 1). Приход образуется по согласию совершеннолетних лиц православного исповедания, с благословения епархиального архиерея. В сравнении с предыдущим Уставом в ныне действующем нет указания на минимальное число прихожан в 20 лиц. «Для получения статуса юридического лица приход регистрируется государственными органами» (11, 2).

«Границы приходов устанавливаются Епархиальным советом» (11, 2). Упоминание границ прихода представляет собой важную новацию. В Уставе 1988 г. не было аналогичного положения. Между тем Поместный Собор 1917–1918 гг. включил указание на пребывание клириков и мирян прихода на определенной местности в само определение прихода, содержащееся в принятом Собором «Приходском уставе». Четко обозначенные границы приходов существовали и в синодальную эпоху.

Конечно, и в синодальный период всякий православный мог молиться, исповедоваться или причащаться в любом, а не только в своем приходском, соборном или монастырском храме. Но важнейшими требами: крещением, браковенчанием, отпеванием – прихожанин был связан со своим приходом, так что отступления от установленного в этом отношении порядка могли допускаться лишь при их серьезной мотивации. Разрушение структуры приходских границ происходило у нас по трем основным причинам. Упразднение приходских метрических книг, имевшее место на заре советской истории, фактически устранило прежде поддерживаемый государственными властями контроль над совершением треб, связанных с актами гражданского состояния. Кроме того, гонения на Церковь в советскую эпоху побуждали малодушных, или, деликатнее сказать, осторожных, христиан заматывать следы своего участия в церковной жизни и уже в этих целях посещать разные храмы. Наконец, условия жизни в большом городе с его сложной транспортной системой, отдаленностью места службы большинства жителей от места проживания делали близлежащий храм не всегда самым доступным. В суммирующем

результате все эти обстоятельства выветрили из сознания многих современных христиан саму необходимость принадлежать к определенной приходской общине.

Однако наряду с принципиально каноническими основаниями есть и вызываемая пастырскими соображениями реальная нужда в том, чтобы границы между приходами были обозначены, даже и в больших городах. Острота такой необходимости становится особенно очевидной в связи с вызовами священников к тяжело больным или находящимся при смерти христианам. Внесение порядка в размежевание приходов может существенно уменьшить случаи, когда священнику приходится ехать на другой конец города к умирающему, рискуя не застать его живым и ставя в трудное или безвыходное положение тех, кто обратится за подобной же потребой в свой приходской храм и не успеет застать священника в своем приходе, потому что он отъехал в чужой. Первый шаг в восстановлении правильной территориальной структуры приходов и приходских границ заложен в новом Уставе.

К своей деятельности приход приступает после благословения архиерея. В своей гражданско-правовой деятельности он обязан соблюдать каноны и иные установления Русской Православной Церкви и законодательство страны нахождения. Приход обязан отчислять через епархию средства на общецерковные нужды в размере, установленном Синодом, и на епархиальные нужды в размерах, установленных епархиальной властью. В своей деятельности приход подчинен и подотчетен правящему архиерею, он исполняет решения Епархиального собрания и Епархиального совета и распоряжения архиерея.

Охраняя незыблемость прав Русской Православной Церкви и защищая ее от расколов, Архиерейский Собор 2000 г. включил в Устав следующее положение: «В случае выделения какой-либо части или выхода всех членов Приходского собрания из состава прихода они не могут заявлять никаких прав на приходское имущество и средства. В случае принятия Приходским собранием решения о выходе из иерархической структуры и юрисдикции Русской Православной Церкви приход лишается подтверждения о принадлежности к Русской Православной Церкви, что влечет прекращение деятельности прихода как религиозной организации Русской Православной Церкви и лишает его права на имущество, которое принадлежало приходу на правах собственности, пользования или на ином законном основании, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви» (11, 7).

Органами приходского управления Устав называет настоятеля

прихода, а также Приходское собрание, Приходской совет и Ревизионную комиссию.

Устав предусматривает возможность создания прихожанами братства и сестричества с согласия настоятеля и по благословению епархиального архиерея. При этом целью братства и сестричества должно быть привлечение прихожан к участию в трудах по поддержанию храмов в надлежащем состоянии, к благотворительности и милосердию, к религиозно-нравственному просвещению. Приходские братства и сестричества состоят под начальственным наблюдением настоятеля. В исключительных случаях их уставы, утвержденные и благословленные архиереем, могут быть представлены для государственной регистрации. В своей деятельности братства и сестричества руководствуются Уставом Русской Церкви, постановлениями высших органов церковной власти и управления, решениями епархиального архиерея и настоятеля прихода, а также гражданскими уставами Русской Православной Церкви, епархии, своего прихода и собственным уставом, если братства и сестричества зарегистрированы в качестве юридических лиц. Братства и сестричества отчисляют через приходы средства на общецерковные нужды в размерах, установленных Священным Синодом, на епархиальные и приходские нужды в порядке и размере, установленных органами епархиальной власти и настоятелями приходов.

В случае выхода какой-либо части или всех членов братства и сестричества из их состава они не имеют права заявлять претензии на братское и сестрическое имущество и средства. Если общим собранием братства или сестричества выносится решение о выходе из юрисдикции Русской Православной Церкви, такие братства и сестричества лишаются подтверждения о принадлежности к Русской Церкви, что «лишает их права на имущество, которое принадлежало братству или сестричеству на правах собственности, пользования или на иных законных основаниях, а также права на использование в наименовании названия и символики Русской Православной Церкви».

39.2. Настоятель прихода и приходской причт

Настоятель храма назначается правящим архиереем для духовного руководства верующими и управления причтом и приходом. В своей деятельности он подотчетен архиерею.

Настоятель несет ответственность за совершение богослужений и проповедь, за религиозно-нравственное состояние прихожан. В его обязанности входит руководство причтом, отправление богослужений и пастырское окормление; наблюдение за состоянием храма и наличием всего необходимого для совершения богослужений; забота о правильном и благоговейном чтении и пении в храме; о выполнении указаний епархиального архиерея; организация катехизаторской, благотворительной, церковнообщественной, образовательной и просветительной деятельности прихода; созыв заседаний Приходского собрания и председательство на них. При наличии к тому оснований настоятель приостанавливает исполнение решений Приходского собрания и Приходского совета, с последующей передачей соответствующих вопросов на рассмотрение епархиального архиерея. Настоятель наблюдает за осуществлением решений Приходского собрания и работой Приходского совета; представляет интересы прихода в органах государственной власти и местного самоуправления; представляет архиерею непосредственно или через благочинного ежегодные отчеты о состоянии прихода и его деятельности; осуществляет официальную переписку от лица прихода; ведет богослужебный журнал и хранит приходской архив; выдает свидетельства о крещении и браке. Отпуск настоятель может получить исключительно по разрешению епархиальной власти.

Приходской причт состоит из священника, диакона и псаломщика. «Число членов причта может быть увеличено или сокращено епархиальной властью по просьбе прихода, и в соответствии с его нуждами причт должен состоять не менее чем из двух лиц – священника и псаломщика» (11, 22). При этом должность псаломщика может быть замещена лицом в священном сане.

Избрание и назначение клириков совершает епархиальный архиерей. Устав перечисляет условия, которым должен соответствовать кандидат на поставление в священный сан, а именно: принадлежность к Русской Православной Церкви, совершеннолетие; необходимые нравственные качества; достаточную богословскую подготовку; свидетельство

духовника об отсутствии канонических препятствий к рукоположению. Кандидат не должен состоять под церковным или гражданским судом и обязан принять церковную присягу. Члены причта могут быть перемещаемы и увольняемы только епархиальным архиереем по личному прошению, по церковному суду или ввиду церковной целесообразности.

Причт прихода несет ответственность за духовнонравственное состояние прихода и за выполнение своего богослужебного и пастырского долга. Члены причта не могут покидать приход без разрешения церковной власти. «Священнослужитель может принять участие в совершении богослужения в другом приходе с согласия епархиального архиерея той епархии, в которой данный приход находится, или с согласия благочинного или настоятеля при наличии удостоверения, подтверждающего каноническую правоспособность» (11, 29). В соответствии с 13-м правилом Халкидонского Собора священнослужитель может быть принят в другую епархию только при наличии отпускной грамоты.

39.3. Коллегиальные органы приходского управления

Прихожанами, согласно Уставу, «являются лица православного исповедания, сохраняющие живую связь со своим приходом». Устав вменяет в обязанность прихожан участие в богослужении, регулярную исповедь и причащение, соблюдение канонов и иных церковных предписаний, совершение дел веры, стремление к религиозно-нравственному совершенствованию и содействие благосостоянию прихода. Обязанностью прихожан является также забота о содержании причта и храма.

Высшим органом управления прихода Устав называет Приходское собрание, председателем которого по должности состоит настоятель. Устав 1988 г. содержал иную формулировку – об избрании настоятеля председателем Приходского собрания.

В состав Приходского собрания, согласно Уставу, «входят священнослужители прихода, его учредители, а также прихожане, регулярно участвующие в литургической жизни прихода, достойные по своей приверженности Православию, нравственному облику и жизненному опыту участвовать в решении приходских дел, достигшие 18-летнего возраста и не состоящие под запрещением, а также под церковным или светским судом. Прием в члены Приходского собрания и выход из него осуществляется на основании прошения (заявления) решением Приходского собрания. В случае признания члена Приходского собрания, не соответствующего занимаемому им положению, он может быть выведен из Приходского собрания решением Приходского собрания» (11, 34). Данное положение Устава допускает две интерпретации: о членстве в собрании всех клириков и канонически правоспособных прихожан, но также и о членстве в нем только представителей причта и прихожан, которые берут на себя ответственность за содержание прихода. В реальной церковной жизни реализуется обычно второй вариант интерпретации уставного положения о составе Приходского собрания.

Устав содержит и следующее положение: «При отступлении членов Приходского собрания от канонов и установлений Русской Православной Церкви состав Приходского собрания по решению епархиального архиерея может быть изменен частично либо полностью» (11, 35). Данное положение гарантирует подчиненность прихода канонической власти архиерея при появлении нестроений в приходской жизни.

Приходское собрание созывает настоятель или благочинный по

указанию архиерея, оно может быть также созвано иным полномочным представителем епархиального архиерея не реже одного раза в год. Приходские собрания, на которых избираются или переизбираются члены Приходского совета, проводятся непременно с участием благочинного или иного представителя епархиального архиерея. Повестку дня собрания предлагает его председатель. Он же руководит заседаниями. Собрание правомочно принимать решения при участии в нем не менее половины членов. Постановления собрания принимаются простым большинством, при равенстве голосов перевес дает голос председателя. Для ведения протокола заседания Приходское собрание избирает из числа своих членов секретаря. Протоколы подписываются председателем, секретарем и пятью избранными членами собрания и подлежат утверждению епархиальным архиереем, после чего принятые решения вступают в силу. Решения собрания могут быть оглашены в приходском храме.

В обязанности Приходского собрания Устав включил сохранение единства прихода и содействие духовно-нравственному возрастанию прихожан; принятие гражданского Устава прихода и изменений в нем, которые утверждаются архиереем и вступают в силу после государственной регистрации; принятие и исключение своих членов; представление на утверждение архиерея кандидатуры председателя Приходского совета – церковного старосты; избрание Приходского совета и Ревизионной комиссии, планирование финансовой и хозяйственной деятельности прихода; обеспечение сохранности приходского имущества и забота о его приумножении; «принятие планов расходов, включая размеры отчислений на благотворительность и религиозно-просветительные цели, и представление их на утверждение епархиального архиерея; одобрение планов и рассмотрение проектно-сметной документации на строительство и ремонт церковных зданий; рассмотрение и представление на утверждение епархиального архиерея финансовых и прочих отчетов Приходского совета и докладов Ревизионной комиссии; утверждение штатного расписания и определение содержания членам причта и Приходского совета; определение порядка распоряжения имуществом прихода», заботу о состоянии церковного пения; возбуждение ходатайств от лица прихода перед архиереем и гражданской властью; рассмотрение жалоб на членов Приходского совета, Ревизионной комиссии и представление их епархиальной власти.

Исполнительным и распорядительным органом Приходского собрания является Приходской совет, подотчетный настоятелю и Приходскому собранию. Совет состоит из председателя – церковного

старосты, его помощника и казначея. Традиционное наименование председателя Приходского совета «старостой» Уставом 1988 г. не предусматривалось. По благословию правящего архиерея председателем совета может быть избран настоятель. Состав совета избирается из числа членов Приходского собрания сроком на три года без ограничения числа переизбраний. Соответствующее положение в прежнем Уставе было выражено в более осторожной редакции: Приходскому собранию предоставлялось право сократить или продлить трехлетний срок пребывания его членов в совете. «Епархиальный архиерей утверждает избрание председателя Приходского совета либо назначает на эту должность своим Указом настоятеля или другое лицо с введением его в состав Приходского собрания. Епархиальный архиерей имеет права отстранить от работы члена Приходского совета, если таковой нарушает каноны, положения настоящего Устава или Гражданского устава прихода». В предыдущем Уставе не было зафиксировано этого канонически бесспорного права епархиального архиерея.

Приходской совет, в соответствии с Уставом 2000 г., исполняет решения Приходского собрания; представляет на утверждение Приходского собрания планы хозяйственной деятельности, планы расходов и финансовые отчеты; отвечает за сохранность и содержание в надлежащем порядке храма и иных сооружений прихода, прилегающих территорий, принадлежащих приходу земельных участков и всего имущества, находящегося в собственности или пользовании прихода, ведет его учет; приобретает имущество для прихода, ведет инвентарные книги; решает текущие хозяйственные вопросы; распоряжается денежными средствами прихода с ведома и под контролем настоятеля; предоставляет в случае нужды жилье членам причта прихода; по согласованию с настоятелем и в соответствии со штатным расписанием принимает рабочих и служащих; заботится о храме, о поддержании благочиния и порядка за богослужениями и на крестных ходах; «осуществляет контакты с органами государственной власти, местного самоуправления, общественными объединениями и гражданами» (11, 46).

Председатель Приходского совета представляет приход в деловых, финансово-хозяйственных и административных вопросах, а также в суде; в необходимых случаях выдает доверенности. При этом Приходское собрание имеет право при необходимости поручить своему члену ведение дел с гражданскими организациями, а также защиту интересов прихода в суде. Все официальные документы прихода подписывают настоятель и церковный староста. Если же председателем Приходского совета является

настоятель, вторую подпись ставит казначей. Банковские и другие финансовые документы подписывают староста и казначей. «В гражданских правоотношениях казначей исполняет обязанности главного бухгалтера. Казначей осуществляет учет и хранение денежных средств, пожертвований и других поступлений, составляет годовой финансовый отчет» (11, 51). В случае изменения состава Приходского совета, а также в случае замены старосты Приходское собрание образует комиссию из трех членов, которая составляет акт о наличии имущества и денежных средств, на основании которого Приходской совет принимает материальные ценности прихода. Обязанности помощника старосты определяются Приходским собранием.

Приходское собрание избирает из числа своих членов сроком на три года Ревизионную комиссию, состоящую из председателя и двух членов. Члены Приходского совета и Ревизионной комиссии не должны находиться в близком родстве. Комиссия подотчетна Приходскому собранию. Ревизионная комиссия проверяет финансово-хозяйственную деятельность прихода, сохранность и использование имущества, проводит ежегодную инвентаризацию, ревизует зачисление пожертвований и поступлений и расход денежных средств. Результаты проверок комиссия представляет на рассмотрение Приходского собрания. «В случае выявления злоупотреблений Ревизионная комиссия немедленно информирует о том епархиальную власть» (11, 55). В обязанности Ревизионной комиссии входит также контроль за снятием кружечек и пожертвованиями. Акты о проведенных проверках комиссия представляет на очередное или чрезвычайное заседание Приходского собрания, которое при наличии злоупотреблений, нехватке имущества или денежных средств, а также при обнаружении ошибок в ведении или оформлении финансовых операций принимает соответствующее решение. Приходское собрание имеет право с согласия архиерея предъявить иск в суде. Право ревизии прихода и приходских учреждений принадлежит также правящему архиерею.

5. Церковная власть

40. Сущность и виды церковной власти

40.1. Природа церковной власти и ее отличие от власти мирской

Власть, по общепринятым понятиям, представляет собой господство одного лица (индивидуального или корпоративного) над другими лицами. Такой характер имеет власть родителей над детьми, рабовладельца над рабами, государственная власть любой формы над гражданами и подданными. Безусловная и абсолютная власть над миром, и в частности над человечеством, принадлежит Богу, притом, что люди, имеющие в себе образ Божий, наделенные богоподобным разумом и свободной волей, обладают вследствие этого в устройении своей индивидуальной и общественной жизни, определенной автономией, границы которой положены Божественным всемогуществом, не попирающим свободы человеческой воли даже тогда, когда она устремлена к деланию греха.

В Церкви Христовой, которая по своей Божественной природе бесконечно превосходит все земное и никаким земным законам не подлежит, но как человеческое общество подчиняется общим условиям земного порядка, полнота власти принадлежит ее Создателю и Главе Господу Иисусу Христу, Который дал ей Свой закон: правило веры и правило жизни по вере, то есть догматы веры и нравственный закон, а вместе с тем и законы, которыми устанавливаются отношения между отдельными частями ее живого организма.

Православная экклезиология исключает возможность существования во Вселенской Церкви иного Главы, чем Сам Господь, а также Его заместителя, наместника или викария. Это не значит, однако, что Вселенская Церковь не имеет в себе власти, осуществляемой человеческой инстанцией, что высшая власть в Церкви лежит за пределами, доступными каноническим характеристикам. Как фактическое положение вещей, так и история Церкви свидетельствуют: носителем такой власти является вселенский епископат – преемник апостольского сонма. Возглавляя отдельные церковные общины – местные Церкви, епископы находятся в каноническом общении между собой, осуществляя тем самым общение между местными Церквями, хранящими единство православной веры и жизни по вере и осуществляя соборную власть в Церкви. Самым совершенным способом осуществления полномочий вселенского епископата в Церкви являются Вселенские Соборы.

Власть в Поместных Церквях принадлежит Поместным Соборам, либо исключительно епископским, либо с непременною участіем епископов во

главе с первыми епископами: патриархами, архиепископами, митрополитами. В местных Церквах-епархиях полнота власти принадлежит правящим архиереям, которые осуществляют управление внутри епархии чрез своих представителей – пресвитеров, возглавляющих приходы, а также назначая на различные административные должности, облеченные определенными властными полномочиями, клириков и мирян. В епархиях и приходах могут также существовать действующие под верховной властью епископа органы коллегиального церковного самоуправления, например Епархиальные или Приходские собрания в составе клириков и мирян.

По своему характеру церковная власть существенно отличается от власти политической, или государственной. Хотя с человеческой стороны Церковь – тоже один из общественных союзов, однако это союз совершенно особого рода, природа и цель которого не замыкаются земным горизонтом, ибо Церковь Господь создал не для удовлетворения земных и временных потребностей человечества, но для спасения человеческого рода от греха, проклятия и смерти, создал ее для того, чтобы уже здесь, на земле, в ее лоне человек готовился для вечной жизни со Христом. В связи с этим церковная власть прибегает к иным методам в осуществлении своих функций, чем власть государственная. Самое существенное отличие тут заключается в том, что церковная власть не уполномочена Основателем и Главой Церкви принуждать физически, принуждать насилием, на что правомерную монополию имеет только государственная власть.

Спаситель указал на принципиальное отличие мирской власти от власти духовной, когда, наставляя Своих учеников, сказал им: *вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими, но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою, и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не [для того] пришел, чтобы Ему служили, но, чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих (Мф. 20:25–28)*. Таким образом, по слову Христа Спасителя, власть в общине Его учеников, в Церкви, призвана быть жертвенным служением во образ Христа, распятого за нас на Голгофе. Идеал власти как служения противопоставлен здесь, разумеется, не светской власти как таковой, какой она должна быть в соответствии со своим высшим назначением, а той эмпирической реальности, в какой эта власть обнаруживала себя во время земной жизни Христа, как, впрочем, и в иные эпохи.

40.2. Виды церковной власти

Подобно тому как подвиг Основателя Церкви Христа Спасителя явился исполнением трех высших служений: пророческого, первосвященнического и царского, церковную власть, производную от воли Главы Церкви Господа Иисуса Христа, по ее функциям и содержанию принято разделять на три вида: власть религиозного учения (*potestas magisterii*), осуществляемую во образ Христа Пророка, власть религиозного освящения (*potestas ministerii*), свой прообраз имеющую в служении Христа Первосвященника по чину Мелхиседекову, принесшего Самого Себя в жертву за нас на Голгофе, и собственно правительственную власть, или власть юрисдикции (*potestas jurisdictionis*), по образу Христа, мессианского Царя Иудейского не от века сего.

Правительственная власть Церкви с формальной стороны имеет больше всего сходства со светской государственной властью; поэтому по своим функциям она, как и государственная власть, в свою очередь, делится по принятой в публичном праве классификации на: 1) учредительную и законодательную; 2) исполнительную, или административную, вместе с контрольной; и 3) судебную. Правительственная власть Церкви составляет преимущественный предмет нашей дисциплины – канонического права. Церковное учение и богослужение с содержательной стороны составляют предмет других церковных наук, но канонические основания церковного учительства и богослужения, их регламентация церковно-правовыми актами относятся к тематике канонистики.

Разделение правительственной власти в Церкви по ее функциям не предполагает непременно разделения ее по отдельным учреждениям, соответствующим этим функциям, что обыкновенно подразумевается под разделением властей в светском конституционном праве. Принцип единства источника власти является основополагающим в церковном праве, и заключается он в том, что полнота власти как во Вселенской Церкви, так и в Поместных Церквах и в отдельных епархиях принадлежит епископам как преемникам апостолов, и они осуществляют ее либо сами – в составе соборов или индивидуально, в своих епархиях, либо поручая выполнение тех или иных функций клирикам и мирянам в качестве должностных лиц, либо корпорациям, обладающим определенными уставными полномочиями, но непременно поставленным под контроль епископов или прямо подчиненным им. Участие клириков и мирян в

Поместных Соборах как высших органах поместной церковной власти в соответствии с основополагающими каноническими нормами также должно быть поставлено под контроль епископата, которому на таких Соборах должна принадлежать решающая власть. Именно этому принципу соответствует, в частности, состав, статус и порядок принятия решений Поместным Собором, предусмотренный ныне действующим Уставом Русской Православной Церкви, изданным в 2000 г.

41. Власть учения

41.1. Символ веры и другие авторитетные изложения вероучения

Единство Церкви основано и на единстве веры, исповедуемой Церковью, веры, дарованной в откровении и хранимой в Священном Предании; за соблюдение Предания в его неповрежденной чистоте несет ответственность вразумляемый Святым Духом вселенский епископат и все Тело Церкви – церковная полнота. При появлении недоумений по богословским вопросам, волнующим церковный народ, Церковь Христова через свой епископат, а в исключительных случаях через Вселенские Соборы выясняет недоуменные вопросы в свете непреложных и неизменных истин Откровения, в духе Священного Писания и Предания и формирует свое непререкаемое и непогрешимое решение по затруднительным вопросам вероучения. Это решение не является новым догматом и новым учением, а только изложением апостольского предания применительно к новым вопросам, поставленным в церковной жизни. Так издавались догматические вероопределения (оросы) на Вселенских Соборах.

Исповедание догматов, безусловно, обязательно для всех членов Церкви. И эта обязательность имеет более глубокое, чем только дисциплинарное основание; ибо верить иначе, чем верует Святая Соборная и Апостольская Церковь, значит ввергать себя в опасное духовное состояние; сознательное противление церковному учению влечет за собой отторжение заблуждающегося и упорствующего в заблуждении невидимым судом Божиим от церковного Тела; а будучи обличенным, такое противление карается отлучением со стороны законной церковной власти.

Для охранения чистоты и неповрежденности православного вероучения Церковь с самого начала своего бытия прибегала к его кратким изложениям – символам. До нас дошло несколько древних символов, и среди них – Символ Григория Нео кесарийского, так называемый Апостольский Символ, и Символ, приписываемый Афанасию Великому. Общецерковное признание приобрел Никео-Цареградский Символ, исповедание которого, по сознанию Вселенской Церкви, совершенно обязательно для всякого православного христианина. Более полное изложение основ православного вероучения содержится в чине исповедания и обещания архиерейского – так называемой епископской клятве.

Высоким авторитетом в Церкви пользуются книги, изданные в новое время церковной властью: катехизисы, особенно митрополита Петра Могилы и митрополита Филарета, и «Послание патриархов Православной Кафолической Церкви о православной вере», составленное на Иерусалимском Соборе 1672 г.

Относительно неприкосновенности догматических истин, данных в откровении по вдохновению Святого Духа на Вселенских Соборах, Ефесский Собор в 7-м каноне изрек свое Определение: «По прочтении сего, святой Собор определил: да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагати иную веру, кроме определенныя от святых отец, в Никее граде, со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагати иную веру, или представляти, или предлагати хотящим обратится к познанию истины, или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси; таковые, аще суть епископы, или принадлежат к клиру, да будут чужды, епископы епископства, и клирики клира: аще же миряне, да будут преданы анафеме. Равным образом, аще епископы, или клирики, или миряне явятся мудрствующими, или учащими тому, что содержится в представленном от пресвитера Харисиа изложении о воплощении Единородного Сына Божия, или скверным и развращенным Несториевым догмам, которые при сем и приложены: да подлежат решению сего Святаго и Вселенскаго Собора, то есть епископ да будет чужд епископства и да будет низложен; клирик подобно да будет извержен из клира; аще же мирянин, да будет предан анафеме, как сказано».

Прямой смысл канона заключается в запрете самовольного составления символов веры, подобных тому, который был представлен Харисием. Впоследствии этот канон использовался православными полемистами против латинского искажения Никео-Цареградского Символа добавлением в него *Filioque*. Канонисты 12 в., уже заставшие *Filioque*, не находили в этом правиле оснований для его отвержения. По словам архиепископа Петра Л'Юилье, впервые этот аргумент был выставлен на Ферраро-Флорентийском Соборе в 1438 г. святым Марком Ефесским. Архиепископ Петр не склонен интерпретировать это правило, как абсолютный запрет всяких изменений в Символе. Он пишет по этому поводу: «Можно, разумеется, сожалеть о добавлении, сделанном к тексту Символа на Западе, однако совершенно невозможно в осуждение этого добавления сослаться на 7-е правило Ефесского Собора, составители которого имели в виду не какое-нибудь добавление, а как раз составление иной веры»³⁴⁹. Однако не столь очевидным и формальным образом, как

это, может быть, представлялось православным полемистам прошлого, в том числе самому св. Марку, но внесение в Символ Filioque осуждается правилом, поскольку оно действительно явилось искажением той веры, которую изначально содержала и содержит Вселенская Церковь, а значит, и «изложением иной веры».

41.2.Проповедь

Господь *хочет всем спастися и в разум истины прийти*; к вере во Христа призваны все люди без исключения. Поэтому Своих учеников – апостолов – Христос призвал проповедовать *Евангелие всей твари* (Мк. 16:15). Проповедь составляет одну из важнейших обязанностей учеников Христовых, ибо, по слову апостола Павла: *Как веровать [в] [Того], о Ком не слышали? как слышать без проповедующего?* (Рим. 10:14). Апостол внушал Тимофею: *проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещевай со всяким долготерпением и назиданием* (2Тим. 4:2).

58-е правило святых апостолов возлагает на епископов и пресвитеров долг «учить причт и людей благочестию» и угрожает извержением нерадящим о том: «Епископ, или пресвитер, нерадящий о причте и о людех и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Аще же останется в сем нерадении и лености, да будет извержен». 19-е правило Трулльского Собора требует от предстоятелей Церкви регулярно проповедовать слово Божие: «Предстоятели Церкви должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественнаго Писания разумения и рассуждения истины...». А чтобы в изъяснения Писания не вкрались ошибочные и произвольные мнения, правило запрещает преступать «положенных уже пределов и предания богоносных отец, и аще будет изследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы при недостатке умения в сем не уклониться от подобающаго...».

По словам Зонары, «святые отцы хотят, чтобы они (епископы) учили не от себя, а от Божественных Писаний и толковали его по изъяснению божественных отцов, а не по собственному разумению и соображениям».

Власть проповедовать в Церкви в полноте принадлежит епископам. Поэтому каноны запрещают посвящать в епископы христиан, мало испытанных в вере и недостаточно разумеющих учение Церкви, не знающих Писания: «Всякому имеющему возведену быти на епископский степень, непременно знати Псалтирь, да тако и весь свой клир вразумляет поучатися из оныя. Такожде тщательнo испытовати его митрополиту, имеет ли усердие с размышлением, а не мимоходом, читати священныя правила, и Святое Евангелие, и книгу божественнаго апостола, и все

Божественное Писание, и поступати по заповедям Божиим, и учити порученный ему народ. Ибо сущность иерархии наша составляют богопреданные словеса, то есть истинное ведение Божественных Писаний, якоже изрек великий Дионисий» (7 Всел. 2).

Вальсамон в толковании на этот канон объясняет сравнительно невысокий уровень требований, предъявляемых к начитанности ставленника в Священном Писании, гонениями, которым подвергалось Православие со стороны иконоборцев в период, предшествовавший 7 Вселенскому Собору: «Святые отцы, зная, что по причине ереси иконоборцев очень многие верующие огрубели и частью бежали и не имели возможности даже являться на глаза людям, сказали, что и все христиане обязываются читать Божественное Писание со испытанием, но гораздо более архиереи... Но может кто-нибудь сказать: каким образом святые отцы не сказали, что рукополагать знающих священные правила, Святое Евангелие и прочее, но знающих только Псалтирь и дающих обещание позаботиться об изучении прочих? Решение: знание Псалтири, как необходимо требуемое, потребовано и святыми отцами без снисхождения от долженствующих принять хиротонию; и обладание прочими божественными знаниями не потребовано, потому что не обязательно посвящать себя таковым чтениям и для тех, которые не удостоились еще учительского звания, а особенно в то время, когда христиане осуждены были на скитальческую жизнь».

Пресвитеры получают право проповедовать в храме от своего епископа. Поэтому епископ может и лишить пресвитера этого права, если у него появятся сомнения в чистоте веры пресвитера или в его способности проповедовать. По толкованию Вальсамона на 58-е апостольское правило: «Пресвитеры учат с дозволения епископа, а не самовольно». В Александрийской Церкви, когда там вспыхнула арианская ересь, для противодействия ей всем пресвитерам запрещено было проповедовать в церквях. В России лишь в синодальную эпоху на пресвитеров стала возлагаться обязанность проповедовать. Для побуждения священников к проповеданию Святейшим Синодом издано было предписание, чтобы благочинные в клировых ведомостях отмечали, сколько проповедей своего сочинения произнес священник в течение года. Кроме проповедей в приходских храмах, в соборах произносились проповеди по расписанию, поочередно приходскими священниками, приписанными к собору.

Поместный Собор 1917–1918 гг. вынес особое Определение «О церковном проповедничестве». В соборном Определении проповедь была

названа «одной из главнейших обязанностей пастырского служения»³⁵⁰. Собор провозгласил обязательность проповеди за каждой воскресной и праздничной литургией. В Определение было также включено положение о целесообразности привлечения к проповедничеству низших клириков и даже мирян, но не иначе как по благословению правящего архиерея и с разрешения настоятеля местного храма. Миряне-проповедники при этом должны посвящаться в стихарь и именоваться «благовестниками». Собор призвал к организации «благовестнических братств», которые должны были служить развитию и оживлению церковного проповедничества. «Для достижения общепонятности проповеди» Собор рекомендовал «употреблять на церковной кафедре местные языки и наречия»³⁵¹.

В настоящее время пресвитеры Русской Церкви произносят проповеди на литургии после запричастного стиха, как правило, в воскресные и праздничные дни. Существует также иная практика – проповедовать сразу после чтения Евангелия. Диаконы, псаломщики и миряне допускаются на церковную кафедру для проповеди лишь в исключительных случаях.

41.3. Катехизация и школьное обучение религии

Помимо храмовой проповеди, важным средством к утверждению христианского учения служит катехизация. В Древней Церкви крещению предшествовало научение вере – оглашение. Оглашенные составляли особый класс церковного народа. Впоследствии, когда крестить стали по преимуществу детей, катехизация была возложена на родителей и восприемников, но, конечно, также и на пастырей Церкви.

В синодальную эпоху в России одним из средств научения вере было преподавание Закона Божия в общеобразовательных школах всех степеней, а также богословия во всех высших учебных заведениях. В советскую эпоху, в условиях дискриминации Церкви и прямых гонений на нее, религиозное обучение детей в школьной форме было запрещено на основании Декрета 1918 г. об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, а подобные опыты, предпринимавшиеся нелегально, карались самыми суровыми репрессиями.

В 90-е годы, когда правовой статус Церкви и государственный строй в нашей стране радикально изменились, открылась возможность для обучения детей и взрослых православному вероучению в школьной форме. Религиозное обучение беспрепятственно осуществляется ныне в воскресных школах при приходах, в учреждаемых приходами, епархиальными управлениями и иными церковными организациями православных общеобразовательных школах, в частности гимназиях, лицеях, колледжах. Возможность преподавания религии в иных частных школах, а также в государственных общеобразовательных, средних специальных и высших учебных заведениях на факультативных началах гарантируется государственным законодательством, но практическое ее осуществление зависит от усмотрения государственных, региональных и муниципальных образовательных ведомств, и руководства школ.

Русская Православная Церковь выразила свою позицию по вопросу религиозного образования в общеобразовательной школе в «Основах социальной концепции», принятых на Архиерейском Соборе 2000 г. В этом документе, в частности, говорится: «С православной точки зрения желательно, чтобы вся система образования была построена на религиозных началах, основана на христианских ценностях. Тем не менее Церковь, следуя многовековой традиции, уважает светскую школу и готова строить свои взаимоотношения с ней исходя из признания человеческой свободы. При этом Церковь считает недопустимым намеренное

навязывание учащимся антирелигиозных и антихристианских идей, утверждение монополии материалистического взгляда на мир. Не должно повториться положение, характерное для многих стран в 20 в., когда государственные школы были инструментами воинственно-атеистического воспитания. Церковь призывает к устранению последствий атеистического контроля над системой государственного образования... Церковь полагает полезным и необходимым проведение уроков христианского вероучения в светских школах по желанию детей или их родителей, а также в высших учебных заведениях» (14, 3).

Церковную ответственность за религиозное образование в Русской Православной Церкви несет учрежденный в 1990 г. Отдел катехизации и религиозного образования при Священном Синоде.

41.4. Миссионерство

Проповедь Евангелия среди нехристианских народов и всем вообще людям, не принадлежащим к Церкви, называется миссионерством. Миссионерское делание заповедано Церкви Самим Христом: *Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына, и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам (Мф. 28:19–20)*. Перед Своим вознесением Господь сказал ученикам: *вы... будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли (Деян. 1:8)*.

В миссионерской деятельности Православная Церковь руководствуется твердыми правилами, необходимым образом вытекающими из характера Христова учения: недопустимо насильственное обращение; из миссионерских действий должно быть исключено привлечение в Церковь людей соблазном материальных благ и всех вообще земных выгод – «подкуп душ»; проповедуя Христа, следует добиваться, чтобы вера у новообращенных была глубокой, зрелой, сердечной.

В России миссионерские учреждения существовали лишь в синодальную эпоху, хотя само служение миссионерское совершалось Русской Церковью изначально. В отдельные периоды, особенно при императрице Елизавете, широко применялись поощрительные меры по отношению к обращающимся в христианство иноверцам: освобождение от податей, рекрутской повинности, от крепостной зависимости от владельцев-нехристиан и даже от уголовного преследования за преступления, совершенные до обращения. Но льготы эти предоставлялись, естественно, не Церковью, а светской властью.

В 19 в. некоторые из этих мер были отменены как недостойные христианства и не ведущие к прочным успехам. До самого конца синодальной эпохи преимущественное и почти исключительное право миссии среди мусульман, евреев и язычников предоставлено было в России господствующей Православной Церкви. В России законами никогда не допускалось применение насильственных мер или обмана к обращению иноверцев.

В советскую эпоху миссионерство категорически запрещалось законодательством страны. В организованных формах на советской территории оно осуществляться не могло, но сознательные православные христиане в частном общении с близкими, сослуживцами и иными знакомыми, насколько это было возможно, стремились исполнять свой

христианский долг нести людям проповедь о Христе, и этот их апостольский труд не оставался бесплодным.

В 1990-е годы открылись широкие возможности для миссионерства на канонической территории Русской Православной Церкви среди атеистов и сектантов. Что касается миссионерства в среде лиц, принадлежащих к традиционным религиям России, в частности мусульман, евреев, буддистов, то священноначалие Православной Церкви не считает такую задачу актуальной и не допускает каких бы то ни было организованных форм миссионерства в этой среде. Крайнюю деликатность обязан проявлять и всякий вообще православный христианин, который в частном общении может открыть иноверцу истину учения Христа и духовное богатство Православия. Оскорбление религиозных чувств иноверцев безусловно предосудительно и способно только повредить делу христианской миссии. К тому же оно находится в противоречии с государственным законодательством. Церковным ведомством, координирующим миссионерское служение в Русской Церкви, является Миссионерский отдел при Священном Синоде.

41.5.Духовная цензура

Существование «символов веры» и так называемых «символических книг» не может, конечно, исключить появление вероисповедных недоумений, богословских заблуждений и лжеучений. В весьма пространным 1-м правиле Трулльского Собора вслед за утверждением неприкосновенности «нововведениям и изменениям веры, преданной нам от самовидцев и служителей Слова», перечисляются еретические учения, отвергаемые Церковью: ересь «нечестивого Ария», «вымышленное им языческое инобожие... осужденное на Соборе трехсот осмьнадесяти святых и блаженных отец»... ересь нечестивого Македония, отвергнутая «ста пятьюдесятию святыми отцами» при великом Феодосии, «купно с сим» и Аполлинария, «который нечестиво изрыгнул, аки бы Господь приял тело без души и ума», «безумное разделение Нестория», ереси «суемудраго Евтихия... Феодора Мопсуестскаго, Несториева учителя, и Оригена, и Дидима, и Евагрия... такожде написанное Феодоритом противу правыя веры и противу дванадесяти глав блаженнаго Кирилла, и так называемое письмо Ивы... и... тех, которые... едину волю и едино действо в Едином Господе Боге нашем Иисусе Христе людям проповедывали... Феодора (епископа) Фаранскаго, Кира Александрийскаго, Онория Римскаго, Сергия, Пирра, Павла, Петра, бывших в сем богоспасаемом граде предстоятелями, Макария Антиохийскаго епископа, ученика его Стефана и безумнаго Полихрония... Кратко рещи, постановляем, да вера всех в Церкви Божией прославившихся мужей, которые были светилами в мире, держа слово жизни, соблюдается твердою и да пребывает до скончания века непоколебимою, вкупе с богопреданными их Писаниями и догматами. Отмечаем и анафематствуем всех, которых они отметили и анафематствовали, яко врагов истины, вотще скрежетавших на Бога и усиливавшихся неправду на высоту вознести. Аще же кто-либо из всех не содержит и не приемлет вышереченных догматов благочестия и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных, тот да будет анафема...».

Для противодействия распространению еретических искажений православной веры соборной власти епископата принадлежит право осуществлять надзор над всеми вообще изданиями церковных книг – богослужебных, богословских, канонических, прежде всего тех, которые носят официальный характер и издаются от имени Православной Церкви. Что касается книг Священного Писания, то перечень их установлен

канонами (апост. 85, Лаод. 60, Карф. 24, Афан. Вел., Григ. Богосл., Амф. Икон.). В 1672 г. Иерусалимский Собор издал постановление, подчиняющее церковной власти всякое издание и толкование Священного Писания. В этом постановлении сказано: «Веруем, что это Божественное и Священное Писание сообщено Богом, и потому мы должны веровать ему без всякого рассуждения, не так, как кто захочет, а как его истолковала и передала Кафолическая Церковь»³⁵². Определение Иерусалимского Собора опирается на 19-й канон Трулльского Собора и 91-е правило святого Василия Великого (взятого из 27-й главы его книги о Святом Духе, где святой отец излагает учение о Священном Предании).

Суд Церкви о лжеучениях и надзор над изданием и распространением книг называется в широком смысле слова духовной цензурой. В узком смысле слова духовной цензурой называют оценку литературных произведений с церковно- догматической точки зрения. Эта оценка может быть либо предварительной, до публикации сочинения, либо изрекаемой уже после его издания. До изобретения книгопечатания, естественно, существовала лишь оценка последнего рода. Она заключалась в осуждении сочинений, проповедовавших лжеучения, и в запрещении православным читать их. Государственная власть вслед за осуждением ереси издавала распоряжения о сожжении сочинений еретиков. Император Константин в связи с осуждением арианской ереси на Никейском Соборе издал эдикт о сожжении всех книг Ария и его учеников. Император Аркадий в конце 4 в. повелел уничтожить книги евномиан и монтанистов. В Александрии по настоянию архиепископа Феофила в начале 5 в. сожжены были книги Оригена, Нестория и мессалиан. В 496 г. на Римском Соборе при папе Геласии издан был список запрещенных книг – «Декрет Геласия о книгах, принимаемых и непринимаемых». Трулльский Собор 63-м правилом постановил предавать огню повествования о мучениках, составленные для поругания христианской веры: «Повести о мучениках, врагами истины лживо составленные, дабы обезславить Христовых мучеников и слышащих привести к неверию, повелеваем не обнародовать в церквах, но предавать оныя огню. Приемлющих же оныя, или внимающих оным как будто истинным, анафематствуем». Большая часть антихристианских и еретических книг истреблялась.

Но 7 Вселенский Собор своим 9-м правилом постановил, чтобы сочинения иконоборцев не сжигались, а отбирались в патриаршую библиотеку для сохранения вместе с остальными еретическими книгами. «Все детские басни, и неистовья глумления, и лживыя писания, сочиняемая против честных икон, должно отдавати в епископию

Константинопольскую, дабы положены были с прочими еретическими книгами. Аще же обрящется кто таковыя сокрывающий, то епископ, или пресвитер, или диакон да будет извержен из своего чина, а мирянин или монах да будет отлучен от общения церковнаго». Новый способ изъятия еретических книг имел то преимущество, что в случае нужды можно было по сохранившимся книгам более тщательно изучить характер ереси, чтобы успешнее противодействовать ей.

Поскольку «запрещенные» и «отреченные» книги имели все-таки хождение в народе, иерархией составлялись списки «отреченных книг». На Западе эта практика стала общим правилом и была централизована, списки запрещенных книг «Index librorum prohibitorum» стали издаваться курией. Первый индекс был составлен инквизицией по приказанию папы Павла IV в 1559 г.

С изобретением книгопечатания, когда возможность уничтожить все экземпляры уже напечатанного сочинения стала почти нереальной, введена была предварительная цензура. Тридентский Собор на Западе подчинил всю печать цензуре епископов и инквизиции.

В России предварительная цензура духовных книг введена «Духовным регламентом»: «Аще кто о чем богословское письмо сочинит, и то ему не печатать вскоре, но перее презентовать в коллегииум (то есть в Синод), а коллегииум рассмотреть должен, нет ли какого в письме оном погрешения, учению православному противнаго».

В синодальную эпоху высшим учреждением духовной цензуры был Святейший Синод; ему была подчинена вся цензурная служба. Духовной цензуре подвергались не только предназначенные для печати сочинения религиозного содержания, но и светские книги и статьи, если светские цензоры находили в них места духовного содержания, относящиеся к догматам веры или Священному Писанию.

После реформы государственного строя России в 1905 г. светские сочинения практически перестали подвергаться предварительной цензуре, в том числе и духовной.

В наше время в Русской Православной Церкви нет цензурного учреждения, а ответственность за православный характер книг и журнальных статей, печатаемых официально от лица Церкви, несет священноначалие, возглавляемое первоиерархом и Священным Синодом, а также действующий под его руководством Издательский совет. В епархиях такой контроль осуществляет епархиальная власть. Согласно существующему порядку, книги религиозного содержания, изданные без санкции Издательского совета и без благословения правящих архиереев, не

могут быть распространяемы в системе церковной книжной торговли.

42. Власть священнодействия

42.1. Богослужение

Священнослужебная власть Церкви (*potestas ministerii*) обнаруживается в праве устанавливать порядок богослужения и совершать само богослужение.

Формы богопочитания могут быть различны; различия в обрядах допускаются, но обряд должен строго и точно выражать догматическое учение, веру Церкви. В Русской Православной Церкви с конца 18 в. существует единоверие: в единоверческих храмах богослужение совершается по церковным книгам дониконовской печати с соблюдением дониконовской обрядности.

Однако всякие изменения в богослужение вносятся законной церковной властью. Самовольное изменение обрядов, принятых Церковью, представляет собой противоправное действие, угрожающее расколом. В соответствии со 116-м правилом Карфагенского Собора произвол в богослужении запрещается: «Поставлено и сие: да совершаются всеми утвержденныя на Соборе молитвы, как предначинательныя, так и окончательным, и молитвы предложения, или возложения рук; и отнюдь да не приносятся никогда иныя вопреки вере, но да глаголются те, кои просвещеннейшими собраны». Таким образом, предполагается уставность богослужения. Наша Церковь ныне совершает богослужения по заимствованному ей на христианском Востоке Иерусалимскому уставу. В случае необходимости новые обряды или новые праздники вводятся по постановлению законной церковной власти (в настоящее время – Поместного и Архиерейского Соборов, Святейшего Патриарха и Священного Синода).

Богослужения совершать могут лишь священные лица: епископы и пресвитеры. Как гласит 6-е правило Гангрского Собора, «аще кто кроме Церкви особо собрания составляет, и, презирая Церковь, церковная творити хочет, не имея с собою пресвитера по воле епископа, да будет под клятвою».

Диаконы и церковнослужители помогают епископу и пресвитеру в совершении богослужения. Согласно 15-му правилу Лаодикийского Собора, устанавливается такой порядок: «Кроме певцов, состоящих в клире, на амвон входящих и по книге поющих, не должно иным некоторым пети в церкви». Зонара в толковании на это правило писал: «Отцы Собора желают, чтобы в церквах было соблюдено благочиние, почему и сказали, что не должно в церквах петь каждому, кто хочет, но

каноническим певцам, то есть определенным в клир, рукоположенным в каждую церковь, поющим по книгам». О том, что только посвященным лицам дозволяется читать с амвона, говорится и в 14-м правиле 7 Вселенского Собора: «Понеже видим, яко некие, без руковозложения, в детстве приняв причетническое пострижение, но еще не получив епископскаго рукоположения, в церковном собрании на амвоне читают, и сие делают несогласно с правилами, то повелеваем отныне сему не быти». В наше время, однако, псаломщики и алтарники по большей части не получают хиротесии во иподиаконы или чтецы и, как и певчие, не принадлежат к числу клириков.

«Всякое священнодействие, правильно совершенное со стороны установленного обряда, – пишет епископ Никодим (Милаш), – имеет значение само по себе, независимо от того, достоин ли священник по своим личным качествам или не достоин совершать это священнодействие», ибо «священник или епископ является при этом не чем иным, как орудием, точнее сказать, здесь действует Сам Бог, и благодать дается людям не священниками, а через них Самим Богом»³⁵³.

Богослужение должно совершаться благообразно, благоговейно и в тишине, с соблюдением ясности и внятности в чтении и пении. «Желаем, – изрекли отцы Трулльского Собора в 75-м правиле, – чтобы приходящие в церковь для пения не употребляли безчинных воплей, не вынуждали из себя неестественного крика и не вводили ничего несообразного и несвойственного церкви: но с великим вниманием и умилением приносили псалмопения Богу, называющему сокровенное. Ибо священное слово поучало сынов Израилевых быти благоговейными». Молящиеся в храме обязаны вести себя прилично святости храма, приходить к началу богослужения и оставаться в храме до окончания службы: «Всех верных, входящих в церковь и писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении до конца, яко безчиние в церкви производящих, отлучати подобает от общения церковнаго» (апост. 9).

В воскресные и праздничные дни при общественном богослужении должны присутствовать все верующие. На основании 80-го правила Трулльского Собора прещениям должны подвергаться те, кто без благословных причин пренебрегает этим: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или кто-либо из сопричисленных к клиру, или мирянин, не имея никакой настоящей нужды, или препятствия, которым бы надолго устранен был от своей церкви, но пребывая во граде, в три воскресные дни в продолжение трех седмиц не приидет в церковное собрание: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет

удален от общения». Данное правило на практике не применяется, но оно служит напоминанием нерадивым клирикам и мирянам, без нужды пропускающим церковные богослужения, о тяжести их греха.

Среди священнодействий одни установлены Самим Спасителем как средства сообщения людям Божественной благодати и называются Таинствами; другие представляют собой различные молитвословия, установленные Церковью в силу полученной ею от своего Основателя власти для призывания благословения Божия.

Средоточием христианского богослужения является совершение Таинства Евхаристии – Божественная литургия. Местом ее совершения может быть только освященный храм. Если же ввиду исключительных обстоятельств литургия совершается вне церкви, то в таком случае освящение храма и престола заменяется антимином (в переводе с греческого языка – «вместо престола»), без которого литургия не может совершаться. Антиминс – это шелковый плат с изображением Спасителя во гробе и частицей мощей, зашитой под изображением. Внизу антиминоса должна быть подпись епархиального епископа. В одном храме на одном престоле литургия может совершаться не более одного раза в день, а священнослужитель не может в течение дня совершать более одной литургии. Эти правила символизируют единую Голгофскую Жертву, во образ которой совершается Евхаристия.

42.2.Церковный календарь

Богослужения совершаются в предусмотренное богослужebным уставом время; общественное богослужение включает в себя особые последования, связанные с временем суток, днем недели, календарным днем. В пределах года есть праздники и посты. Праздники различаются по степеням. С годовым и недельным церковным кругом связано и совершение треб. Так, браковенчание запрещается накануне среды, пятницы и воскресенья, а также великих храмовых праздников, в продолжение постов, святок, на Сырной седмице, в течение Светлой седмицы, а также в дни накануне Усекновения главы Иоанна Предтечи и Воздвижения Креста Господня (1 Всел.13).

Как известно, ныне Православные Церкви живут не по единому календарю. Иерусалимская, Русская, Грузинская и Сербская Церкви сохранили древний Юлианский календарь; большинство же Автокефальных Церквей начиная с 20-х годов 20 столетия перешли на так называемый Новоюлианский стиль, который, в сущности, совпадает с Григорианским календарем. Постановление о переходе на Новоюлианский календарь вынесено было на Константинопольском совещании 1923 г.

При введении Григорианского календаря в 1582 г., осуществленном ради того, чтобы возвратить неподвижные праздники на то астрономическое календарное время, в которое они праздновались в эпоху 1 Никейского Собора, из церковного года было исключено 10 дней, и чтобы предотвратить в дальнейшем сползание праздников относительно астрономического календаря, решено было пропускать три раза в четыреста лет один високосный год, а именно пропускать его в тех столетиях, порядковое число которых не делится на четыре без остатка. В результате разница между Юлианским и Григорианским календарями составила в конце 16 и в 17 в. 10 дней, в 18 – 11, в 19 – 12, в 20 и 21 – 13 дней и в 22 столетии составит 14 дней с последующим легко вычисляемым нарастанием. В системе Григорианского календаря одни и те же даты удерживаются в течение значительно более длительного времени, чем в Юлианском календаре, в астрономически тождественное время года – Юлианский же календарь допускает смещение дат: так, через несколько тысяч лет 1 января по Юлианскому стилю будет приходиться не на зимнее, а на весеннее время.

Однако, преимущество это относительно. Абсолютно точным астрономически не может быть вообще никакой календарь, так как

продолжительность суток не кратна продолжительности солнечного года. Григорианский календарь не особенно удачен и с астрономической точки зрения, если не считать единственной астрономической ценностью календаря удержание дат в астрономически тождественное время года. Известно, что хронографы и астрономы предпочитают пользоваться древним Юлианским календарем – при пользовании им нет необходимости переводить даты из одного исчисления в другое. В связи с этим профессор В. В. Болотов говорил «о безумной григорианской мысли о реформе календаря», называя григорианский год «истинным мучением для хронографов»³⁵⁴. Не одобрял новый календарный стиль и профессор Н. Н. Глубоковский. «С церковной точки зрения, – писал он, – календарь имеет существенное значение только в связи с празднично-богослужебной практикой и не может быть рассматриваем вне ее, ибо тогда он был бы чисто внешней величиной; никакие произвольные новаторства... тут недопустимы, чтобы не произошло церковное расстройство с явным соблазном и опасностью для верующих»³⁵⁵. Уже в наши дни математик и астроном А. Н. Зелинский отмечал: «Пусть 400-летие Григорианской реформы, исполнившееся в октябре 1982 г., – реформы, создавшей «календарный вопрос» в христианском мире, послужит серьезным напоминанием о том, что время не может служить оправданием решения, принятого без соборного волеизъявления всех христианских Церквей»³⁵⁶.

Самый главный недостаток так называемого Новоюлианского календаря, введенного несколькими Поместными Православными Церквями, состоит в том, что в литургическом отношении он безусловно уступает традиционному Юлианскому. Его введение повлекло за собой выпадение из литургического года целых 13 дней. Кроме того, в силу согласованности Юлианского календаря с Александрийской пасхалией, переход к несогласованному с ней Новоюлианскому календарю при сохранении Александрийской пасхалии приводит к тому, что Петров пост, начало которого определяется Пасхалией, а конец солнечным календарем и который поэтому заканчивается в наше столетие в Церквах с Новоюлианским календарем на 13 дней ранее, чем в Церквах, живущих по традиционному Юлианскому календарю, в случае поздней Пасхи совершенно исчезает. Причем в последующие столетия, с нарастанием расхождения между календарями, это сокращение Петрова поста будет увеличиваться, пока он совершенно не исчезнет из церковного года.

Что касается времени празднования Пасхи, то спор на эту тему потряс Церковь уже во 2 веке. Общины Азии праздновали Пасху 14 нисана, независимо от дня недели, а остальные Церкви, в том числе Римская и

Александрийская, Пасху переносили на воскресный день, при этом в расчет принималась дата иудейского празднования. Но на рубеже 2 и 3 вв. иудеи разработали новую систему для вычисления празднования Пасхи, в которой не учитывалось весеннее равноденствие. Многие христианские общины сочли эту систему неприемлемой. В Риме был разработан свой 16-летний цикл для вычисления празднования Пасхи. В Александрии его усовершенствовали. В 4 в. иудеи еще раз изменили свою пасхалию, в связи с этим изменилась она и в некоторых общинах Антиохийской Церкви. Временной разрыв в праздновании Пасхи между отдельными Церквями оказался значительным. В датах ее празднования был большой разницей.

Вместе с тем христиане сознавали необходимость праздновать Пасху в один день. Пасхальный вопрос обсуждался как один из главных на Никейском Соборе, и по нему вынесено было постановление, текст которого, однако, не сохранился до наших дней. Косвенным образом судить о тексте Никейского постановления о Пасхе мы можем по двум правилам. Так, 7-й канон святых апостолов гласит: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон Святый день Пасхи прежде весенняго равноденствия с иудеями праздновати будет: да будет извержен от священнаго чина». А в 1-м правиле Антиохийского Собора говорится: «Все дерзающие нарушати определение Святаго и великаго Собора, в Никее бывшаго, в присутствии благочестивейшаго и боголюбознейшаго царя Константина, о святом празднике спасительнаго Пасхи, да будут отлучены от общения и отвержены от Церкви, аще продолжат любопрительно возставати противу добраго установления. И сие речено о мирянах. Аще же кто из предстоятелей Церкви, епископ, или пресвитер, или диакон, после сего определения, дерзнет к развращению людей и к возмущению церквей, особитися и со иудеями совершати Пасху, таковаго Святый Собор отныне уже осуждает быти чуждым Церкви, яко соделавшагося не токмо виною греха для самаго себя, но и виною разстройства и развращения многих...».

О характере Никейского постановления о Пасхе можно также судить по Посланию императора Константина епископам, не присутствовавшим на Соборе. Послание сохранилось в «Жизни Константина» Евсевия Кесарийского: «Прежде всего показалось нам неприличным совершати этот святейший праздник по обыкновению иудеев. Нам указал Спаситель иной путь. Согласно держась его, возлюбленные братья, мы сами устраним от себя постыдное о нас мнение иудеев, будто независимо от их постановлений мы уже и не можем сделать этого»³⁵⁷.

В 1-м Послании отцов 1 Никейского Собора к Церкви

Александрийской говорится: «Все наши восточные братья, которые до сих пор не были в согласии с римлянами, с вами и всеми теми, кто изначала поступает, как вы, будут отныне совершать Пасху в то же время, что и вы»³⁵⁸.

Итак, после 1 Никейского Собора Александрийская пасхалия стала пасхалией Вселенской Церкви. Святой Епифаний в сочинении против ересей пишет, что в определении дня празднования Пасхи следует руководствоваться тремя принципами: полнолуние, равноденствие, воскресенье³⁵⁹. Трудным для истолкования остается вопрос о том, какой смысл имело постановление Собора не праздновать Пасху «вместе с иудеями». В жизнь Церкви данное постановление вошло со смыслом, который был выражен в толковании Зонары на 7-е апостольское правило: «Надо, чтобы их непраздничный праздник совершался сначала и затем уже праздновалась наша Пасха», иными словами – как запрет праздновать Пасху вместе с иудеями и раньше их. Таково же и мнение Вальсамона. Этому правилу вполне соответствует Александрийская пасхалия. Такое толкование считал правильным епископ Никодим (Милаш)³⁶⁰. Аналогичной точки зрения придерживался и профессор Н. Н. Глубоковский³⁶¹. На превосходстве Александрийской пасхалии перед всеми другими настаивал и профессор В. В. Болотов³⁶².

Однако в наше время некоторые православные авторы, и среди них видный канонист епископ Петр Л'Юилье, а также профессор протоиерей Л. Воронов, профессор Д. Огицкий, в истолковании канонов о праздновании Пасхи делают иной вывод. Епископ Петр Л'Юилье пишет: «Канонический запрет совершать Пасху «μετα των ιουδαϊων» означал, что не следует совершать этот праздник, исходя из иудейского вычисления, но вопреки тому, что стали думать позднее, этот запрет, однако, не распространяется на случайное совпадение дат»³⁶³.

По мнению профессора Д. П. Огицкого, «ошибка Зонары и других толкователей канонов явилась следствием того, что фактически Пасха христианская во времена Зонары была всегда только после Пасхи еврейской. В этом фактическом положении дела канонисты видели подтверждение своих толкований»³⁶⁴. Позиция епископа Петра Л'Юилье, протоиерея Л. Воронова, Д. П. Огицкого санкционирует допустимость отступления от Александрийской пасхалии. Епископ Петр Л'Юилье пишет: «Нам надлежит считать, что в соответствии с тем, что было решено на Никейском Соборе, христиане должны все вместе, в один и тот же день, совершать празднование Пасхи. День этот – воскресный, следующий за первым полнолунием после весеннего равноденствия... Что же касается

правильного определения даты весеннего равноденствия, то по тем же мотивам верности Преданию и духу никейских постановлений его следовало бы предоставить компетенции астрономов»³⁶⁵. Практически сказанное им означает отказ от Александрийской пасхалии. Например, в 1978 г. весеннее равноденствие было 8 марта по старому стилю. В связи с тем, что еврейская Пасха (апрельское полнолуние) праздновалась 9 апреля, православная Пасха совершалась 17 апреля, а именно – в воскресенье после пасхального полнолуния 13 апреля, наступившего после условного, а не астрономического «равноденствия» 21 марта.

На Московском совещании 1948 г. было вынесено официальное постановление, касающееся календарной проблемы, согласно которому для всего православного мира обязательно совершать праздник Святой Пасхи только по старому (Юлианскому) стилю, согласно Александрийской пасхалии, а для неподвижных праздников каждая Автокефальная Церковь может пользоваться существующим в этой Церкви календарем, и наконец, клирики и миряне обязательно должны следовать календарю или стилю той Поместной Церкви, в пределах которой они проживают.

Однако, руководствуясь принципом икономии, Священный Синод Русской Православной Церкви в 1967 г. вынес постановление: «Имея в виду практику Древней Церкви, когда Восток и Запад (Рим и азийские епископы) праздновали Пасху по-разному, сохраняя полное молитвенно-каноническое общение между собой, принимая во внимание опыт Православной Финляндской Церкви и наших приходов в Голландии, а также исключительное положение прихожан храма Воскресения Христова среди инославного мира, разрешить православным прихожанам, проживающим в Швейцарии и находящимся в юрисдикции Московской Патриархии, совершать неподвижные праздники и праздники Пасхального круга по новому стилю»³⁶⁶.

43. Христианская смерть

43.1. Напутствие умирающих

По христианскому учению, человеческие души бессмертны; в разлучении с телом они продолжают жить. Христианство эсхатологично. В Символе мы исповедуем воскресение Христа Спасителя из мертвых в третий день и выражаем наше ожидание «воскресения мертвых и жизни будущего века», который наступит по Втором Пришествии. Этим учением и этой верой и определяется церковное отношение к смерти, погребению усопших, поминовению их, почитанию святых.

Согласно 13-му канону I Никейского Собора, «о находящихся же при исходе от жития да соблюдается и ныне древний закон и правило, чтобы отходящий не лишаем был последняго и нужнейшаго напутствия. Аще же, быв отчаян в жизни и сподоблен причащения, паки к жизни возвратится; да будет между участвующими в молитве токмо. Вообще всякому отходящему, кто бы ни был, просящему причаститися Евхаристии, со испытанием епископа да преподаются Святые Дары».

Данное правило, по толкованию Аристина, Зонары и Вальсамона, которое вытекает из прямого, однозначного его смысла, требует, чтобы всякий верный, даже находящийся под епитимиею, невозбранно удостоивался причащения Святых Таин. Поэтому священник, по небрежности которого христианин умер без напутствия, подвергается строгим прещениям. В своем толковании Зонара делает акцент на том, что умирающий может быть «допущен с рассуждением, то есть с ведома и рассуждения епископа». Говоря о епископе, отцы 1 Никейского Собора исходили из церковного устройства в 4 в., когда епископии были невелики, а епископ – легко доступен. Соблюдение же этой оговорки в ее буквальном смысле стало, разумеется, совершенно невозможным в условиях, когда епархии иногда включают более миллиона верующих. Что же касается лиц анафематствованных, то тут слова об испытании епископа сохраняют силу и в буквальном их смысле.

По толкованию Вальсамона, постановление отцов о том, что причастившийся Святых Даров при смерти и возвратившийся к жизни, «да будет между участвующими в молитве токмо», следует понимать так: находящийся под епитимией после выздоровления может быть допущен до молитвы вместе с верными тогда, когда он молился вместе с ними и прежде болезни. А если стоял на месте слушающих, то и по выздоровлении должен иметь то же самое место.

О неотложной необходимости причащать умирающего, находящегося

под епитимией, то есть отлученного от общения церковного, говорится также в 7-м правиле Карфагенского Собора, 2-м и 5-м правилах Григория Нисского.

Согласно предписаниям Третьяка, умирающего можно причащать во всякое время, по сокращенному чину, при этом нет необходимости соблюдать все те условия, которые установлены для причащения здоровых лиц. Однако по самому характеру Таинства причащения его не может удостоиться лицо, находящееся в беспамятстве, или упорный грешник, который не желает примириться с Церковью. Наконец, совершенно недопустимо и безумно имитировать Таинство причащения с останками тех, кто уже испустил дух и отошел на суд Небесного Судии. Как гласит 83-е правило Трулльского Собора, «никто телам умерших Евхаристии да не преподает. Ибо писано есть: примите, ядите. Но тела мертвых ни приимати, ни ясти не могут». Отцы Трулльского Собора, в сущности, повторили 26(18)-й канон Карфагенского Собора, который содержит еще и запрет крестить усопших: «Такожде да не подвигнется невежество пресвитеров крестити скончавшихся уже». Вальсамон в толковании на 83-е правило Трулльского Собора разъясняет: «А что архиереям по кончине влагают в руки святой хлеб и таким образом погребают, это делается, думаю, для отгнания злых духов и дабы напутствуем был им к небесам удостоенный великого и апостольского обетования».

Погребение усопших и их молитвенное поминовение. Умерших Церковь напутствует молитвами, над ними совершается чин отпевания. Церковь может отпевать лишь тех, кто принадлежит к ней. Нераскаянных грешников, не пожелавших перед кончиной примириться с Церковью, отпевать воспрещается. Но ввиду длительного господства в нашей стране официального атеизма и массового отпадения от Церкви людей крещеных, а также сохранения до настоящего времени духовно пагубных плодов этой эпохи, иногда и по причине религиозного невежества, Церковь проявляла в советскую эпоху и проявляет ныне в подобных случаях снисхождение, действуя по закону икономии. Во всяком случае, если священник не находит возможным совершить отпевание крещенного усопшего из-за его неверия или нераскаянности при жизни, несмотря на просьбы о том верующих близких, он не должен принимать самостоятельно окончательного решения об отказе, а направить близких, ходатайствующих о погребении, к правящему архиерею, которому и надлежит принять решение.

Не полагается отпевать и преднамеренных самоубийц. Церковного погребения лишаются самоубийцы, которые совершенно намеренно, в

здравом уме, а не в безумном состоянии или в беспамятстве, совершили суицид. При этом основанием для неприменения запрета на церковное погребение самоубийц к умалишенным заключается в предполагаемом неведении ими последствий тех действий, за которыми последовала смерть. В любом случае, когда есть подозрение о суицидальной причине смерти, священник не вправе принимать решение об отпевании или отказе в нем своей властью, а должен представить дело на усмотрение правящего архиерея. В досинодальную и синодальную эпохи самоубийц погребали вне ограды христианского кладбища.

В синодальную эпоху церковного погребения лишались, кроме того, все подвергнутые по суду смертной казни. Поскольку нет канонических причин для отказа в погребении казненных, применение этой меры в наше время на основании только факта казни недопустимо, иное дело, что в подобных случаях речь может идти о нераскаянном грешнике, вопрос о погребении которого решается, однако, независимо от факта его казни как преступника.

В допетровскую старину не отпевались и те, кто «купаючись и хвалясь и играя утонут или с качели убьются или на разбое, или и на воровстве каком убиты будут»³⁶⁷. В синодальную эпоху и в наше время ни погибшим преступникам, ни тем более жертвам несчастных случаев не отказывают в церковном отпевании.

Усопшие христиане остаются членами Церкви, и поэтому Церковь возносит о них свои молитвы, как и о живых своих членах. Поминование усопших совершается за Божественной литургией, но существуют также особые чинопоследования – панихиды. Церковный год знает особые дни, в которые совершается нарочитое поминовение усопших: Радоница, Дмитриевская суббота, Мясопустная суббота и иные.

43.3.Кладбища

Христиан погребают в особо освященном месте. Это место называется кладбищем. В древности запрещено было погребать усопших в церквях, потому что в них хранились мощи мучеников. Об этом говорится в 41-м каноническом ответе Вальсамона, вошедшем в Кормчую как 6-й канонический ответ Иоанна Китрского. Однако в средние века появился обычай хоронить в храмах знатных лиц. Впоследствии этот противоречащий древнему церковному праву обычай в Православной Церкви перестал существовать. Исключения допускались лишь в отношении епископов и членов царствующей фамилии, о чем говорится в 329-й главе сочинения Симеона Солунского «О священных священнодействиях».

Кладбища являются «священными местами». «Священными» признавались они и в нормах римского права. В 1 веке истории христианской Церкви, во время гонений, христиан погребали в катакомбах, или же в особо огороженных местах, которые и называются кладбищами (*κοιμητήρια* – греч., *coemeteria* – лат.).

При учреждении кладбища совершается определенный чин. Кладбища следует ограждать высокой и крепкой стеной, чтобы на его территорию не могли войти животные. В прежние времена на кладбище сооружались часовни.

В наше время кладбища находятся в ведении государственной власти, и потому на них разрешается погребать всех умерших, независимо от вероисповедания. В многоконфессиональных государствах такая практика получила свое распространение уже в 19 в. Например, епископ Никодим (Милаш) применительно к условиям Австро-Венгрии писал, что «кладбища в настоящее время большей частью бывают собственностью гражданских общин, причем на них разрешается хоронить умерших всех вероисповеданий. Впрочем, всякое вероисповедание обносит стеной назначенное место и, поставив на нем часовню или высокий крест, считает его священным»³⁶⁸.

В настоящее время приходам и монастырям в России юридически закреплена возможность иметь собственные кладбища, которые в таком случае уже могут носить конфессиональный характер и быть недоступными для иноверцев. Так, законом «О погребении и похоронном деле» от 12 января 1996 г. предоставляется право вносить предложения по созданию мест погребения, в частности «массовым религиозным

объединениям, уставы которых предусматривают осуществление религиозных обрядов на кладбищах, для создания вероисповедальных кладбищ»³⁶⁹.

44. Канонизация и почитание святых

44.1. Канонизация святых в Православной Церкви

Суд над усопшими творит Господь, Он один ведает участь, уготованную каждому из нас. Но Церкви, которая является столпом и утверждением истины (см.: 1Тим. 3:15), открывается, что некоторые из усопших угодили Богу своим святым житием, достигли вечного блаженства и предстательствуют за нас перед Его Престолом. Признание Церковью того или иного из ее усопших членов состоящим в сонме угодников Божиих называется канонизацией. В область церковного права канонизация входит постольку, поскольку она подразумевает, как писал Е. Н. Темниковский, «допущение или предписание чествовать в Церкви умершего его члена... иначе говоря, установление его культа»³⁷⁰.

В Православной Церкви процедура канонизации святых не подвергается такой тщательной и детальной регламентации, как в Католической церкви. Например, в Католической церкви на основании декрета папы Бенедикта XIV для беатификации подвижника требуется, чтобы после удостоверения свидетелями – очевидцами его добродетельной жизни или мученичества, была доказана свидетельскими показаниями действительность по меньшей мере двух чудес; если же о его добродетели или мученичестве известно по слуху, то необходимо доказать не два, а четыре чуда; для последующей канонизации требуется засвидетельствовать еще два чуда, и непременно свидетельскими показаниями *de visu*.

Хотя и без такой жесткой регламентации, но и в Православной Церкви не на уровне строгих правовых определений, а в обычае существуют все-таки определенные условия канонизации. Иерусалимский патриарх Нектарий писал: «Три вещи признаются свидетельствующими об истинной святости в людях: 1) православие безукоризненное; 2) совершение всех добродетелей, за которыми следует противостояние за веру даже до крови, и, наконец, проявление Богом сверхъестественных знамений и чудес; 3) весьма необходимо иметь в виду то, что в наше время недобросовестные люди поддельвают чудеса и вымышляют добродетели, – и потому свидетельством святости признается также нетление мощей или благоухание костей»³⁷¹.

Известный русский церковный историк Е. Е. Голубинский, рассматривая вопрос об условиях причтения к лику святых в Древней Церкви, разделял древних святых на три разряда: первый разряд – это ветхозаветные патриархи и пророки и новозаветные апостолы; второй –

мученики; третий – «святые, относительно которых необходимо думать, что Церковь признавала их не по причине принадлежности их к известному классу, а потому, что лично того или другого из них считали достойным сего признания. Это святые из подвижников (аскетов)»³⁷². Что же касается иерархов-святителей, то, по мнению профессора Е. Е. Голубинского, вначале они принадлежали к первому разряду, то есть причислялись к лику святых наравне с апостолами уже в силу самой их принадлежности к иерархии, а потом стали прославляться наравне с подвижниками, за их личные достоинства. В доказательство того, что древние архиереи причислялись к лику святых уже по самому своему положению, если, конечно, они не отпадали в ереси или не были лицами с заведомо дурной репутацией, Голубинский приводит такие сведения. Из 74 епископов, занимавших Константинопольскую кафедру с 315 по 1025 г., не были прославлены только 18 еретиков и 7 православных, причем только о трех из них достоверно известно, что они не были канонизированы, другие четыре иерарха, возможно, и почитались некоторое время. А если взять списки Константинопольских епископов с 315 по 846 г., то из 58 иерархов 18 были еретиками, и только два – Акакий и Флавита – не прославлены, хотя и не были явными еретиками, но православие их под подозрением, так как они пытались примирить диафизитов с монофизитами на основании энотикона Зенона. Патриарх Акакий к тому же умер под анафемой папы. Но с 11 в. Константинопольские патриархи причисляются к лику святых уже только в связи с их личными достоинствами. На Западе аналогичная практика – канонизация на основании уже самого сана – прекратилась раньше. Все 56 пап до 535 г. признаны святыми; а из 52 пап с 535 по 867 г. признаны святыми только 21. После 867 г. Католическая церковь канонизовала и беатифицировала только нескольких пап, все остальные остались не прославленными.

Относительно канонизации подвижников, то есть третьего разряда святых, Е. Е. Голубинский писал, что Церковь признавала и признает их святыми «на основании сверхъестественного свидетельства о них Самого Бога, Который тех или других между ними удостоивал дара чудотворений еще при жизни или по смерти. Не предполагая этого единственного твердого и не зависящего от человеческих пристрастий основания, мы должны были бы думать, что в признании подвижников святыми господствовал в древнее время произвол, чего думать, конечно, нельзя. Читая жития древних подвижников, причисленных к лику святых, мы почти не находим между ними таких, которые бы не обладали даром

чудотворений еще при жизни; а эта общая принадлежность дара чудотворений подвижникам, признанным Церковью за святых, и дает полное основание предполагать, что сей именно дар и был причиной их причтения к лику святых»³⁷³.

Полемизируя с профессором Е. Е. Голубинским, профессор Е. Н. Темниковский строит иную схему прославления угодников: «Слава святой жизни того или другого подвижника не умирала вместе с ним; благочестивый подвижник... становился предметом народного чествования сначала, быть может, в сравнительно незначительном районе, который с течением времени мог расширяться. Таким образом являлся культ святого. К нему постепенно присоединялись и церковные власти, прежде всего местные, затем иногда и центральные, соответственно с тем, как широко распространялся культ святого. Присоединение церковных властей к народному культу, дававшее последнему официальное значение, не было каким-либо формальным актом вроде современной канонизации, а совершалось постепенно... Вера в чудеса подвижников, конечно, входила в качестве составной части в религиозный культ святых... но она не составляла здесь исходного момента и тем менее единственного основания почитания святых; исходным моментом и основанием его, хотя, быть может, не единственным, было убеждение в святости жизни подвижников»³⁷⁴.

Профессор Е. Е. Голубинский, основательно изучив вопрос почитания мощей, пришел к выводу, что мощами святых не всегда признавались совершенно не тронутые тлением тела; почитались как мощи и останки, отчасти подвергшиеся тлению, кости, частицы костей и даже прах от святых. А по святому Иоанну Златоусту, почитается не только прах, но и пепел, оставшийся от мучеников, хотя он и не называет ни праха, ни пепла мощами.

Ввиду столь расширительного толкования того, что следует называть мощами святых, нельзя утверждать, будто совершенное нетление останков святого является непременным условием его канонизации. Такое мнение, распространенное некоторое время в церковном народе, не имеет ни исторических, ни канонических оснований. Нетление мощей может быть лишь одним из свидетельств святости.

44.2.Общечтимые и местночтимые святые

Святые Православной Церкви разделяются на общечтимых и местночтимых. Местные святые почитаются только в отдельной части Церкви. По словам Е. Е. Голубинского, среди местночтимых святых, в свою очередь, различаются чтимые в пределах целой епархии, и – только в одном монастыре или приходе. Но Е. Е. Голубинский не различает святых Вселенской Церкви и святых, чествуемых только в одной Поместной Церкви, – у него речь идет о Русской Церкви, и общечтимыми он называет святых, почитаемых всей Русской Церковью.

По этому поводу Е. Н. Темниковский писал: «Что... следует понимать под канонизацией к общему празднованию, предпринятому Русской Православной Церковью; имеется ли здесь установление празднования в пределах Русской Православной Церкви, или это акт, распространяющийся и на другие автокефальные Церкви восточного Православия?... Если канонизация к общему празднованию, совершенная в одной автокефальной Церкви восточного Православия, имеет юридические последствия и в других автокефальных Церквях, то возникают ли эти следствия в силу самого акта канонизации или в силу особого правительственного акта каждой данной Церкви? Если же канонизация к общему празднованию имеет силу только в пределах данной автокефальной Церкви, то святых, почитаемых во всей Русской Церкви, с точки зрения территории, на которую распространяется их культ, следовало бы разделить на два вида: 1) почитаемых во всех Церквях восточного Православия и 2) почитаемых только в Русской Церкви»³⁷⁵.

Что же касается характера почитания, то он одинаков и для местночтимых святых, и для святых Вселенской Церкви. Святые призываются в общественных церковных молитвах, в их честь составляют службы, во имя их освящаются престолы и церкви, им устраиваются ежегодные празднества, их изображения почитаются как иконы; почитаются также их мощи.

«В области культа святых, – отмечал Темниковский, – можно различить два фактора, находящихся в постоянном взаимодействии: с одной стороны – народ с неудержимым стремлением воздавать религиозное почитание лицам, отличавшимся, по его, народному, убеждению, святой жизнью, с другой – церковную власть, ставившую границы этому народному стремлению по тем или иным соображениям. Равнодействующая этих сил слагалась при самых разнообразных условиях.

Иногда народ воздействовал на епископов прямо принудительно, и последние подчинялись голосу народа; иногда почитатели умершего подвижника подавали кому следует прошения и добивались официальной канонизации; чаще бывало, что превозмогала церковная власть и ей удавалось устранить уже начавшийся культ умершего, которого народ почитал за святого; наконец, в иных случаях устанавливались, так сказать, компромиссы между двумя сторонами, результат таких компромиссов можно видеть в культе почитаемых усопших, а отчасти и в канонизациях к местному празднованию»³⁷⁶.

44.3. Прославление святых в Русской Церкви в досинодальную эпоху

В Русской Церкви первыми были прославлены святые князья страстотерпцы Борис и Глеб. В первые века нашей церковной истории обнаружилась одна специфическая черта при подготовке канонизации. Мощи угодника Божия были иногда вскрываемы в надежде, что Бог, по молитвам почитающих его христиан, явит их чудотворными. Так были открыты мощи святой княгини Ольги, преподобного Феодосия Печерского, князя Ярославского Феодора Черного и его сыновей.

При этом каждый из древних русских святых был прославлен прежде всего даром чудотворений, что «являлось достаточным условием причтения угодника Божия к лику святых. Даже если угодником был явлен подвиг исповедничества или страдания за веру (князь Михаил Черниговский и боярин его Феодор, великий князь Михаил Тверской), то летописец акцентирует внимание не на исповедничестве, а на чудотворениях»³⁷⁷. В отдельных случаях поводом к канонизации было обретение мощей при перестройке, но сам факт открытия мощей не был достаточным условием канонизации, для прославления святого требовались чудотворения. В целом за период от Крещения Руси до середины 16 в. было установлено общецерковное или местное почитание 68 святых.

В истории канонизации святых особую эпоху составили Соборы 1547 и 1549 гг. Плодом деятельности этих Соборов, созванных по инициативе царя Иоанна Грозного и святого митрополита Макария, явилась канонизация 39 русских святых; из прежних местночтимых причислены к лику общецтимых 23, сразу канонизовано к общерусскому почитанию 7 и к местному – 1 святой.

Канонизация святых на макариевских Соборах имеет прямое отношение к идее Москвы – Третьего Рима. Москва должна была сравняться с Новым Римом сонмом просиявших на Руси со времени ее Крещения угодников Божиих. Основой канонизации, как и прежде, были свидетельства о чудотворениях, при этом записи с этими свидетельствами зачитывались на соборных заседаниях.

В Русской Православной Церкви, по исследованию Е. Е. Голубинского, сам порядок канонизации складывался последовательно из записывания чудес и донесения о них начальству, из дознания о достоверности чудес, производимого церковной властью и, наконец, из

самой канонизации. Профессор Н. С. Суворов, возражая профессору Е. Е. Голубинскому, писал, что порядок этот не всегда соблюдался. Известны случаи, когда чудеса без всякого предварительного обыска, вслед за их оглашением, сопровождались колокольным звоном и церковным торжеством. Иногда, как отмечал Е. Е. Голубинский, «подвижники становились святыми без нарочитой канонизации»³⁷⁸.

Во второй половине 16 столетия и в течение 17 в. в святцы было внесено до 150 имен новопрославленных святых для общецерковного и местного почитания. Почти половину всех канонизованных в этот период составляют преподобные отцы – основатели монастырей и их последователи. Порядок их канонизации, как правило, был таким: «Братия монастыря усердно почитала своего усопшего первоигумена постоянным панихидным пением, которое постепенно окрашивалось молитвенными обращениями к сему угоднику. Настоятель монастыря ставил перед церковной властью вопрос о молитвенном со святыми почитании угодника Божия и получал на то разрешение и благословение. Благословляющая власть рассматривала также представленные монастырем житие и службу сему святому»³⁷⁹. При таком порядке канонизации акцент смещался с чудотворений на заслуги перед Церковью и на личные подвиги.

44.4. Канонизация святых в синодальную эпоху

В синодальную эпоху сам акт канонизации, по характеристике Е. Н. Темниковского, происходил так: «Святейший Синод, удостоверившись в наличии оснований для причтения подвижника к лику святых, подносит государю всеподданнейший доклад, в котором излагает самое дело и свое мнение по нему. Доклад утверждается резолюцией государя; при этом иногда назначается и особый день для церковного торжества, соединяемого с открытием мощей угодника... свое действие и силу канонизационный акт получает только с момента торжества»³⁸⁰.

Синодальный период в Русской Православной Церкви характеризуется значительно меньшим количеством актов канонизаций. Так, от Собора 1549 г. до учреждения Святейшего Синода в 1721 г. было канонизовано 146 святых, а от учреждения Синода до восстановления патриаршества в 1917 г. канонизовали как общецерковных только 10 святых, а как местночтимых – 15.

При этом большая часть канонизаций приходится на царствование святого императора Николая II. При предшественниках императора Николая II от Петра I до Александра III было канонизовано для общероссийского почитания четверо общечтимых святых, а за годы последнего царствования к лику святых было причислено шесть угодников Божиих.

Большим торжеством Православной Церкви и благочестивого русского народа стало прославление преподобного Серафима Саровского. В 1916 г. Святейший Синод установил всероссийское празднование памяти святителя Иоанна, митрополита Тобольского, которого почитали в Сибири издавна. Его первоначальное прославление состоялось по решению епархиального архиерея и не вызвало тогда одобрения со стороны Святейшего Синода, который усмотрел в этом акте проявление самочиния, но император Николай II поддержал решение о канонизации святителя Иоанна, и в конце концов Синод утвердил канонизацию своей властью.

Впрочем, это был не единственный случай, когда император проявлял настойчивость в решении вопроса о прославлении святого. Ему пришлось столкнуться с возражениями со стороны некоторых членов Синода также при канонизации преподобного Серафима и святителя Иоасафа Белгородского. Когда обсуждалась возможность прославления преподобного Серафима, в Синоде смущение вызвало состояние мощей

угодника Божия, которые не сохранились в совершенном нетлении. Этот случай помог тогда выяснить подлинное учение Древней Церкви о нетленности мощей святых. Древняя Церковь, в отличие от позднейшей практики канонизации в России, не видела в нетленности мощей непрямого условия для почитания подвижника в лике святых. Этот вывод имел важное значение в дальнейшем, когда Церковь решала вопрос о канонизации того или иного угодника, мощи которого либо оставались в неизвестном месте, либо не сохранились в совершенном нетлении.

Помимо новых канонизаций, 12 июня 1909 г. было восстановлено почитание ранее прославленной, а потом деканонизированной святой благоверной княгини Кашинской Анны, вдовы замученного в Золотой Орде святого князя Михаила Тверского. Деканонизация имела место в 1677 г. в связи с тем, что последователи старообрядческого раскола использовали в своих полемических целях двуперстие десницы святых мощей княгини Анны.

44.5. Канонизация святых в советскую эпоху

Поместный Собор Православной Российской Церкви, состоявшийся в революционные 1917–1918 гг., принял постановление о канонизации двух угодников Божиих святителя Софрония Иркутского и священномученика Иосифа Астраханского. Сам выбор подвижников для канонизации до известной степени был, очевидно, связан с обстоятельствами времени, в которых жила тогда Церковь, революционной смутой и междоусобицей, бессудными убийствами служителей алтаря. Священномученик Иосиф Астраханский был зверски умерщвлен бунтовщиками в 1672 г. Нетленные мощи святителя Софрония сгорели при пожаре в Богоявленском соборе Иркутска, где они почивали, 18 апреля 1917 г., от святых мощей оставались только кости, но благоговейное почитание святителя от этого бедствия не умалилось, а возросло. В самом пожаре благочестивые люди видели знаменательную связь с революционными событиями.

В последующий период надолго прекращаются канонизации святых. Первая канонизация после длительного перерыва состоялась только 10 апреля 1970 г., когда Священный Синод принял деяние о причислении к лику святых в чине равноапостольных просветителя Японии архиепископа Николая (Касаткина). Семь лет спустя, 6 октября 1977 г., в ответ на ходатайство Синода Православной Автокефальной Церкви в Америке Русская Православная Церковь совершила акт канонизации просветителя народов Сибири, Дальнего Востока, Алеутских островов и Аляски митрополита Московского Иннокентия (Вениаминова).

21 февраля 1978 г. Священный Синод принял решение: «Службу и акафист святителю Мелетию, архиепископу Харьковскому, утвердить и благословить их к употреблению во всех церквах Московского Патриархата»³⁸¹. Это была фактическая канонизация святителя Мелетия (Леонтовича), которая оказалась возможной в тот период лишь в такой завуалированной форме.

Помимо тех святых, которые прославлены самой Русской Церковью, в наши святцы во второй половине 20 столетия были внесены имена русских по происхождению угодников Божиих, которые были канонизированы иными Поместными Церквами. Так, 19 июля 1962 г. Священный Синод постановил причислить к лику святых Русской Православной Церкви прославленного ранее Константинопольским Патриархатом и Элладской Церковью святого исповедника Иоанна Русского. Это был солдат, попавший в плен во время Прутского похода Петра Великого, проданный в

рабство, подвергшийся мучениям ради обращения его в ислам, но сохранивший православную веру. В марте 1969 г. Собор епископов Русской Православной Церкви в Америке совершил прославление просветителя алеутов преподобного Германа Аляскинского, выходца из Преображенского Валаамского монастыря. Имя преподобного Германа после его прославления в Америке уже в 1970 г. было внесено в святцы Русской Церкви. Уже в ближайшее к нам время, в 1993 г., имя канонизированного в 1988 г. Константинопольской Церковью русского по происхождению святого преподобного старца Силуана Афонского было внесено в календарь Русской Церкви.

Новая эпоха в истории канонизаций в Русской Православной Церкви началась с празднования 1000-летия Крещения Руси. На Поместном Соборе, состоявшемся в юбилейный год, было прославлено девять святых, и среди них особо чтимая православным народом блаженная Ксения Петербургская, совершавшая подвиг юродства в 18 в. Архиерейский Собор 1989 г. прославил двух предстоятелей Русской Церкви патриархов Иова и Тихона.

44.6. Канонизация святых при патриархе Алексии II

Поместный Собор 1990 г., избравший новым предстоятелем Русской Церкви патриарха Алексия II, канонизовал святого праведного Иоанна Кронштадтского.

Со времени обретения Церковью свободы в результате событий, имевших место в конце 1980 – начале 1990-х годов, в деле канонизации святых на первый план выдвинулся вопрос о прославлении пострадавших в годы гонений епископов, клириков и мирян. Наименование их «новомучениками Российскими» вошло уже тогда в широкое употребление. В связи с этим было необходимо осмыслить подвиг новых мучеников и исповедников в сопоставлении с древними святыми.

Древние христианские мученики почитались как святые уже по самому факту пролития ими крови за Христа. Для их прославления не было необходимости в особенно тщательном предварительном исследовании их житий. За Христа и Его Святую Церковь пострадали, без сомнения, и новомученики Российские. Но главное различие тут заключалось в том, что в языческой Римской империи Церковь была вне закона и уже сама принадлежность к ней каралась смертной казнью на юридических основаниях, а отречение обвиняемого в принадлежности к Церкви сохраняло вероотступнику жизнь и возвращало ему свободу.

Российские новомученики, как правило, не стояли перед таким классически ясным выбором. Их убивали без суда, а когда приговаривали к смерти по суду, то чаще всего предъявляли обвинения, прямым образом не связанные с исповеданием Христа, а в пору массовых гонений 30-х годов даже и отречение от христианской веры со стороны епископа, клирика или мирянина едва ли было способно избавить жертву репрессий от расправы. Поэтому было бы неправомерно всех погибших в ту пору не только мирян, но даже и священнослужителей считать мучениками только на основании самого факта их убийства. Для канонизации требовалось серьезное исследование обстоятельств и смерти и жизни пострадавших. Такое исследование и осуществляется силами Синодальной комиссии по канонизации святых, которой были доступны архивные материалы репрессивных органов. Протоколы допросов – это своего рода мученические акты. В то же время они засвидетельствовали и малодушие некоторых из арестованных священнослужителей и мирян, которые под пытками соглашались подписывать показания, содержавшие самооговор – признание в совершении фантастических преступлений:

террористических актов или шпионажа, а также оговор других лиц как соучастников. Но значительное большинство арестованных священнослужителей сохраняли под пытками безукоризненную стойкость и подвергались смертной казни или лишению свободы на длительные сроки. Прославленными в лике святых могли быть, естественно, только те пострадавшие от репрессий христиане, кто ничем не запятнал себя под пытками.

При подготовке канонизации новых мучеников и исповедников встал также вопрос о том, в какой мере церковные разделения 20–40-х годов могли некоторых пострадавших, отделявшихся от законного священноначалия, выводить за границы Церкви, тем самым устраняя самую возможность их канонизации. Ведь в годы гонений испивали чашу страданий и лица, которые пребывали в расколах и разделениях. Встал вопрос о том, можно ли их тоже считать мучениками в строго церковном смысле, иными словами, существует ли возможность церковного прославления тех, кто завершил свою земную жизнь в разделении или расколе.

Отвечая на этот вопрос, удалось избежать упрощения. Есть несомненная разница между расколами, которые либо граничат с ересью, то есть возникли вследствие глубоких заблуждений экумениологического характера (например, беспоповские толки русского старообрядчества), либо происхождением своим обязаны преступному властолюбию, самоволию и всякого рода бесчинным акциям церковных раздорников, с одной стороны, а с другой – теми разделениями, которые появились в церковной среде вследствие разного видения путей адекватного реагирования на бедственные для Церкви явления и которые изживались Церковью в исторически короткие сроки.

Так, в эпоху между 1 и 2 Вселенскими Соборами Церковь, получившая мир от врагов внешних, переживала тяжелый внутренний кризис. Защитникам православного Никейского тринитарного догмата противостояли носители разных версий арианских и полуарианских еретических учений. Но ситуация осложнена была еще и тем, что не было полного единства и евхаристического общения между всеми православными. На одной стороне были святой Афанасий Великий, его приверженцы в Александрийской Церкви и Западная Церковь, возглавляемая в 370-е годы папой Дамасом, а на другой – так называемые новоникейцы: святой Василий Великий, другие отцы-каппадокийцы, свв. Кирилл Иерусалимский и Мелетий Антиохийский. Часть православных на Западе и в Египте подозревала их в «полуарианстве». Противостояние

между православными группировками особенно остро и болезненно проявилось в Антиохийской Церкви, где было тогда два епископа, занимавших эту высокую кафедру, которые, естественно, друг друга не признавали и не имели общения между собой: святой Мелетий, находившийся в общении с Василием Великим и другими новоникейцами, и Павлин, который имел общение со святым Афанасием, папой Дамасом и всей Западной Церковью. Святой Мелетий, на стороне которого было большинство антиохийцев, был принят в общение с папой Дамасом и православным Западом, а также последователями Афанасия в Александрийской Церкви в 379 г. на Антиохийском Соборе уже после кончины святых Афанасия и Василия. И вот Церковь почитает как святых и Афанасия Великого, и Мелетия Антиохийского, между которыми канонический разрыв оставался до самой кончины св. Афанасия Великого непреодоленным.

Этот пример удержал Синодальную комиссию по канонизации святых, которая готовила материалы к прославлению новомучеников, от ригористической узости в оценке разделений 1920–1940-х годов, которые к тому же, в отличие от эпохи 4 в., не имели догматического характера и обусловлены были обстоятельствами политическими, то есть в церковном отношении не имеющими решающего значения.

Давая оценку расколам и разделениям, возникшим в нашей Церкви в 20-е годы, нельзя было ставить в один ряд обновленческую схизму, с одной стороны, и «правую оппозицию» – с другой. Обновленчество приобрело характер откровенного раскола в 1922 г., когда, захватив канцелярию Патриархии во время пребывания предстоятеля Русской Церкви под арестом, группа священников, никем не уполномоченная, объявила о создании Высшего Церковного Управления (ВЦУ), включив в его состав только двух епископов по своему выбору, один из которых был под запрещением, тем самым оно нанесло предательский удар по Церкви. В дисциплинарной практике обновленцами был погран канонический порядок церковных установлений (многоженство священнослужителей, так называемый «белый» епископат). Все это не только в работах историков, но и на уровне авторитетных постановлений церковной власти получило однозначную оценку как квалифицированный раскол: при присоединении к Православной Церкви кающихся обновленцев рукоположения, полученные ими в расколе, не признавались действительными. В конце 30-х годов жертвами репрессий были и отдельные обновленческие деятели, но ведь в те годы погибли многие из тех, кто вообще никакого отношения к Православной Церкви не имел,

погибали и сами недавние носители, и даже вожди атеистической власти. Поэтому сделан был вывод о том, что ставить вопрос о возможной канонизации обновленцев необоснованно.

Но в своей дисциплинарной практике Православная Церковь иначе, чем к обновленцам и автокефалистам, относилась к присоединяемым из так называемых «правых» расколов: они принимались по покаянии в сущем сани – в том, какой могли получить и в отделении от законного священноначалия. В действиях «правых» оппозиционеров, часто называемых «непоминающими», нельзя обнаружить явно злонамеренных, исключительно личных, предательских мотивов. Как правило, их действия обусловлены были по-своему понимаемой заботой о благе Церкви. Как хорошо известно, «правые» группировки состояли из тех епископов и их приверженцев среди священнослужителей и мирян, кто, не соглашаясь с церковнополитической линией назначенного митрополитом Петром заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита (потом патриарха) Сергия, прекращал возношение имени заместителя за богослужением и таким образом порывал каноническое общение с ним. После кончины митрополита Петра «непоминающие» не признали главой Церкви, местоблюстителем патриаршего престола, митрополита Сергия, не признали законности избрания его патриархом. Но когда Святейшим Патриархом избран был Алексей I, большинство из оставшихся в живых правых оппозиционеров (почти все они погибли в 30-е годы) воссоединились со священноначалием Русской Церкви.

С учетом этих соображений сделан был вывод о возможности канонизации тех архиереев и клириков, кто пал жертвой репрессий, находясь в отделении от заместителя местоблюстителя, но не переставая признавать главой Церкви заточенного патриаршего местоблюстителя митрополита Петра и не пытаясь образовать иной, параллельный церковный центр.

Архиерейскими Соборами 1992 и 1994 гг. были прославлены девять новых мучеников, и среди них священномученик Владимир, митрополит Киевский, и Вениамин, митрополит Петроградский, преподобномученица великая княгиня Елисавета. Архиерейский Собор 1997 г. канонизовал трех священномучеников, включая патриаршего местоблюстителя митрополита Петра. Кроме того, еще несколько мучеников и исповедников были прославлены в 90-е годы как местночтимые святые в отдельных епархиях Русской Церкви.

Особую сложность и важность приобрел вопрос о канонизации императора Николая II и других царственных страстотерпцев. Их казнь

имела характер политического убийства, но не только. Дело в том, что и жертвы политических убийств могли быть святыми страстотерпцами. Из истории известно, что первые из прославленных Русской Церковью святых – князья Борис и Глеб – пали жертвой политического преступления – были убиты своим братом Святополком Окаянным в княжеской междоусобице. Но Церковь прославила их как мучеников-страстотерпцев ввиду христианской кротости, с какой они приняли смерть, совершив подвиг самопожертвования, ибо не захотели поднять руку на брата.

Юбилейный Архиерейский Собор, состоявшийся в августе 2000 г., принял решение прославить для общецерковного почитания в лике святых новомучеников и исповедников Российских 20 в. более 1200 угодников, включая также тех подвижников веры, кто ранее был прославлен для местного почитания.

Собором в сонме новомучеников и исповедников Российских прославлены как страстотерпцы император Николай II, императрица Александра, царевич Алексей, великие княжны Ольга, Татиана, Мария и Анастасия. Соборный акт об их канонизации гласит: «В последнем православном российском монархе и членах его семьи мы видим людей, искренне стремившихся воплотить в своей жизни заповеди Евангелия. В страданиях, перенесенных царской семьей в заточении с кротостью, терпением и смирением, в их мученической кончине в Екатеринбурге в ночь на 4 (17) июля 1918 г. был явлен побеждающий зло свет Христовой веры подобно тому, как он воссиял в жизни и смерти миллионов православных христиан, претерпевших гонения за Христа в 20 в.»³⁸².

Архиерейским Собором 2000 г. было также канонизировано еще 57 святых, послуживших Богу и Церкви в разные исторические периоды.

Таким образом, на Архиерейском Соборе совершен был акт, беспрецедентный в истории Церкви. Сонм новопрославленных русских святых по меньшей мере втрое превышает число русских святых, канонизированных за всю прежнюю историю Русской Церкви. Сонм новомучеников и исповедников Российских по числу угодников оказался соизмеримым с собором древних христианских мучеников.

Собор постановил имена впредь выявляемых новых мучеников и исповедников вносить в собор новомучеников и в церковный календарь решением Священного Синода. И такие решения принимаются почти на каждом заседании Синода, так что собор новомучеников пополнился со времени Архиерейского Собора еще несколькими сотнями имен подвижников, пострадавших за Христа.

Канонизации святых совершались также Архиерейскими Соборами

2004 и 2008 гг. Знаменательным событием стало одновременное прославление на Соборе 2008 г. двух святителей – Антония Воронежского и Иоанна Сан-Францисского – архиерея Русской Зарубежной Церкви, ею же ранее канонизированного.

44.7. Почитание подвижников благочестия

Помимо канонизированных святых, есть еще один особый вид почитаемых усопших – подвижники благочестия. Канонизации почти всегда предшествует почитание святого как подвижника без всякой на то официальной санкции. На могилах таких подвижников и праведников, еще при жизни прославившихся богоугодным житием и особыми благодатными дарами, поются частые панихиды, в дни их смерти совершаются заупокойные литургии, их имена вносятся в синодики для каждодневного поминовения на литургии. Над гробами подвижников благочестия устраиваются памятники в виде арки или часовни, иногда с изображениями подвижников на надгробницах. Почитатели усопших составляют им службы и акафисты, хотя они и не имеют церковного употребления. В своих келейных молитвах почитатели, верующие в их святость, обращаются к ним как к угодникам, предстоящим пред Престолом Божиим.

Иногда при гробницах почитаемых подвижников пели одновременно и панихиды, и молебны. Патриарх Иосиф позволял петь на гробнице Соломонины, разведенной супруги великого князя Василия III, не только панихиды, но и молебны. Святой Анне Кашинской после ее деканонизации и до восстановления чествования ее памяти пели панихиды, а затем читали молитвы с обращением к ней как к угоднице Божией. В 19 в. преподобному Максиму Греку в Троице-Сергиевой лавре пели панихиды с тропарем ему как святому. Писали и иконы неканонизированных подвижников. Перед этими иконами возжигали свечи, их лобызали; иногда такие иконы помещали в церквах.

45. Церковное законодательство

45.1. Носители законодательной власти в Церкви

Правительственную церковную власть, которая с формальной стороны имеет больше всего сходства с светской государственной властью, принято, как это было сказано выше, разделять по своим функциям на: 1) учредительную и законодательную; 2) исполнительную, или административную, вместе с контрольной; и 3) судебную.

Единым и полновластным Учредителем Церкви является Господь Иисус Христос, давший ей Свои вовек нерушимые законы. К Нему же, как к высшему авторитету, как к Главе Церкви, восходит в конечном счете и все церковное законодательство – законы, уже изданные и издаваемые различными церковными учреждениями: от самых высоких и непогрешимых – Вселенских Соборов – до епархиальных епископов, имеющих законодательную власть в пределах своих епархий, а также монастырей и братств, издающих законоположения на основе статутного права.

В католическом церковном праве высшим законодательным органом Церкви считается, как известно, Римский престол – папа, осуществляющий свои верховные законодательные полномочия либо через Вселенские Соборы, либо единолично. В православном церковном праве общепринятой является точка зрения, согласно которой высшая власть в Церкви, в том числе и законодательная, принадлежит вселенскому епископату в лице его органа – Вселенских Соборов. Определениями семи Вселенских Соборов церковное сознание усвоило непогрешимость.

Однако с этим традиционным и бесспорным убеждением Вселенской Церкви расходится точка зрения профессора Н. С. Суворова на высшую законодательную власть во Вселенской Церкви. Н. С. Суворов писал: «Высшею церковною, следовательно, и законодательною властью в Древней Церкви, с тех пор как сделалось возможным установление общецерковного, обязательного для всех христианских общин законодательства, были римские христианские императоры, которые или созывали соборы епископов, или непосредственно издавали законы по делам Церкви. В том случае, когда императором созывался Вселенский Собор для установления православного учения, Собор не был собранием только сведущих людей, призванных дать мнение и совет, а был органом Церкви, через который должно было выражаться общецерковное сознание, обязательное и для императора, как скоро оно выразилось в формах, не допускающих сомнения, но в то же время он был органом императорской

власти, поскольку от императора как поставленного Богом общего епископа (по выражению церковного историка Евсевия) зависело созвать Собор и скрепить своим утверждением результаты деятельности Собора. В Кормчей книге (вводная статья о семи Соборах Вселенских и девяти Поместных) объясняется, что Вселенскими названы те Соборы, на которые императорскими повелениями созывались святители из всех городов римских и греческих и на которых было «взыскание и совопрошение о вере», Поместные же Соборы – это те, на которых не было епископов всей Вселенной и цари не сидели; цель их – проведение в жизнь вселенских постановлений». А говоря о Русской Церкви, Суворов склонялся даже к мысли о «невозможности существования русского Православия без самодержавного царя»³⁸³.

Н. С. Суворов сознавал, что его мнение противоречит общепринятому в русской канонической науке: «Наши богословы и канонисты из духовного ведомства, – писал он, – не стесняясь ни основными законами, ни историей, ни даже богослужебными книгами и обрядами Православной Церкви... отвергают учение о царской церковной власти как цезарепапизм»³⁸⁴. Несомненно, однако, что в этом споре правы все-таки те, кого он называл «нашими богословами и канонистами из духовного ведомства».

Основания для своей точки зрения Н. С. Суворов называет сам – это «наши основные законы» (подразумеваются Основные законы Российской империи, в которые при императоре Павле было включено положение о том, что император является главой Русской Церкви). Но юридическая сила этих законов не такова, чтобы формулировать принципы устройства Вселенской Церкви, к тому же в них не утверждается главенство русского самодержца в Церкви Вселенской.

Утверждения профессора Н. С. Суворова о высшей законодательной власти императора в Церкви основаны также на истории. Однако достаточно обратить внимание на самоочевидную истину: Христова Церковь в существе своем всегда одна и та же; и все основные элементы ее устройства, без которых она не может существовать, включая и законодательную власть, даны ей от начала. В первые три столетия Церковь, как известно, не включала императоров в качестве своих членов, и позднее, не один раз в течение многих десятилетий, византийские императоры, уклоняясь в ереси, отпадали от Церкви. После разгрома Константинополя в 1453 г. русские государи, единственные тогда православные монархи, весьма далеки были от притязаний на главенство во Вселенской Церкви. Не сразу после этого сложилось на Руси учение о

Москве как о Третьем Риме; но и это учение не включало в себя идею о формальном главенстве в Церкви русских самодержцев, а разве только мысль о московских государях как защитниках Православия. Что же касается российского законодательства синодальной эпохи, то его абсолютистские основания, затрагивавшие также и статус Церкви в государстве, восходили даже и не к цезарепапистским тенденциям византийской эпохи, а к западноевропейскому юридическому территориализму, к учению о неограниченной власти государя на своей территории. Что же касается нашего времени, то Православная Церковь существует, хотя православных государей нет. Но с самого начала Церкви в ней был богоучрежденный епископат: Православная Церковь немыслима без епископата во ее главе. И еще: далеко не все соборы, определения которых скреплены подписью императоров, признаны церковным сознанием за Вселенские и непогрешимые.

Ссылка профессора Н. С. Суворова на предисловие к Кормчей книге тоже ничего не дает для подтверждения его аргументов, поскольку там приведена всего лишь историческая справка о Соборах с попыткой классифицировать их по разным признакам без выделения главного из них. Таким образом, основания концепции Н. С. Суворова ненадежны: это отдельные положения российского законодательства, толкуемые расширительно, неосновательные притязания отдельных византийских императоров, подкрепляемые комплиментарными рассуждениями некоторых церковных писателей вроде Евсевия или канониста Вальсамона, и неверное объяснение значения императорской подписи под соборными определениями. В действительности, однако, государственное законодательство относится прежде всего к области внешнего церковного права. Что же касается власти православных государей внутри Церкви, то она никогда не выходила за границы представительства совокупного голоса православных мирян.

Предмет церковного законодательства. По своему предмету церковное законодательство может относиться, во-первых, к области догматического учения по вопросам христианской веры и нравственности, а во-вторых, к церковной дисциплине в широком смысле слова, включая сюда и церковное устройство. Такое различие установлено в 6-м правиле 7 Вселенского Собора, в котором упоминаются предметы «канонические и евангельские»: «Когда же будет Собор о предметах канонических и евангельских, тогда собравшиеся епископы должны прилежати и пещися о сохранении Божественных и животворящих заповедей Божиих». Евангельские предметы – это и есть вопросы веры и нравственности, а

канонические – вопросы дисциплинарные. Догматические Определения Вселенских Соборов непогрешимы, ибо они представляют собой развернутые формулы истин, данных в Божественном откровении и прошедших через церковное самосознание, через мысль богомудрых святых отцов, выраженные на Соборах по изволению Святого Духа, опознанные как непогрешимая истина и в этом смысле принятые сознанием церковной полноты. Догматическое сознание Церкви неизменно, что, однако, не является препятствием для новых формулировок истин, уже известных Церкви, уже данных в Откровении.

Но нет оснований усваивать всем вообще дисциплинарным нормам, действующим в Церкви, неизменность и вечность. Дисциплинарные определения издавались чаще всего по конкретным поводам и поэтому в значительной мере обусловлены обстоятельствами.

45.3. Статус и применение канонов

Среди церковных законов совершенно особый статус имеют святые каноны. Не все те инстанции, которые осуществляют суверенное церковное законодательство, непогрешимы. Однако непогрешимы Вселенские Соборы, издавшие каноны, и авторитет этих канонов, не поколебленный в течение веков, несмотря на радикальные перемены в церковной жизни, несмотря даже на затруднительность буквального исполнения многих из них в практике церковной жизни, таков, что едва ли уместна сама постановка вопроса об отмене тех или иных из этих правил. Даже если правовые нормы, сформулированные в канонах, заменялись новыми нормами, сам канон не исключался из канонического свода. То же самое мы можем сказать и об изданных Поместными Соборами и святыми отцами канонах, вошедших в Основной канонический свод. Эти правила также были утверждены либо позднейшими Вселенскими Соборами, либо общецерковным признанием их.

Каноны – это основные церковные законы, которые составляют фундамент действующего в Церкви права, причем одинаково во всех Поместных Православных Церквях во все века церковной истории. Со времени, когда окончательно сложился канонический корпус Церкви, с 883 г. (это год издания Номоканона патриарха Фотия в 14 титулах), Церковь не добавила в него ни одного нового канона и ни одного из него не исключила. Таким образом, сама история Церкви поставила каноны так высоко, что у нас есть основания говорить о неизменности тех основ церковного права, которые в этих канонах содержатся.

Но утверждая высокий авторитет и неприкосновенность канонического корпуса для ревизии, мы не можем одновременно настаивать на том, что все нормы права, заключенные в канонах, действуют или должны действовать в любое время и в любом месте по своему буквальному смыслу. Хорошо известно, что дисциплина наказаний, содержащаяся в правилах, была в реальной епитимийной практике основательно реформирована уже в ранневизантийскую эпоху, когда стали применяться при назначении епитимий не канонические сроки отлучения от Причастия, а те, что предлагаются в покаянном Номоканоне патриарха Иоанна Постника, содержащем несравненно более мягкие санкции, хотя Номоканон Иоанна Постника не был включен в основной канонический свод и в иерархии авторитетных источников церковного права он стоит ниже канонов. Его рассматривают не более чем

как дополнение к основному каноническому корпусу. Впоследствии дисциплина прещений по отношению к мирянам продолжала эволюционировать в сторону смягчения, так что у нас, в Русской Церкви, в 18 в. отлучение от Причастия кающихся грешников на длительные сроки было положительно воспрещено высшей церковной властью под угрозой извержения из сана, но при этом, разумеется, никто не отменял сами каноны, содержащие запрещенные к практическому употреблению в церковно-судебной практике санкции.

Ситуация парадоксальная, побуждающая нас к углубленному размышлению о статусе канонов в Церкви. Радикально простые решения – либо объявить всякое неприменение буквы правил злоупотреблением и, скажем, применительно к практике церковных наказаний настаивать на необходимости отлучения от Причастия кающихся грешников, согласно правилам, на 7, 10, 15 или 20 лет, либо видеть в канонах только памятник христианской письменности и церковной истории и совершенно не считаться с ними в реальной церковной жизни – представляются одинаково неразумным, нецерковным и неприемлемым подходом к проблеме.

Дело в том, что каноны по сути своей представляют приложение неизменных и вечных непогрешимых основ христианского нравственного учения и еkkлезиологических догматов, содержащихся либо прямо, либо *implicite* в их текстах, к изменяющейся церковной жизни. Поэтому во всяком каноне можно обнаружить, с одной стороны, укорененность в неизменном догматическом учении Церкви, а с другой – каноническая норма всегда актуальна и, следовательно, обусловлена исторически конкретной ситуацией, связана с обстоятельствами церковной жизни, которые имели место в момент издания правила и которые впоследствии могли измениться. Таким образом, всякий канон имеет неизменное догматическое обоснование, но в своем конкретном и буквальном смысле канон отражает и преходящие обстоятельства церковной жизни.

Каноны отмене не подлежат, но это не значит, что правовые нормы, установленные в них, абсолютно неизменны. При этом уместную гибкость в подходе к нормам канонов можно обнаружить в текстах самих правил. Так, 37-е апостольское правило предусматривает, чтобы епископы каждой области собирались на Собор два раза в году, а в 8-м правиле Трулльского Собора отцы, ссылаясь на набеги варваров и иные случайные препятствия, вводят новую норму – созывать Соборы один раз в год. Означает ли это, что 8-е правило Трулльского Собора отменило 37-е апостольское правило. Нет, не означает, ибо созыв Собора дважды в год по-прежнему

рассматривается как желательное установление, но ввиду возникших затруднений вводится новый порядок. Но делать при этом вывод, что канонический порядок соблюдается только в тех случаях, когда Соборы созываются два раза или единожды в год, было бы тоже каноническим буквализмом. Очевидно, что когда в связи с укрупнением Поместных Церквей, в связи с образованием Патриархатов Соборы стали созываться еще реже, это не было отступлением от канонических принципов, ибо принципиальная и неизменная эkkлезиологическая идея 37-го апостольского и 8-го правила Трулльского Собора заключается в соборности, а конкретная периодичность в созыве Соборов может, если руководствоваться примером отцов Трулльского Собора, устанавливаться с учетом обстоятельств своего времени, которые не остаются на века одними и теми же.

Канон может оказаться неприменимым в связи с исчезновением того церковного института, который в нем упомянут. Так, в 15-м правиле Халкидонского Собора определен возрастной ценз для поставления в диакониссы – 40 лет. С исчезновением чина диаконисс правило, естественно, перестало применяться по своему буквальному смыслу. Тем не менее оно осталось в каноническом корпусе, и значит, в нашей Книге правил. И более того, оно содержит в себе некий эkkлезиологический принцип, который не утратил практического значения в связи с исчезновением института, о котором в правиле идет речь. Например, оно может служить отправной точкой в рассуждении церковной власти об установлении возрастной границы для назначения женщин на какие-либо церковные должности.

Некоторые из канонов носят характер частных определений, и уже поэтому по буквальному тексту они не применимы ни в каких других случаях, кроме тех, по которым были изданы: так, 4-е правило 2 Вселенского Собора, признавшее недействительность поставления Максима Киника, по своему буквальному смыслу неприменимо с тех пор, как улажена была ситуация с захватом Константинопольской кафедры Максимом Киником, ибо его текст формулирует состоявшееся судебное решение по конкретному делу. Но с учетом всех обстоятельств дела Максима Киника из этого канона выводятся исключительно важные эkkлезиологические принципы, в частности недопустимость поставления епископа на уже занятую кафедру. Таким образом, правило это действует в Церкви на основании прецедентного принципа и применяется по аналогии.

Даже безусловная отмена закона на том основании, что исчезает *ratio*

legis (причина, послужившая поводом к его изданию), не имеет безусловного значения в церковном праве. Согласно 3-му правилу 2 Вселенского Собора и 28-му правилу Халкидонского Собора, Константинопольскому епископу предоставляется преимущество чести по Римском епископе, поскольку город этот «есть Новый Рим», новая столица империи, и «является городом царя и синклита». Константинополь давно перестал быть городом царя и синклита (сената), но в диптихе православных иерархов его епископ по-прежнему пользуется первенством чести. Православный французский канонист епископ Петр ЛЮилье справедливо находит, что ныне «первенство чести архиепископа Константинопольского основано на расширительном применении к его кафедре аксиомы, высказанной отцами Никейского Собора в отношении привилегий Церквей «Римской, Александрийской и Антиохийской: «Да хранятся древние обычаи» (прав. 6)»³⁸⁵.

Исходя из приведенных примеров, мы можем сделать вывод, что, несмотря на историческую изменчивость действующих в Церкви правовых норм, несмотря на то, что ряд канонов неприменим ныне вообще по своему буквальному смыслу, а буквальное применение других недопустимо ввиду радикально изменившихся в сравнении со временем их издания обстоятельств, святые каноны неизменно сохраняют свое значение критерия церковного законодательства и фундаментальной основы церковного правосознания. Каноны всегда дают ключ к правильной ориентации в актуальных проблемах церковной жизни.

45.4. Применение церковных законов и их обязательная сила

Для того чтобы церковный закон был применен, он должен соответствовать определенным условиям: что касается внутренней его стороны, необходимо его издание законной властью и соответствие его предписаний основным законам Церкви – ее канонам; с внешней стороны для придания ему обязательной силы требуется его обнародование, опубликование. В древности обнародование заключалось в вывешивании текста нового закона на стенах кафедрального храма и рассылке его епископам или приходским пресвитерам. В новое время обнародование законов происходит путем их публикации в официальных церковных изданиях. Между провозглашением закона (которое в юридической литературе называется промульгацией) и его обнародованием, публикацией, проходит известный срок. Не всегда закон вступает в силу с момента его публикации; иногда в нем устанавливается срок, по окончании которого закон обретает силу. Этот срок предусматривается для всеобщего ознакомления с законом.

Все церковные законы обязательны для каждого члена Церкви. Незнание закона не может служить оправданием для его нарушения. В деле исполнения своих предписаний Церковь допускает исключение лишь в отдельных случаях, когда нет физических или нравственных возможностей для исполнения. Подобные исключения сами должны носить характер отдельных определенных правил. Изъятие из общей обязательности правовой нормы называется привилегией (прономией) (если некоторое лицо наделяется теми или иными преимуществами) или диспенсацией (если оно освобождается от какой-либо обязанности). Примером привилегии является практиковавшееся в синодальную эпоху разрешение почтенным престарелым лицам из мирян иметь домовые церкви. Примером диспенсации могут служить дозволения брака в степенях родства, составляющих, согласно церковным законам, препятствие для брака. Отступая от акривии – строгой точности в исполнении закона – и прибегая к привилегиям и диспенсациям, Христова Церковь поступает в соответствии с принципом икономии – ради духовной пользы своих чад.

Законы, изданные поместной церковной властью или епархиальными архиереями, могут быть и отменены, но право на их отмену имеет лишь компетентная власть, то есть равная или высшая той, которая издала

отменяемый закон. Иначе обстоит дело с правилами, которые составляют канонический свод. Во 2-м каноне Трулльского Собора после перечисления изданных ранее правил говорится: «Никому да не будет позволено вышеозначенныя правила изменяти или отменяти, или, кроме предложенных правил, приимати другия, с подложными надписаниями составленным некими людьми, дерзнувшими корчемствовати истиною». Отцы 7 Вселенского Собора, ссылаясь на это правило, в своем 1-м каноне постановили: «Божественным правила со услаждением приемлем и всецелое, и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвальными апостол, святых труб Духа, и от шести святых Вселенских Соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых отец наших. Ибо все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили». После 7 Вселенского Собора общецерковным сознанием общеобязательная сила признана также за канонами двух Константинопольских Соборов 9 в., а также за Окружным посланием патриарха Тарасия против симонии.

46. Церковное управление и надзор

46.1. Церковное управление

В область церковного администрирования, или осуществления исполнительной власти – второго вида правительственной власти Церкви, входят такие функции, как учреждение и упразднение церковных должностей, их замещение, текущее администрирование, а также церковный надзор. Носителями административной власти являются как церковные Соборы и иные корпорации, так и персонально должностные лица, облеченные законными полномочиями, – епископы, клирики и миряне.

Новые церковные должности, включая новые епископские кафедры или даже первосвятительские престолы, учреждаются или упраздняются постановлениями поместной церковной власти. Помимо учреждения и упразднения, церковные должности могут подвергаться и другим изменениям: это может быть соединение нескольких должностей, производимое либо путем слияния, когда, например, две епархии соединяются в одну, либо путем личного соединения двух однородных должностей в одном их носителе (так, долгое время в 18 и 19 вв. две отдельные епархии – Новгородская и Петербургская – имели одного иерарха: митрополита Новгородского и Петербургского) и, наконец, путем присоединения одной должности к другой, главной (например, присоединение, приписывание одного прихода к другому, более крупному и важному). Изменения могут также заключаться в разделении одной должности на две или несколько самостоятельных (разделение одной епархии на две епархии и др.) или в отнесении части компетенций одной должности к другой (например, перевод нескольких приходов с их округами из одной епархии в другую). Кроме того, возможны превращения одной институции в другую, скажем, часто имевшее место в 19 в. превращение женской общины в женский монастырь.

Что касается замещения церковных должностей, то оно, естественно, осуществляется компетентной церковной властью в соответствии с канонами и другими церковными законоположениями. Замещение церковных должностей – это область церковной жизни, где на протяжении всей истории Церкви особенно ощутимо было влияние светской государственной власти, но в основном это касалось высших церковных должностей. Такое влияние, в том случае, если оно не противоречит воле епископата, клира и церковного народа, не может считаться противоправным, ибо замещение церковных должностей соприкасается с

областью внешнего церковного права. Формы этого влияния в истории менялись и определялись в основном статусом Церкви в государстве.

Ныне в Русской Православной Церкви первоиерархи избираются Поместным Собором; временные члены Священного Синода вызываются в порядке очереди, а епархиальные и викарные архиереи избираются Синодом. При этом избираемые архиереи назначаются на кафедры на основании синодального определения указами патриарха. Ныне действующий Устав предусматривает назначение на другие должности в органах синодального управления, в администрации духовных школ и монастырей властью Синода во главе с патриархом либо единоличной властью патриарха. Внутри епархии настоятели приходов и приходские священники назначаются епархиальными архиереями. Члены Приходских советов избираются Приходскими собраниями.

Текущее администрирование в Церкви осуществляется путем письменных распоряжений, включая окружные послания, а также в форме устных распоряжений. Распоряжения вышестоящей церковной власти обязательны для подчиненных инстанций.

46.2.Церковный надзор

Особым видом исполнительной (административной) церковной власти является надзор. Органы надзора те же, что и органы управления. Средствами надзора являются: получение письменных отчетов вышестоящими институциями от низших, личных докладов о состоянии церковных дел, визитация, то есть обозрение носителем церковной власти подведомственных ему учреждений, а также проведение ревизии. Письменные отчеты составляются по указанной форме. Такие отчеты подают, например, благочинные своему епархиальному архиерею. Личный доклад предполагает явку подчиненного лица к вышестоящему по требованию последнего.

Визитация, личное обозрение подведомственных учреждений, практиковалась в Церкви всегда, начиная с апостольского века; уже сами апостолы посещали основанные ими общины не только для научения паствы, но и для надзора. В каноническом своде нет правила, предписывающего епископу визитацию своей паствы, поскольку, вероятно, в Древней Церкви это было само собой разумеющейся нормой. Обязанность обходить подчиненные округа возлагается на епископов законом императора Алексия Комнина, изданным в 1107 г.

«Духовный регламент» обязал каждого епархиального архиерея один раз в год или, по меньшей мере, один раз в два года объезжать свою епархию. И ныне в обязанности епархиального архиерея входит визитация приходов, монастырей и иных учреждений епархии. Патриарху принадлежит право визитации всех епархий Русской Православной Церкви. Внутри епархии обязанность регулярного посещения приходов возлагается на благочинных.

Ревизии, как правило, являются чрезвычайным средством надзора. Они проводятся не регулярно, а по мере необходимости, зачастую, но не всегда, ввиду неблагополучного состояния дел в учреждении, и проводятся лицами, назначенными законной церковной властью.

47. Церковный суд

47.1. Экклезиологические основания церковного суда

Судебная власть составляет часть церковной правительственной власти. Земная воинствующая Церковь представляет собой человеческое общество, в котором, как и во всяком обществе, могут возникать спорные случаи; члены Церкви – люди грешные – могут совершать преступления против заповедей Божиих, нарушать церковные установления; поэтому в земной Церкви есть место для осуществления ей самой судебной власти над своими чадами. Судебная деятельность Церкви многогранна. Грехи, открываемые на исповеди, подлежат тайному суду духовника; преступления клириков, связанные с нарушениями своих служебных обязанностей, влекут за собой публичные прещения. Наконец, в зависимости от характера взаимоотношений Церкви и государства в компетенцию церковного суда в разные периоды истории входили тяжёлые дела между христианами и даже дела уголовные, суд по которым в общем-то не соответствует природе церковной власти.

Господь, проповедуя любовь к ближним, самоотречение и мир, не мог одобрять споры между учениками. Но, сознавая человеческую немощь Своих последователей, Он указал им средства к прекращению тяжб: *Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви, а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь (Мф. 18:15–17).*

Апостол Павел укорял коринфских христиан: *Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? ... Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более [дела] житейские? А вы, когда имеете житейские тяжбы,ставляете своими судьями ничего не значащих в церкви. К стыду вашему говорю: неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими? Но брат с братом судится, и притом перед неверными. И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? для чего бы вам лучше не терпеть лишения (1Кор. 6:1,3–7)?*

Судебную власть в Церкви осуществляют епископские соборы, Вселенские и Поместные, а также единолично правящие епископы в своих епархиях либо особые судебные органы в составе епископов и

пресвитеров, существующие в некоторых Поместных Церквах, например, Русской (предусмотренные Уставом Русской Православной Церкви Общецерковный и Епархиальные суды) и Сербской (Великий церковный суд).

47.2. Суд в Древней Церкви

Следуя наставлениям апостола, христиане первых веков избегали языческих судов и представляли в связи с этим свои споры на суд епископов. Они делали это потому, что, если бы христиане судились между собой в судах языческих, они бы роняли в глазах язычников нравственную высоту своей веры. К тому же римское судопроизводство предполагало совершение идолопоклоннической церемонии – воскурение фимиама богине правосудия Фемиде. В особенности недопустимо было для клириков обращаться со своими спорами в гражданский языческий суд. Для мирян епископский суд имел характер любовного разбирательства, или третейского суда. Однако если бы недовольная сторона стала искать своего права в гражданском суде, она тем самым подвергалась бы в глазах христианской общины нареканиям в поругании святыни и кощунстве.

В эпоху гонений приговоры епископов, недействительные в государственном праве и не имевшие исполнительной силы в гражданском обществе, опирались исключительно на их духовный авторитет.

47.3.Церковный суд в Византии

После издания Миланского эдикта обычай христиан судиться у своих епископов получил государственную санкцию, а судебные решения архиереев стали опираться на исполнительную силу государства. Константин Великий предоставил христианам право переносить любые тяжёлые дела на суд епископов, приговор которых признавался окончательным. Причем для такого переноса достаточно было желания одной стороны. Безапелляционный епископский суд, наделенный официально-государственным статусом, по мере христианизации империи с успехом стал конкурировать с юрисдикцией гражданских магистратов. Это привело к тому, что епископы оказались перегруженными массой дел, весьма далеких от духовной области. Архиереи тяготились этим. И позднейшие императоры, чтобы сузить судебные права Церкви, обусловили компетенцию епископского суда в решении гражданских тяжёлых дел обоюдным согласием сторон. Но помимо дел, по которым епископский суд представлял собой полюбовное разбирательство по взаимному согласию сторон, некоторые дела уже по самому характеру своему подлежали в Византии епископскому суду.

Исключительно церковному суду подлежали гражданские тяжбы между клириками, то есть когда истец и ответчик были духовными лицами. Отцы Халкидонского Собора по этому поводу изрекли в 9-м правиле: «Аще который клирик с клириком же имеет судное дело, да не оставляет своего епископа и да не перебегает к светским судилищам. Но сперва да производит свое дело у своего епископа, или, по изволению того же епископа, избранные обеими сторонами да составят суд. А кто вопреки сему поступит, да подлежит наказаниям по правилам. Аще же клирик со своим или со иным епископом имеет судное дело, да судится в областном соборе». Все определения Халкидонского Собора были утверждены императором Маркианом и тем самым получили статус государственных законов.

В Византийской империи подсудность клириков своим архиереям по гражданским делам признавалась безусловной канонической нормой. Но такие дела могли бы разбираться и государственными судебными инстанциями. Иначе обстоит дело с делами собственно церковными, которые хотя и имеют тяжёлый характер, но по самой природе своей не могут быть подсудны нецерковным судебным учреждениям. Например, споры епископов о принадлежности прихода к той или иной епархии,

тяжбы клириков о пользовании церковными доходами. Византийские императоры неоднократно подтверждали, что юрисдикция по этим делам принадлежит исключительно Церкви, и такие подтверждения с их стороны не носили характера уступки, а были лишь признанием неотъемлемого права Церкви.

Тяжбы между клириками и мирянами подлежали юрисдикции церковной и светской судебной власти. До императора Юстиниана мирянин мог вчинить иск клирику и в светском, и в гражданском суде. Но Юстиниан предоставил клирикам привилегию отвечать по гражданским искам только пред своим архиереем. Если же одна из сторон выражала недовольство судебным решением епископа, она могла перенести дело в гражданский суд. При согласии гражданского суда с решением епископа оно уже не подлежало пересмотру и приводилось в исполнение. В случае же иного решения гражданского суда допускалась подача апелляции и пересмотр дела на суде у митрополита, патриарха или на Соборе. В 629 г. император Ираклий издал новый закон, по которому «истец следует подсудности ответчика», то есть мирянин подает иск на клирика в духовный суд, а клирик на мирянина – в гражданский. «В позднейших памятниках византийского законодательства, – по словам профессора Н.С. Суворова, – не видно устойчивости по данному вопросу. Эпанагога высказалась вообще за неподсудность духовенства светским судам, а Вальсамон в своем толковании на 15-е правило Карфагенского Собора сообщает, что даже и епископы в его время привлекаемы были к гражданскому суду»³⁸⁶. Что касается брачных дел, то вопросы о действительности заключенных браков, о расторжении браков в поздневизантийскую эпоху подлежали духовному суду, а определение гражданских, имущественных последствий брака или его расторжения преимущественно входило в компетенцию суда светского.

47.4. Церковный суд в Древней Руси

На Руси, в эпоху ее Крещения, действующее гражданское право не вышло еще за рамки обычного народного права, оно несравнимо было с филигранно разработанным римским правом, которое лежало в основе юридической жизни Византии, поэтому церковная иерархия, пришедшая к нам из Византии после Крещения Руси, получила в свою юрисдикцию много таких дел, которые в самой Византии были подсудны гражданским магистратам. Компетенция церковного суда в Древней Руси была необычайно обширна. По Уставам князей святого Владимира и Ярослава, все отношения гражданской жизни, которые касались религии и нравственности, были отнесены к области суда церковного, епископского. Это могли быть дела, по византийским юридическим воззрениям, чисто гражданские. Уже в Византии брачные дела подлежали ведению по преимуществу церковного суда; на Руси Церковь получила в свое исключительное ведение все дела, связанные с супружескими союзами. Святительскому суду подлежали и дела, касавшиеся взаимоотношений между родителями и детьми. Церковь своим авторитетом защищала как родительские права, так и неприкосновенность личных прав детей. В Уставе князя Ярослава говорится: «Аще девка не выходит замуж, а отец и мати силою отдадут, а что сотворит над собою, отец и мати епископу в вине, такожде и отрок»³⁸⁷.

Дела по наследству тоже были подсудны Церкви. В первые века христианской истории Руси такие дела случались часто, поскольку весьма много было «невенчальных», незаконных с церковной точки зрения браков. Права детей от таких браков на отцовское наследство подлежали усмотрению церковных судов. Русская практика, в отличие от византийской, склонялась к признанию за детьми от таких браков прав на часть наследства. Все споры, которые возникали по поводу духовного завещания, тоже подлежали ведению церковных судов. Правовые нормы Уставов святого Владимира и Ярослава сохраняли полную силу вплоть до Петровской реформы. В Стоглаве приводится полный текст церковного Устава святого Владимира как действующего закона.

В 17 в. церковная юрисдикция по гражданским делам расширилась в сравнении с более ранней эпохой. В «Выписке о делах, находившихся в Патриаршем разряде», сделанной для Большого Московского Собора 1667 г., перечислены такие гражданские дела, как: 1) споры по действительности духовных завещаний; 2) тяжбы о разделе наследства,

оставленного без завещания; 3) о неустойках по брачным сговорам; 4) споры между женой и мужем о приданом; 5) споры о рождении детей от законного брака; 6) дела об усыновлениях и о праве наследования усыновленных; 7) дела о душеприказчиках, которые женились на вдовах умерших; 8) дела по челобитьям господ на беглых холопов, принявших постриг или женившихся на свободных. По этим делам все лица – и клирики, и миряне – на Руси были подсудны церковному, епископскому суду.

Но ведению церковной власти подлежали и все гражданские дела духовенства. Только архиереи могли рассматривать тяжбы, в которых обе стороны принадлежали духовенству. Если же одной из сторон был мирянин, то назначался суд «смесный» (смешанный). Бывали случаи, когда духовные лица сами искали суда у гражданских, то есть княжеских, а впоследствии царских судей. Противодействуя таким поползновениям, Новгородский архиепископ Симеон в 1416 г. запретил монахам обращаться к светским судьям, а судьям принимать такие дела на рассмотрение – тем и другим под страхом отлучения от Церкви. Митрополит Фотий повторил это запрещение в своей грамоте. Тем не менее и белое духовенство, и даже монастыри далеко не всегда предпочитали судиться у архиереев. Часто они домогались права обращаться в княжеский суд по тяжбым делам, и князь выдавали им так называемые несудимые грамоты, по которым духовенство освобождалось от подсудности епархиальным архиереям по гражданским делам. Чаще всего такие грамоты давались духовенству княжеских и царских вотчин, но не исключительно ему – выдавались они и монастырям. Стоглавый Собор 1551 г. отменил несудимые грамоты как противоречащие канонам. Царь Михаил Феодорович в 1625 г. дал своему отцу, патриарху Филарету, жалованную грамоту, по которой духовенство не только в тяжбах между собой, но и по искам мирян должно было судиться в Патриаршем разряде.

При царе Алексее Михайловиче все гражданские дела духовенства были переданы в ведомство учрежденного в 1649 г. Монастырского приказа, против существования которого энергично, но тщетно протестовал патриарх Никон. Большой Московский Собор, осудивший патриарха Никона, тем не менее подтвердил постановление Стоглава об исключительной подсудности духовенства архиереям, и вскоре после Собора указом царя Феодора Алексеевича Монастырский приказ был упразднен.

Своеобразие церковного судопроизводства на Руси в допетровскую эпоху заключалось еще и в том, что в ведение святительских судов

входили и некоторые уголовные дела³⁸⁸. По Уставам князей святого Владимира и Ярослава, церковному суду подлежали преступления против веры и Церкви: совершение христианами языческих обрядов, волшебство, святотатство, осквернение храмов и святынь; а по Кормчей книге также – богохульство, ересь, раскол, отступничество от веры. Епископский суд разбирал дела, связанные с преступлениями против общественной нравственности (блуд, изнасилование, противоестественные грехи), а также браки в запрещенных степенях родства, самовольный развод, жестокое обращение мужа с женой или родителей с детьми, неуважение детьми родительской власти. Святительскому суду подлежали и некоторые случаи убийства: например, убийство в кругу семьи, изгнание плода или, когда жертвами смертоубийства были лица бесправные – изгои или рабы, а также личные обиды: оскорбление целомудрия женщины грязной бранью или клеветой, обвинение невинного в еретичестве или волшебстве.

Что касается духовенства, то оно в допетровскую эпоху по всем уголовным обвинениям, кроме «смертоубийства, разбоя и татьбы с поличным», отвечало перед святительскими судами. Как пишет профессор А. С. Павлов, «в древнем русском праве заметно преобладание принципа, по которому юрисдикция Церкви определялась не столько существом самых дел, сколько сословным характером лиц: лица духовные, как по преимуществу церковные, и судились у церковной иерархии»³⁸⁹. В Судебниках Ивана III и Ивана IV так прямо и сказано: «...а попа, и диакона, и чернеца, и черницу, и старую вдовицу, которые питаются от Церкви Божией, то судит святитель»³⁹⁰.

47.5. Церковный суд в синодальную эпоху

С введением синодальной системы управления юрисдикция церковных судов решительно сужается. Что касается церковного суда по гражданским делам, то, по «Духовному регламенту» и резолюциям Петра I на доклады Святейшего Синода, в ведомстве церковного суда оставлены были только дела бракоразводные и о признании браков недействительными. Это положение в основных чертах сохранилось до конца синодальной системы.

Сокращена была и компетенция церковных судов по гражданским делам духовенства. Практически весь этот разряд дел отошел к светскому суду. По Уставу Духовных консисторий, суду епархиального начальства подлежали лишь дела, связанные с тяжбами между клириками из-за пользования церковными доходами и с жалобами на духовных лиц, будь то со стороны клириков или мирян, на неуплату бесспорных долгов и на нарушение иных обязательств.

С учреждением Синода почти все те уголовные дела, которые прежде входили в юрисдикцию святительских судов, были переданы судам гражданским. Сокращение криминальной компетенции церковных судов продолжалось и впоследствии. Некоторые из преступлений подлежали двойственной подсудности: преступления против веры (ересь, раскол), преступления против брачного союза. Но участие церковной власти в производстве таких дел сводилось к возбуждению дела по этим преступлениям и к определению за них церковного наказания. А светская власть проводила расследование, и гражданский суд назначал наказание по уголовным законам.

Исключительно духовному суду подлежали в синодальную эпоху те преступления, за которые уголовные кодексы не налагали уголовного наказания, а предусматривали только церковное покаяние: например, уклонение от исповеди по нерадению, соблюдение новообращенными инородцами прежних иноверных обычаев, покушение на самоубийство, отказ в помощи погибающему, принуждение родителями своих детей к вступлению в брак или к постригу. Хотя деяния эти значились в уголовном кодексе, но государство все-таки признавало, что тут речь идет не об уголовных преступлениях в собственном смысле слова, а о преступлениях против религиозного и нравственного закона.

Что касается уголовных преступлений духовенства, то в синодальную эпоху все они стали предметом разбирательства светских судов. В Синод

или к епархиальным архиереям виновные клирики направлялись только для снятия с них сана. Исключение сделано было лишь для преступлений клириков против своих служебных обязанностей и благочиния и для дел по жалобам о личных обидах, наносимых духовными лицами и клириками мирянам. Такие дела оставались в юрисдикции духовных судов. Основанием для того, чтобы церковный суд судил клириков за нанесение обид, является то, что такого рода преступления оскорбляют самый священный сан. 27-е апостольское правило гласит: «Повелеваем епископа, или пресвитера, или диакона, бьющего верных согрешающих или неверных обидевших и чрез сие устрашати хотящаго, извергати от священного чина. Ибо Господь отнюдь нас сему не учил: напротив того, Сам, быв ударяем, не наносил ударов, укоряем, не укорял взаимно, страдая, не угрожал».

Церковный суд в новейший период истории Русской Православной Церкви. После издания Декрета об отделении Церкви от государства в 1918 г. компетенция церковного суда по гражданским и тяжёлым делам была совершенно упразднена. Духовенство с тех пор стало подлежать общей со всеми гражданами подсудности по уголовным и гражданским делам судам светским. Лишь преступления клириков против их служебных обязанностей по самому их характеру остались в юрисдикции церковной судебной власти, хотя, разумеется, такие преступления сами по себе не считаются преступлениями с точки зрения гражданского законодательства. Но уголовные преступления клириков, подсудные судам светским, могут, конечно, быть поводом и для привлечения виновных к ответственности перед церковной властью.

В компетенцию церковной власти входит также разбирательство духовной стороны тех гражданских дел, которые хотя в гражданско-правовом отношении и получают разрешение в судах светских, тем не менее для сознательного члена Церкви не могут быть разрешены без санкции церковной власти, например дела бракоразводные. Хотя, естественно, решения по таким делам церковной власти не имеют гражданско-правовых последствий.

И наконец, вся область церковной покаянной дисциплины, связанная с тайной исповедью и тайно назначаемой епитимией, по самой природе своей всегда была исключительным предметом компетенции духовной власти: епископов и уполномоченных ими на духовничество пресвитеров.

47.7.Церковно-судебные инстанции

Канонические основания и исторический очерк. В отличие от светских судов, которые в современных государствах всюду отделены от административной и законодательной власти, каноническому праву этот принцип чужд. Вся полнота судебной власти в епархии, по канонам, сосредоточивается в лице ее верховного пастыреначальника и правителя – епархиального архиерея. По 32-му апостольскому правилу: «Аще который пресвитер, или диакон от епископа во отлучении будет, не подобает ему в общение прияту быти иным, но точию отлучившим его, разве, когда случится умерети епископу, отлучившему его». Но епископ, имея полноту судебной власти над клириками и мирянами, вверенными Богом его попечению, ведет расследование не единолично, а опираясь на помощь и советы своих пресвитеров.

На постановления епископского суда каноны допускают апелляции к областному собору, то есть собору митрополичьего округа (Сард. 14; Халк. 9). Собор митрополичьего округа – не только апелляционная инстанция, он еще является и первой инстанцией для суда по жалобам клириков и мирян на своего епископа или по жалобе одного епископа на другого. Начало 74-го апостольского правила гласит: «Епископ, от людей вероятия достойных обвиняемый в чем-либо, необходимо сам должен быть призван епископами: и аще предстанет и признается, или обличен будет, да определится епитимия...». А в 5-м каноне 1 Никейского Собора после ссылки на 32-е апостольское правило, говорящее о том, что отлученные одним епископом не должны приниматься другими, сказано далее: «Впрочем, да будет изследываемо, не по малодушию ли, или распре, или по какому-либо подобному неудовольствию епископа, подпали они отлучению. Итак, дабы о сем происходит могло приличное изследование, за благо признано, чтобы в каждой области дважды в год были соборы».

На решения митрополичьего собора апелляции могут подаваться Собору всей Поместной Церкви, на суд Поместного Собора идут и жалобы на митрополита.

Русская Церковь с начала своего бытия имела только две инстанции судебной власти: епархиального архиерея и высшую церковную власть (Собор во главе с митрополитом). В синодальную эпоху в России все судебные дела разбирались консисториями, однако решения консистории подлежали утверждению со стороны архиерея, который мог и не согласиться с суждением консистории и вынести самостоятельное

решение по любому делу. При этом почти все дела, рассматриваемые епархиальным судом, даже без подачи апелляций, подлежали ревизии и утверждению Святейшим Синодом. Исключение составляли лишь дела по обвинениям духовных лиц в таких проступках, за которые полагалось лишь дисциплинарное наказание, бракоразводные дела по осуждению одного из супругов к наказанию, связанному с лишением всех прав состояния, а также разводы из-за безвестного отсутствия крестьян и мещан и дела по расторжению браков жен, без вести пропавших или взятых в плен военнослужащих низших чинов. Такая сверхцентрализация судебной власти, сужая власть епархиального архиерея, противоречила канонам.

В конце 1860-х годов обер-прокурором Святейшего Синода графом Д. А. Толстым был поднят вопрос о реформе церковного суда. Однако подход обер-прокурора к задуманной реформе носил неканонический характер, о чем говорит уже сама формулировка вопроса: не надлежит ли и церковные суды перестроить сообразно тем началам, на которых преобразована судебная часть по гражданскому, военному и морскому ведомству, – как будто у Церкви нет своих собственных законов – канонов, независимых от государственного права. В проекте Д. А. Толстого речь шла об учреждении отдельных церковно-судебных инстанций, причем низшую судебную инстанцию должны были составить епархиальные суды, по несколько в каждой епархии, в качестве судей в них предполагалось назначать священников властью епархиального архиерея. Второй, апелляционной, инстанцией должен был стать духовно-окружной суд, один на несколько епархий, судьи которого избирались бы в епархиях и утверждались епископами. Третью инстанцию должно было составить Судебное отделение Святейшего Синода, в которое бы входили епископы и священники, назначаемые императором. И наконец, четвертую, высшую, инстанцию должно было представлять совместное Присутствие Святейшего Синода и его Судебного отделения. Таким образом, в формировании судебных органов включалось на уровне второй инстанции выборное начало, а в процедурном отношении новые церковные суды должны были руководствоваться примером реформированных гражданских судов, включая суд присяжных, с их состязательным началом.

Эти идеи вызвали резкую критику со стороны епископата, усмотревшего в предложенном проекте угрозу каноническому строю Церкви Христовой и настаивавшего на сохранении в неприкосновенности канонической монополии епископата на судебную власть в Церкви. Навстречу пожеланиям правительства, которое представлял обер-

прокурор, готовы были пойти только два архиерея из всего российского епископата. Ни один другой проект правительства в сфере церковной политики не встречал со стороны священноначалия в синодальную эпоху столь жесткого и единодушного сопротивления. Инициатору судебной реформы пришлось отказаться от своего замысла.

Монополия епископата на судебную власть в Церкви была сохранена и в Определениях Поместного Собора 1917–1918 гг. При этом в отдельных определениях Собора упоминаются Высший церковный суд и Епархиальные суды, но Собор не успел принять таких Определений, в которых бы были обозначены конструкция, способ формирования и компетенция этих судов. Архиерейская монополия на церковную судебную власть осталась неприкосновенной и в последующих уставных актах Русской Церкви.

Устав 1988 г. наделяет судебными полномочиями Поместный и Архиерейский Соборы, Священный Синод и Епархиальный совет во главе с правящим архиереем. По этому Уставу, церковным судом первой инстанции является епархиальный совет. Устав при этом предоставил епархиальному архиерею утверждение взысканий церковного суда. Священный Синод, согласно Уставу 1988 г., являлся судом первой инстанции по разногласиям между двумя или более архиереями, а также по каноническим проступкам архиереев, судом первой и последней инстанции по делам клириков и мирян – ответственных сотрудников синодальных учреждений, а также судом второй, последней, инстанции по каноническим проступкам священников и диаконов, которые наказаны судами низшей инстанции пожизненным запрещением, лишением сана или отлучением от Церкви, и каноническим проступкам мирян, пожизненно отлученных от Церкви судами низших инстанций, и по всем вообще делам, переданным ему Епархиальными судами.

Суду Архиерейского Собора, по Уставу 1988 г., подлежали во второй инстанции разногласия между архиереями и все вообще судебные дела, переданные ему Синодом. Архиерейский Собор был также правомочен рассматривать в первой инстанции догматические и канонические отступления в деятельности патриарха. Второй судебной инстанцией по обвинениям патриарха являлся, согласно Уставу 1988 г., Поместный Собор, который во второй и последней инстанции мог также судить все вообще дела, переданные ему Архиерейским Собором для окончательного решения.

Церковный суд по ныне действующему Уставу Русской Православной Церкви и «Положению о церковном суде Русской Православной Церкви».

Теме церковного суда посвящена 7 глава Устава, изданного Архиерейским Собором 2000 г. Устав устанавливает три инстанции церковного суда и впервые в истории Русской Церкви действительно вводит отдельные церковные судебные учреждения, о которых в некоторых Определениях Собора 1917–1918 гг. есть только упоминания. Церковно-судебными инстанциями Устав называет Епархиальные суды, имеющие юрисдикцию в пределах своих епархий; Общецерковный суд, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви, и в качестве органа высшей судебной власти – Суд Архиерейского Собора также с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви. В соответствии с Уставом 2000 г. Поместный Собор утратил судебные функции. В состав Поместного Собора помимо епископов входят также клирики и миряне. Поскольку, однако, нет канонов, которые бы наделяли судебной властью в Церкви персонально или коллегиально клириков и мирян, упразднение судебной компетенции Поместного Собора представляется канонически правомерным актом.

В канун Архиерейского Собора 2004 г. Священным Синодом было принято «Временное положение о церковном судопроизводстве в епархии», которое действовало до Архиерейского Собора 2008 г., принявшего «Положение о церковном суде Русской Православной Церкви» и внесшего изменения в текст Устава Русской Православной Церкви, вытекающие из содержания этого Положения.

В соответствии с Положением о церковном суде судебная система Русской Церкви включает Епархиальные суды, высшие церковно-судебные инстанции РПЦЗ и самоуправляемых Церквей, Общецерковный суд с юрисдикцией во всей Русской Церкви и в качестве высшей инстанции Архиерейский Собор. Цель церковной судебной системы в Положении определяется следующим образом: «Церковные суды предназначены для восстановления нарушенного порядка и строя церковной жизни и призваны способствовать соблюдению священных канонов и иных установлений Православной Церкви» (Положение о церковном суде Русской Православной Церкви, ст. 2). В соответствии с Положением «полнота судебной власти в Русской Православной Церкви принадлежит Архиерейскому Собору» (ст. 3, 1). Судебная власть осуществляется также Священным Синодом и Святейшим Патриархом. В епархиях она принадлежит правящим архиереям. Судебные полномочия собственно судебных учреждений – Общецерковного и Епархиальных судов носят делегированный характер. Единство церковной судебной системы обеспечивается «соблюдением церковными судами установленных правил

церковного судопроизводства; признанием обязательности исполнения каноническими подразделениями и всеми членами Русской Православной Церкви судебных постановлений, вступивших в законную силу» (Положение, ст. 4).

Епархиальные суды, являясь судами первой инстанции, создаются, в соответствии с «Положением о церковном суде», по решению правящего архиерея. «В порядке исключения (по благословению Патриарха Московского и всея Руси) функции Епархиального суда могут быть возложены на Епархиальный совет» (ст. 23, 2). Епархиальный суд состоит не менее чем из пяти членов в епископском или пресвитерском сане, при этом председатель, его заместитель и секретарь суда назначаются правящим архиереем, а остальные члены суда избираются Епархиальным собранием по представлению правящего архиерея сроком на три года с возможностью последующих переизбраний без ограничения их числа. «Досрочное прекращение полномочий судей Епархиального суда... осуществляется при необходимости решением епархиального архиерея» (ст. 25, 5). Он же заполняет образовавшиеся вакансии назначением временно исполняющих обязанности епархиальных судей. Обеспечение деятельности Епархиального суда осуществляется его аппаратом, сотрудники которого назначаются правящим архиереем. Финансирование Епархиальных судов осуществляется из епархиальных бюджетов.

Епархиальному суду подсудны дела по обвинению клириков «в совершении церковных правонарушений, предусмотренных утвержденным Священным Синодом перечнем и влекущих за собой канонические прещения ... в виде освобождения от должности, увольнения за штат, временного или пожизненного запрещения в священнослужении, извержения из сана, отлучения от Церкви» и «в отношении мирян, относящихся к разряду церковно-должностных лиц, а также монашествующих, – дела по обвинению в совершении церковных правонарушений, предусмотренных утвержденным Священным Синодом перечнем и влекущих за собой канонические прещения... в виде освобождения от должности, временного отлучения от церковного общения или отлучения от Церкви», а также «иные дела, которые по усмотрению епархиального архиерея требуют исследования, включая дела по наиболее существенным спорам и разногласиям между клириками» (ст. 24).

Церковное судопроизводство может осуществляться в судебном заседании Епархиального суда при участии не менее трех его членов, включая председателя или заменяющего его по поручению правящего

архиерея заместителя. «Дела по обвинению клириков в совершении церковных правонарушений, влекущих за собой канонические прещения в виде пожизненного запрещения в священнослужении, извержения из сана, отлучения от Церкви Епархиальный суд рассматривает в полном составе» (ст. 25, 6).

Принятые епархиальным судом решения содержат в себе описание существа дела, вывод о виновности или невиновности обвиняемых лиц и рекомендацию возможного с канонической точки зрения прещения. Затем такое решение подлежит утверждению со стороны правящего архиерея. При этом наложенные правящим архиереем прещения в виде пожизненного запрещения в священнослужении, извержения из сана и отлучения от Церкви утверждаются Святейшим Патриархом.

Общецерковный суд, являясь судом первой инстанции в отношении архиереев, за исключением Святейшего Патриарха, а также клириков или иных лиц, назначенных решением Священного Синода или указом Святейшего Патриарха на должности руководителей синодальных и других общецерковных учреждений, и по иным делам, переданным ему Синодом или патриархом, и судом второй инстанции по апелляционным жалобам по делам, рассмотренным в епархиальных судах и в судебных учреждениях РПЦЗ и самоуправляемых Церквей, создается по решению Архиерейского Собора. Он состоит из председателя и четырех членов в архиерейском сане, которые избираются Архиерейским Собором по представлению президиума Собора «сроком на 4 года с правом последующего переизбрания на новый срок (но не более трех сроков подряд). Заместитель председателя и секретарь Общecerковного суда назначаются Патриархом Московским и всея Руси из членов Общecerковного суда» (Положение, ст. 29, 1).

Досрочный отзыв председателя или члена Общecerковного суда осуществляется решением Синода во главе с патриархом с последующим утверждением Архиерейским Собором. «В случае образовавшихся вакансий право назначать временно исполняющего обязанности судей Общecerковного суда (до избрания судей в установленном порядке) принадлежит Священному Синоду во главе с Патриархом Московским и всея Руси, а в случаях, не терпящих отлагательства, – Патриарху Московскому и всея Руси» (ст. 29, 2). Деятельность Общecerковного суда обеспечивается его аппаратом, состав которого определяется Святейшим Патриархом по представлению председателя Общecerковного суда и финансируется из общецерковных средств.

Решения Общecerковного суда первой инстанции подлежат

исполнению после их утверждения патриархом или Синодом, если исполнение решения влечет за собой увольнение от должности, на которое осужденное лицо было назначено Священным Синодом. При несогласии патриарха или Синода с принятым Общецерковным судом решением дело передается в Общецерковный суд для повторного рассмотрения. «При несогласии с повторным решением Общецерковного суда первой инстанции по данному делу Патриарх Московский и всея Руси или Священный Синод принимают собственное предварительное решение, которое вступает в законную силу немедленно. Соответствующее дело направляется на рассмотрение ближайшего Архиерейского Собора для принятия окончательного решения» (ст. 50, 1). В качестве суда второй инстанции Общецерковный суд принимает к рассмотрению дела, прошедшие ранее епархиальные суды и направленные в Общецерковный суд, а также апелляционные жалобы на решения епархиальных судов «исключительно по распоряжению Патриарха Московского и всея Руси или Священного Синода» (ст. 51, 2). Такие жалобы подаются на имя Патриарха Московского и всея Руси или Священного Синода. Решения Общецерковного суда второй инстанции вступают в силу с момента их утверждения Святейшим Патриархом или Священным Синодом. Общецерковный суд осуществляет также судебный надзор за деятельностью епархиальных судов.

«Архиерейский Собор рассматривает в качестве церковного суда первой и последней инстанции дела по догматическим и каноническим отступлениям в деятельности Патриарха Московского и всея Руси» (ст. 31, 1) и «рассматривает в качестве суда второй инстанции дела в отношении архиереев и руководителей синодальных и иных общецерковных учреждений» (ст. 31, 2), направленные патриархом или Синодом, или по апелляционным жалобам архиереев или руководителей синодальных и иных общецерковных учреждений. Решения, принятые Архиерейским Собором, обжалованию не подлежат.

Вступившие в законную силу постановления церковных судов, их распоряжения, требования, поручения, вызовы и другие предписания признаются Уставом обязательными для всех клириков и мирян. Устав предусматривает исключительно закрытое разбирательство дел во всех церковных судах.

48. Церковные наказания

48.1. Наказания для мирян

Преступление влечет за собой наказание. Особенность наказаний, применяемых духовными судами, будь то епископский суд или тайный суд духовника, заключается в том, что главная цель их не в возмездии и даже не в ограждении церковного народа от преступных деяний, а во врачевании болезненных состояний души самих грешников. Покаяние так и именуется в канонах – «врачеванием» (Вас. Вел. 3, Григ. Нисск. 8, Трулл. 102).

Наказания для мирян и духовных лиц в Церкви носят разный характер. Как пишет профессор А. С. Павлов, «сущность церковных наказаний состоит в том, что преступник церковных канонов лишается всех или только некоторых прав и благ, находящихся в исключительном распоряжении Церкви. Отсюда и общее название этих церковных наказаний: отлучение (ἀφορισμός, excommunicatio). Оно может быть или полное, состоящее в совершенном исключении преступника из числа членов Церкви (ἀνάθεμα, excommunicatio major), или неполное, когда виновный лишается только некоторых прав и благ, находящихся в церковном распоряжении»³⁹¹.

Великим отлучением, анафемой, поражают только за самые тяжкие преступления: ересь, вероотступничество, святотатство. Великое отлучение заключается в совершенном исключении преступника из Церкви. Но и анафема все-таки не утрачивает характера врачевания, ибо она не является неотменяемой карой. Если анафематствованный грешник раскается в содеянных им преступлениях, то он не может быть жестокосердно отвергнут Церковью. Согласно 52-му апостольскому правилу, «аще кто, епископ, или пресвитер, обращающагося от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из священного чина. Опечаливает бо Христа рекшаго: радость бывает на небеси о едином грешнице кающемся».

Комментируя это правило, Вальсамон пишет: «Нет греха, побеждающего человеколюбие Божие. Почему Господь и приемлет всех кающихся и обращающихся от зла к добру. Ибо для спасения грешников Он нисшел с неба и сказал: *Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию (Мф. 9:13)*. Итак, епископ или пресвитер, не приемлющий обращающихся таким образом, но, подобно Новату, гнушающийся ими, должен быть извержен, ибо противится воле Бога». При этом древние каноны требуют от раскаявшегося, чтобы покаяние его

было очевидным, нелицемерным и всецелым.

Малое отлучение, или епитимия, связано было в Древней Церкви с публичным покаянием и налагалось исключительно епископом. Практика тайной исповеди и наложения епитимии духовником из числа пресвитеров, принимающим исповедь, с тайным же исполнением епитимии распространилась в Церкви позже, не ранее середины первого тысячелетия. Но уже в 4 в. тайная епитимия налагалась на жен, виновных в супружеской неверности, ввиду того что при публичном покаянии жизнь таковых находилась бы под угрозой со стороны их обманутых мужей. 34-е правило Василия Великого гласит: «Жен прелюбодействовавших и исповедавшихся в том, по благочестию, или каким бы то ни было образом обличившихся, отцы наши запретили явным творити, да не подадим причины к смерти обличенных: но повелели стояти с верными, без приобщения, доколе не исполнится время покаяния».

В 3 в. в Церкви, особенно рано в Понтийском диоцезе, выработался постоянный порядок обратного принятия в церковное общение грешника, подобный тому, как постепенно, проходя через степень оглашенных, принимались в Церковь вновь уверовавшие. Разные степени покаяния отражены в 12-м правиле св. Григория Неокесарийского: «Плач бывает вне врат молитвенного храма, где стоя согрешивший должен просити входящих верующих, дабы они помолились за него. Слушание бывает внутри врат в притворе, где грешник должен стояти до моления об оглашенных, и тогда исходити. Ибо правило глаголет: слушав Писания и учение, да изженется, и да не сподобится молитвы. Чин припадающих есть, когда кающийся, стоя внутри врат храма, исходит вместе с оглашенными. А чин купно стоящих есть, когда кающийся стоит купно с верными и не исходит с оглашенными. Конечное же есть Причастие Святых Таин».

Из текста этого правила мы видим, что существовало четыре ступени покаяния, которые последовательно проходил кающийся грешник. Находящиеся на 1-й ступени именовались плачущими или обуреваемыми. Они не допускались внутрь храма, но, стоя вне Церкви, с плачем сокрушались о своих грехах и умоляли входивших в храм помолиться о них. 2-я ступень – слушающие. Это те, кто, стоя в притворе, слушал Священное Писание и проповедь, а затем перед началом Таинства Евхаристии покидал храм вместе с оглашенными. Принадлежавшие к 3-й ступени именовались припадающими или коленапреклоненными. Они могли стоять в храме и допускались до самого амвона. После удаления из церкви оглашенных и слушающих припадающие повергались ниц на

землю, и епископ читал над ними молитвы, возлагая на них руки, после чего и они покидали храм. И, наконец, находившиеся на 4-й ступени «купно стоящие», или вместе стоящие, могли оставаться в храме до конца Божественной литургии, но не допускались до Чаши и к принесению жертвенных даров в храм. Пройдя все ступени покаяния, раскаявшиеся грешники принимались в церковное общение.

В дисциплинарных правилах святого Василия Великого сохраняется разделение срока покаяния на четыре ступени. В своих канонах в зависимости от тяжести греха святой Василий Великий определяет им разные сроки пребывания на каждой из этих ступеней. В его 75-м каноне, где речь идет о кровосмешении, говорится: «Пришедши в сознание страшного греха, три лета да плачет он, стоя у дверей молитвенных домов и прося входящих на молитву, дабы каждый с состраданием приносил о нем усердные молитвы ко Господу. После сего на другое трехлетие да будет допущен токмо до слушания Писаний, по слушании же Писаний и поучений да изгоняется же из Церкви и да не удостоивается общения в молитве. Потом, аще со слезами будет просити оныя и припадати ко Господу, с сокрушением сердца и глубоким смирением, то дадутся ему иные три лета на припадание. И таким образом, когда покажет плоды, достойные покаяния, в десятое лето да будет принят к молению с верными, без причащения: два лета стоя во время молитвы с верными, наконец да удостоится приобщения Святынь».

Но в древней дисциплинарной практике сроки пребывания на разных степенях покаяния не имели безусловного и неизменного характера. Они могли сокращаться или, напротив, продлеваться в зависимости от состояния души кающегося. В 8-м правиле святой Григорий Нисский с замечательной глубиной и точностью формулирует это положение: «Во всяком же роде преступления прежде всего смотри должно, каково расположение врачуемаго, и ко уврачеванию достаточным почитати не время (ибо какое исцеление может быти от времени), но произволение того, который врачует себя покаянием».

На смертном одре все кающиеся допускаются до Причастия, но в древности, если они выздоравливали после причащения Святых Таин, то возобновляли покаянное делание, начиная с той ступени, на которой застала их угрожавшая смертью болезнь.

Большая часть дисциплинарных правил, связанных с отлучением от Причастия на разные сроки, принадлежит святому Василию Великому. Согласно его 73-му правилу, произвольное отречение от христианской веры наказывается пожизненным лишением Святых Таин, а отречение по

страху мучений – отлучением на 8–9 лет (прав. 81). Вольное убийство влечет за собой, по 56-му правилу святого отца, отлучение от Святых Таин на 20 лет, невольное (нечаянное) – на 10 лет (прав. 57), прелюбодеяние, равно как и блуд монаха, наказывается 15-летним (прав. 60), блуд мирянина – 7-летним (прав. 59), мужеложство и скотоложство – 15-летним (прав. 7) и кровосмешение – 20-летним отлучением (прав. 67).

Убийство плода во чреве по 8-му правилу Василия Великого влечет за собой 10-летнее отлучение от Святых Таин. Тема аборт, ставшая в наше время чрезвычайно актуальной, нашла отражение в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», в которых, в частности, говорится: «Широкое распространение и оправдание аборт в современном обществе Церковь рассматривает как угрозу будущему человечества и как явный признак моральной деградации. Верность библейскому и святоотеческому учению о святости и бесценности человеческой жизни от самых ее истоков несовместима с признанием «свободы выбора» женщины в распоряжении судьбой плода... Церковь ни при каких обстоятельствах не может дать благословение на производство аборта. Не отвергая женщин, совершивших аборт, Церковь призывает их к покаянию и к преодолению пагубных последствий греха через молитву и несение епитимии с последующим участием в спасительных Таинствах» (12, 2). При этом, следуя путем икономии, Архиерейский Собор 2000 г. в «Основах социальной концепции» рекомендует в пастырской практике проявлять снисхождение «в случаях, когда существует прямая угроза жизни матери при продолжении беременности, особенно при наличии у нее других детей... Женщина, прервавшая беременность в таких обстоятельствах, не отлучается от евхаристического общения с Церковью, но это общение обуславливается исполнением ею личного покаянного правила, которое определяется священником, принимающим исповедь» (12, 2). В «Основы социальной концепции» вошло также положение о том, что «ответственность за грех убийства нерожденного ребенка, наряду с матерью, несет и отец, в случае его согласия на производство аборта» (12, 2). Одновременно этот документ напоминает византийскую правовую норму, содержащуюся в 22-й новелле императора Юстиниана, согласно которой «если аборт совершен женой без согласия мужа, это может быть основанием для расторжения брака» (12, 2).

В конце 4 в. древняя практика покаяний подверглась существенным изменениям. Как писал профессор Н. С. Суворов, «...публичное покаяние на Востоке вышло из употребления, и правила о долгосрочном публичном покаянии заменились в практике епитимийными правилами покаянных

сборников, получивших позднее в Восточной Церкви широкое употребление с именем Иоанна Постника»³⁹². Продолжительность покаяния сокращалась, но взамен того от кающегося требовалось совершать предписываемые ему подвиги: усиленный пост (сухоядение), земные поклоны, благотворительность. Иногда кающихся отправляли в монастыри, где они должны были, помимо молитв, поста и поклонов, совершать и монастырские работы. Все это стало называться епитимией, хотя по первоначальному значению слова «епитимия» (ἐπίτιμιον) (запрещение) – это отлучение от Причастия.

Дисциплина церковных покаяний перешла к нам на Русь из Византии. До эпохи Петра I полная власть в назначении церковных наказаний принадлежала архиереям, которые могли по своему разумению и сообразуясь с канонами налагать епитимии и даже подвергать церковных преступников анафеме. В то же время епитимии налагались и священниками на основании тайной исповеди грехов. Публичную епитимию в Древней Руси грешники часто проходили в монастыре, под началом «доброго и кроткожительного старца» или старицы. Такое пребывание в монастыре на языке древнерусских памятников именуется смирением. Находящихся под епитимией направляли на так называемые черные работы, в случаях особо тяжких грехов их сажали на цепь, заковывали в кандалы. Публичное покаяние могло налагаться и на самых высокопоставленных особ. Известно, что царь Иван Грозный после вступления в четвертый брак находился под публичной епитимией.

В «Духовном регламенте» регулировался порядок наложения епитимии, не вполне соответствующий канонам. Согласно «Духовному регламенту», малое отлучение должно состоять во временном удалении от участия в храмовой молитве, в запрещении входить в церковь и причащаться Святых Таин. Малое отлучение мог налагать епархиальный архиерей за «великий и явный грех». Епископ, по Регламенту, должен через духовника или лично увещевать бесчинника принести публичное покаяние; в случае же ослушания он, без особой торжественности (это особо оговаривалось в «Духовном регламенте») подвергает его отлучению, написав вину его «на малой хартийке»³⁹³. В синодальную эпоху малое отлучение обыкновенно назначалось заодно с уголовной карой или как единственное наказание преступника в тех случаях, которые были предусмотрены Уложением о наказании. Церковное покаяние осужденные проходили либо в приходских церквях, либо в монастырях.

Анафема, великое отлучение, по «Духовному регламенту», состоит в совершенном отсечении преступника от Церкви. В Регламенте сказано:

«Чрез анафему человек делается подобно убиенному, а отлучением или запрещением подобен есть взятому под арест»³⁹⁴. Терминология, весьма характерная для Петровской эпохи и для вкусов царя и архиепископа Феофана Прокоповича. Анафеме подлежали упорные еретики и тяжкие преступники, совершившие злодеяния или политические преступления, за которые назначалась смертная казнь. Анафеме должно было, по Регламенту, предшествовать троекратное увещание. Но, согласно фундаментальному церковному закону – 52-му канону, – даже лица, подвергшиеся анафеме, имеют право надеяться, что врата Церкви не затворены для них бесповоротно, ибо Иисус Христос пришел спасти не праведников, а грешников кающихся. В эпоху средневековую и в Византии, и у нас на Руси, и на Западе анафематствованные, в том числе и еретики, часто подвергались смертной казни.

По законодательству Петра I отлученные малым отлучением считались ошельмованными, а анафематствованные – потерпевшими политическую смерть. Позднее гражданско-правовые последствия малого отлучения были значительно умалены и сведены к лишению права быть поверенным по делам и свидетельствовать присягой перед судом. В «Духовном регламенте» и позднейшем церковном законодательстве почти не затрагивались епитимии, налагаемые духовником при тайной исповеди; но духовникам всячески предписывалась мягкость и кротость в отношении к грешникам. Длительные отлучения, предусмотренные канонами, практически не применялись, но духовникам всячески предписывалась мягкость и кротость в отношении к грешникам. Более того, указом Святейшего Синода от 28 февраля 1722 г. повелевалось: «Кающегося и исповедующего грехи свои, какие бы ни были, к Причастию Святых Таин пропускать безотложно, ведая, что Бог истинно кающихся приемлет скоро. А в 1734 г. Святейший Синод издал указ, согласно которому священник лишался права своею властью, без правящего архиерея, налагать епитимии в виде отлучения от Причастия».

Русская Православная Церковь и ныне руководствуется этими рекомендациями. Что же касается применения суровых санкций, предписываемых в древних правилах, практически они служат чаще всего скорее обличению кающихся, чем как буквально исполняемые правовые нормы. Едва ли было бы проявлением пастырской мудрости подвергать человека малоцерковного, но пришедшего, может быть, впервые на покаяние, отлучению на длительный срок по правилам святых отцов и Соборов. С другой стороны, однако, в некоторых случаях точное применение дисциплинарных канонов может послужить врачеванию души

согрешившего.

Святейший Патриарх Алексей II затронул тему церковных прещений в своем «Обращении к клиру и Приходским советам города Москвы», с которым он выступил на Епархиальном собрании 21 декабря 1995 г.: «С одной стороны, нельзя приветствовать легковесно-либеральный, мнимо милостивый подход, когда всем подряд – без рассуждения, без глубокого раскаяния, серьезность которого проверяется только временем, – сразу прощаются все грехи. Всепрощенчество есть потворство греху, профанация Таинства, оскорбление правды и святости Бога... С другой стороны, стали нередки случаи излишней строгости, ригоризма, формалистически-буквального отношения к каноническим прещением. Каноническое отлучение от Причастия на длительные сроки за так называемые смертные грехи не есть мера Божественного возмездия за грех, осуждения и кары, но мера исправления, врачевания... Епитимия имеет назначение не наказать, а исправить, вернуть очищенного, раскаянного, примиренного со своей совестью грешника к общению с Богом. Если в наше время, не учитывая духовного состояния большинства прихожан, отлучать их от Причастия на годы, то такая епитимия даст обратные результаты... она может привести к дальнейшему охлаждению религиозного чувства в человеке и отходу его от Церкви. Отлучение от Причастия действительно и потому применимо только для глубоко церковных людей, а таких среди современных исповедников меньшинство. Для большинства же людей, мало или недостаточно церковных, гораздо полезнее будет такая епитимия, как более частое хождение в церковь, чтение Священного Писания, чтение молитвенного правила утром и вечером, социальное служение больным, обездоленным и несчастным, во искупление своих грехов»³⁹⁵.

В связи с применением длительных сроков отлучения от Причастия Святейший Патриарх напомнил о законодательных актах синодальной эпохи, не утративших силы и поныне.

В соответствии с ныне действующим Уставом Русской Православной Церкви отлучение от Церкви налагается правящим архиереем, с последующим утверждением его решения патриархом. Священник же может налагать служащие врачеванию души кающегося грешника епитимии в виде поклонов, раздачи милостыни, особо усердных покаянных молитв.

Особый вид церковного наказания – это лишение церковного погребения за самоубийство, совершенное намеренно, в здравом уме, а не в безумии или в беспамятстве. В синодальную эпоху церковного

погребения лишались все подвергнутые по суду смертной казни. А в допетровскую старину не отпевались и те, кто «купаючись и хвалясь и играя утонут, или с качели убьются, или на разбое, или и на воровстве каком убиты будут»³⁹⁶.

48.2. Церковные наказания для духовных лиц

По отношению к духовным лицам применяются особого рода наказания. Эти наказания налагаются на провинившихся или за нарушение ими своих служебных обязанностей, или за грехи и преступления, общие у клириков с мирянами. Два главных канонических наказания для духовных лиц – извержение из сана и запрещение священнослужения – параллельны двум основным прещениям по отношению к мирянам – анафеме и малому отлучению. Но за свои преступления клирики не подлежат наравне с мирянами ни великому, ни малому отлучению, ибо в таком случае одно и то же преступление каралось бы двойной карой. Между тем 25-е апостольское правило гласит: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в татьбе обличенный, да будет извержен от священнаго чина, но да не будет отлучен от общения церковнаго. Ибо Писание гласит: *Не отмстиши дважды за едино* (Наум. 1:9)».

Толкуя это правило, Вальсамон писал: «Не говори, что слова *не отмстиши дважды за едино* относятся к каждому извергаемому за что бы то ни было. Ибо достаиваемые священства по ходатайству властей или за деньги и извергаются и отлучаются, как говорят 29-е и 30-е апостольские правила. Но говори, что слова сии относятся только к извергаемым за преступления, указанные в настоящем правиле, и за другие подобные». Вот эти правила: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит, да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется, яко Симон Волхв мною Петром» (прав. 29); «Аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним» (прав. 30). По толкованию Вальсамона на 30-е правило, канон этот в равной мере поражает пресвитеров, диаконов, иподиаконов и чтецов-симониатов.

Внимательный анализ содержания 29-го и 30-го апостольских правил, учет особенностей преступлений, караемых по этим канонам, убеждает в том, что, в сущности, в них нет противоречия с принципом «не отмстиши дважды за едино», повторенным в 25-м апостольском правиле. По сути дела, получение сана за деньги или чрез вмешательство мирских начальников – это незаконное похищение сана; поэтому одно только извержение из сана было бы не наказанием, а только констатацией, выявлением того, что преступник-симониат был поставлен беззаконно.

Настоящее же наказание состоит в применении к нему за это преступление той кары, которая налагается на мирянина, каким он в сущности и должен был оставаться.

Итак, самое тяжкое наказание для духовного лица – извержение из сана (καθείρεσις). По святым канонам оно налагается за те преступления, за которые миряне подвергаются отлучению от Святых Таин. По 73-му правилу Василия Великого извергаются из сана уклонившиеся в ересь или отпадшие от христианской веры. Кроме того, священнослужитель извергается из сана не только за убийство, хотя бы и невольное или совершенное в состоянии самозащиты (66-е апостольское правило гласит: «Аще кто из клира в сваре кого ударит и единым ударением убьет, да будет извержен за дерзость свою»), но и за избиение, хотя бы и лица виновного. Этой каре подлежат священнослужители, нарушившие 7-ю заповедь (апост. 25; Вас. Вел. 3, 32, 51 и 70).

Извергаются из сана, разумеется, и лица, вступившие после хиротонии в брак. Отцы Трулльского Собора в 6-м правиле изрекли: «Понеже речено в апостольских правилах, яко из производимых в клир безбрачных, токмо чтецы и певцы могут вступати в брак (апост. 26), то и мы, соблюдая сие, определяем: да отныне ни иподиакон, ни диакон, ни пресвитер не имеет позволения, по совершении над ними рукоположения, вступати в брачное сожителство; аще же дерзнет сие учинити, да будет извержен».

В 3-м правиле Трулльского Собора делаются исключения из применения этого закона, такие, однако, которые имеют лишь историческое значение и действовали лишь по отношению к современникам Трулльского Собора. В преамбуле канона говорится о том, что представители Римской Церкви предлагали неукоснительную строгость по отношению к вступившим в незаконные браки, а подвластные Константинопольскому престолу – кротость и снисхождение. И далее читаем: «Мы, отечески и вместе богоугодно совокупив то и другое во едино, да не оставим ни кротости слабою, ни строгости жестокою, особенно при таких обстоятельствах, когда грехопадение, по неведению, простирается на немалое число людей, согласно определяем, чтобы связавшиеся вторым браком, и, даже до пятонадесять дня протекшаго месяца яннуария, минувшаго четвертаго индикта, шесть тысяч сто девяносто девятаго года, остававшиеся в порабощении греху, и не восхотевшие истрезвиться от него, подлежали каноническому извержению из своего чина. Что же касается до тех, которые хотя впали в таковый грех второбрачия, однако прежде сего нашего определения полезное познали, и

зло от себя отсеки, и несвойственное и незаконное совокупление далече отринули, или у которых жены втораго брака уже умерли, и которые притом воззрели ко обращению, вновь поучаясь целомудрию, и от прежних своих беззаконий вскоре отбегнув, пресвитеры ли то или диаконы: о таковых рассуждено, да удержатся от всякаго священнаго служения, или действия, пребывая под епитимиею некоторое определенное время, а честию седалища и стояния да пользуются, довольствуясь председательством, и плача пред Господом, да простит им грех неведения. Ибо несообразно было бы благословляти другаго тому, кто должен врачевати свои собственные язвы. Сочетавшихся же с единою женою, аще поятая ими была вдовица, подобно и тех, которые, по рукоположении, приобщились единому браку, то есть пресвитеров, диаконов и иподиаконов, по устранении от священнослужения на некое краткое время и по епитимии, паки возстановляти на свойственном им степени, с возбранением возводити их на иной высший степень, и притом, явно, по расторжении неправильнаго сожития. Но сие постановили мы для тех, которые, как сказано, до пятинадцатидневнаго месяца январия четвертаго индикта обличены в вышеозначенных винах...».

Российское законодательство синодальной эпохи предполагало также извержение из сана священнослужителей за все те преступления, за которые миряне лишались всех прав состояния или даже только некоторых прав с заключением в крепость (ст. 22 Уложения о наказаниях).

Лишение сана определяется раз навсегда. Согласно 3-му правилу Василия Великого, священный сан, раз снятый, не может быть возвращен. Извержение из высшей степени подразумевает лишение всех низших степеней, лишение священства вообще. Если бы извергнутый из сана, пренебрегая приговором церковнаго суда, дерзнул на совершение священнослужения, то он на основании 28-го апостольскаго правила за такое преступление подлежал бы анафеме: «Аще кто, епископ, или пресвитеры, или диакон, праведно за явныя вины изверженный, дерзнет коснуться служения, некогда ему порученнаго, таковой совсем да отсечется от Церкви».

Поместный Собор 1917–1918 гг. вынес Определение «О возможности восстановления в священном сани лиц, лишенных сана по суду», по которому «лица, лишенные священнаго сана приговорами духовных судов, правильными по существу и форме, не могут быть восстановлены в сани. Приговоры суда о лишении священнаго сана, признанные Высшим церковным судом неправильными по существу или по форме, подлежат пересмотру и могут быть отменены за признанием их

недействительными». Таким образом, только в случае судебной ошибки или нарушения установленного порядка судопроизводства может быть пересмотрен приговор о лишении сана, но сан не может быть возвращен в порядке «помилования».

В синодальную эпоху в России священнослужители, которых извергли из сана за канонические, а не за уголовные преступления, могли оставаться в духовном ведомстве на низших должностях: дьячками, пономарями, церковными сторожами. Если же их имена вычеркивались из списка духовного ведомства, то те, кто был родом из дворян или из почетных граждан, возвращались в свое прежнее состояние, остальные приписывались к мещанам или крестьянам и переходили в податное состояние. Исключенные из Духовного ведомства в связи с извержением из сана теряли ордена, а также чины и звания, полученные до вступления в клир и во время служения Церкви. Им на 7 лет воспрещался въезд в столицы и вступление в государственную или общественную службу по выборам: бывшим диаконам на 12, а бывшим священникам на 20 лет. До середины 19 столетия извержение из сана связано было с острижением головы и бороды в Духовной консистории и с заменой духовного платья армяком.

Вдовы лица из числа изверженных из сана могли быть пострижены в монахи, однако без права повторного рукоположения.

Католическая церковь не знает такой меры наказания, как совершенное извержение из священства. Придавая Таинству священства значение абсолютной неизгладимости, католическая доктрина и католическое церковное право знают только низложение и лишение своей степени клириком (*depositio* и *degradatio*). Но низложенный клирик, согласно католическим воззрениям, остается все-таки клириком.

Дисциплинарная практика знает и такое наказание для духовных лиц, как запрещение священнослужения. 8-м правилом 1 Никейского Собора запрещено епископам, возвратившимся из новацианского раскола, совершать архиерейские священнодействия: рукоположения, освящения храмов, – но им дозволено было совершать пресвитерские богослужения. По древним канонам, клирики, лишенные права священнодействия, сохраняли за собой право за литургией приступать к Святым Тайнам вместе с духовенством раньше мирян. Согласно 1-му и 2-му правилам Анкирского Собора, 10-му правилу св. Петра Александрийского, клирики, которые после отречения от Христа из-за мучений потом все-таки перед мучителями бесстрашно исповедовали Христову веру, лишались права священнодействовать, но сохраняли седалище и честь

священнослужителей. Запрещение священнодействия налагается за сравнительно легкие преступления: против должностных обязанностей, против благочиния, за нанесение каких-либо обид словом. Запрещение может налагаться на клириков и мирян епархиальной властью, а на епископов высшей властью Поместной Церкви.

В дисциплинарной практике Русской Православной Церкви запрещение в священнослужении получило широкое распространение. По русским церковным законам запрещение в священнослужении могло быть связано с отрешением от места и низведением священников и диаконов на должность причетников (на должность только, но без лишения сана), либо оно производилось без отрешения от места, но с возложением епитимии при монастыре или при своей приходской церкви на определенный срок. Длительность этого срока либо прямо указывалась, либо чаще не оговаривалась, и значит, епитимия продолжалась до конечного исправления осужденного. Согласно Уставу Духовных консисторий, за венчание не достигших брачного совершеннолетия виновные священнослужители и причетники отсылались на покаяние в монастырь: пресвитеры – на половину того срока, которого недоставало до совершеннолетия повенчанных, а диаконы и причетники – на полсрока священника.

Применяется также запрещение в священнослужении не как наказание, а для устранения соблазна, как предсудебная мера. Согласно 14-му правилу Сардикийского Собора, 28-му и 147-му канонам Карфагенского Собора, священнослужение возбраняется клирикам, подозреваемым в преступлениях, даже если виновность их не доказана. На этом основании в Уставе Духовных консисторий содержится следующее положение: «Духовному лицу, оговоренному в преступлении, запрещается священнослужение, смотря по обстоятельствам, какие помещаются в оговоре и открываются при следствии. Распоряжение об этом вверяется собственному усмотрению епархиального архиерея, обязанного пещись, чтобы обвиняемые в известных преступлениях против благоповедения не приступали к служению алтарю Господню, как скоро есть уже достаточная причина предусматривать, что они обвиняются справедливо»³⁹⁷.

Исключительно широкое распространение в новейшую эпоху, после 1917 г., такой меры, как запрещение в священнослужении по обвинениям клириков, которые, согласно канонам, влекут за собой извержение из сана, следует объяснять не только и даже не столько снисходительностью церковных властей, сколько затруднительностью или часто

невозможностью проведения доказательного расследования по делу и судебного разбирательства его в условиях, которые сложились в этот период, радикально иных, чем в синодальную эпоху. Поэтому такая мера, как запрещение священнослужения, часто имела характер не судебного приговора, а предсудебного акта.

В ныне действующем Уставе Русской Православной Церкви содержится положение, согласно которому извержение из сана и пожизненное запрещение в священнослужении диаконов и пресвитеров налагаются епархиальным архиереем, с последующим утверждением этого акта Святейшим Патриархом.

Кроме извержения из сана и запрещения священнодействия, церковная дисциплина знает и другие наказания, которым подвергаются клирики. В канонах Карфагенского Собора упоминается такое наказание, которое применялось исключительно к архиереям: лишение епископов братского общения с другими епископами. Виновный епископ (например, в том, что не явился на Собор без благословной причины, или в том, что принял в подчиненный ему монастырь монаха из чужого монастыря) отстранялся от всяких официальных сношений с другими епископами, лишался права выдавать представительные и рекомендательные грамоты окормляемым им христианам и даже впредь уже не мог являться на провинциальный собор. Такое наказание в современной дисциплинарной практике Церкви не применяется.

В Русской Церкви применяются следующие наказания, как правило, за маловажные проступки: епитимия без запрещения священнослужения (в синодальную эпоху она сопряжена была с пребыванием в архиерейских домах и монастырях); отрешение от места – отрешенный от должности священнослужитель в синодальную эпоху мог совершать священнодействия от случая к случаю по приглашению приходского настоятеля; исключение за штат, то есть такое же отрешение от должности, но применяемое лишь к престарелым клирикам, достигшим 60-летнего возраста. Ныне обе эти меры называются одинаково – увольнением за штат, но когда оно применяется по отношению к действительно престарелому священнослужителю, то уже не имеет характера наказания, а вынуждено бывает состоянием здоровья увольняемого. Устав Духовных консисторий предусматривал также такие наказания клириков, как усугубление надзора со стороны благочинных, денежные взыскания (чаще всего эта мера наказания применялась за неисправное ведение метрических книг, исповедных росписей, обыскных книг – то есть церковной документации), земные поклоны в храме,

строгий или простой выговор и замечание.

За преступления, подлежащие светскому уголовному суду, в синодальную эпоху по отношению к монахам применялось лишение монашества. По отношению к священнослужителям-монахам извержение из сана тоже могло сопровождаться лишением монашества. Выговор – наказание, суть которого заключается в порицании виновного лица, применяется и в церковно-административной практике. В канонах оно не упоминается, но вошло впоследствии, в новое время, в употребление, в Русской Православной Церкви – начиная с синодальной эпохи. Устав Духовных консисторий предусматривал наложение таких взысканий, как выговор, строгий выговор и замечание, в качестве наименее тяжелых; более тяжелым наказанием, чем строгий выговор, предусмотренным для сильнее провинившихся, являлось, в соответствии с Уставом Духовных консисторий, совершение земных поклонов в храме (ст. 176, п. 4–12). Ныне действующий Устав Русской Православной Церкви предоставляет правящему архиерею «право отеческого воздействия и взыскания по отношению к клирикам, включая наказания выговором, отстранением от занимаемой должности и временным запрещением в священнослужении» (10, 1, 19а). Поскольку объявление выговора предусмотрено за нарушения и проступки, не имеющие характера церковного преступления, это наказание налагается в административном порядке, без церковно-судебного рассмотрения дела, уместного при обвинении в совершении церковных преступлений, за которые клирики подлежат каноническим наказаниям в виде извержения из сана или пожизненного запрещения в служении, а миряне – временному отлучению от церковного общения, либо те и другие – анафеме.

Римско-католическое церковное право разделяет все наказания на цензуры – или наказания врачующие – и vindикативные наказания (*poenae vindicativae*), целью которых считается возмездие преступнику за учиненное им преступление. Такое же разделение делается и по отношению к наказаниям, налагаемым на духовных лиц. Характер цензуры имеет так называемая *suspensio* – временное запрещение в пользовании теми или иными правами, впредь до исправления. При этом различаются *suspensio generalis*, которая простирается на все права наказанных, и *suspensio specialis*, которая затрагивает лишь некоторые из трех категорий прав клирика: то есть или право священнодействия, или права, относящиеся к юрисдикции, – должностные права, или права имущественные, связанные с получением доходов от церковного места.

К vindикативным наказаниям относятся: 1) деградация, снятие сана, когда деградированный преступник лишается всех прав и привилегий клирика, но при этом он все-таки, согласно католической доктрине об абсолютной неизгладимости священства, остается клириком; 2) низложение (depositio) – лишение должности вместе с правом впредь занимать какие-либо церковные должности, но с оставлением некоторых привилегий и прав клириков; 3) увольнение от должности, но без лишения права занять ту или иную должность в будущем; 4) перемещение с одного места на другое (translatio) – наказание назначается в том случае, когда есть прямой повод для перевода.

6. Брачное право церкви

49. Таинство брака

49.1.Определение брака

В Дигестах содержится определение брака, принадлежащее римскому юристу Модестину (3 в.): «Брак – это союз мужчины и женщины, общение жизни, соучастие в Божеском и человеческом праве».

Данное определение вошло в канонические сборники Православной Церкви и таким образом было адаптировано и санкционировано Церковью, приобрело церковный авторитет. Это определение включено в «Номоканон в 14 титулах» патриарха Константинопольского Фотия, в Алфавитную синтагму Матфея Властаря, в Прохирон Василия Македонянина, перевод которого составил 49-ю главу славянской Кормчей книги. В Кормчей определение брака дано в следующей редакции: «Брак есть мужеве и жене сочетание, сбытие во всей жизни, Божественныя и человеческия правды общение». В «Номоканоне в 14 титулах» это определение сопровождается замечанием об основных свойствах брака: физическом (моногамный союз лиц разного пола), этическом («общение жизни» – общение во всех жизненных отношениях) и религиозно-юридическом («соучастие в Божеском и человеческом праве»).

Христианская Церковь, позаимствовав определение брака из римского права, сообщила ему христианское осмысление, основанное на свидетельствах Священного Писания. Различие между полами, по учению Церкви, – это особый дар Божий сотворенным Им людям: *И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их (Быт.1:27)*. Особенности полов не сводятся к физиологическим отличиям. Согласно принятым Архиерейским Юбилейным Собором 2000 г. «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви», «мужчина и женщина являют собой два различных образа существования в едином человечестве. Они нуждаются в общении и взаимном восполнении... Высоко оценивая подвиг добровольного целомудренного безбрачия, принимаемого ради Христа и Евангелия, и признавая особую роль монашества в своей истории и современной жизни, Церковь никогда не относилась к браку пренебрежительно и осуждала тех, кто из ложно понятого стремления к чистоте уничижал брачные отношения» (10, 1). 51-е апостольское правило гласит: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священнаго чина удаляется от брака и мяс и вина, не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что вся добра зело и что Бог, созидаю человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клеветает на создание: или да

исправится, или да будет извержен из священного чина и отвержен от Церкви. Также же и мирянин».

Брак, в соответствии с христианским вероучением, первоначально установлен в раю чрез сотворение жены в помощь мужу и чрез благословение, преподанное первоначальной чете. Господь Иисус Христос, ссылаясь на это благословение: *потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут два одна плоть (Быт. 2:24)*, – учил: *так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает (Мф. 19:5–6)*. Спаситель говорил также о нерасторжимости брака, который мог быть прекращен только по вине прелюбодеяния одного из супругов: *кто разведется с женой своею не за прелюбодеяние и женится на другой, [тот] прелюбодействует...* (19:9). Брак первоначальной четы, по воле Божией, был моногамным, ибо только в моногамном браке возможно полное проявление взаимной близости супругов.

Апостол Павел придавал браку значение Таинства, уподобляя его тайне единства Христова в Церкви. *Жены, – писал он в Послании к Ефессянам, – повинуйтесь своим мужьям, как Господу; потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуетя Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (5:22–25, 31–32)*. Апостол Павел также осуждал лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей, запрещающих *вступать в брак (1Тим. 4:2–3)*.

Христианский брак, в соответствии с учением Церкви, есть богоустановленное Таинство, соединяющее мужа и жену по образу таинственного союза Христа с Его Церковью для полного неделимого общения жизни и низводящее на них дары Божией благодати.

Совершителем этого Таинства является священник. Вступая в брак, жених и невеста пред священником, а в его лице пред Церковью дают свободное обещание во взаимной супружеской верности. Священник же в Таинстве браковенчания испрашивает им у Бога благодатную помощь во всем и благословение на рождение и христианское воспитание детей.

Брак признается Таинством также в Католической и Древних Восточных Церквях. Впрочем, в Католической церкви в средневековье существовали на сей счет разные суждения. Так, у Фомы Аквината нет указания на то, что брак – это Таинство. Окончательное признание брака

Таинством принадлежит уже Тридентскому Собору. При этом Тридентский Собор по этому поводу ссылался на постановления Лионского (1274) и Флорентийского (1438) Соборов. В протестантских церквях имеет место церковное благословение брака, совершаемое как обряд браковенчания, но Таинством оно не признается.

Хотя первоначальное побуждение к вступлению в брак имеет физиологическую природу, но в христианском браке религиозно-нравственное начало составляет его основу, которому подчиняются другие его элементы: природный, социальный, юридический. Нравственное содержание брака заключается, по учению апостола Петра, в самопожертвовании: *Также и вы, жены, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жен своих без слова приобретаемы были, когда увидят ваше чистое, богобоязненное житие. Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом... Также и вы, мужья, обращайтесь благоразумно с женами, как с немощнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах (1Пет. 3:1–4, 7).*

49.2.Брак в Ветхом Завете

Грехопадение прародителей поколебало идеальные основания брака, и у всех народов до Пришествия в мир Христа Спасителя самый институт брака нес в себе печать греховного повреждения. До известной степени это касалось и богоизбранного народа. У ветхозаветных евреев религиозным основанием брака почиталась заповедь Божия: *плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею (Быт. 1:28)*. При этом, однако, и у них брак не до конца соответствовал своему богозаповеданному идеалу. В частности, у древних евреев допускался полигамный брак, при этом число жен ограничивалось только имущественным состоянием мужа. В полигамном браке состояли и святые праотцы: Авраам и Иаков, цари Давид и Соломон. Не запрещалось законом Моисея и наложничество. Господь Иисус Христос несовершенство ветхозаветного брака объяснял человеческой греховностью: *Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так (Мф. 19:8)*.

Тем не менее закон Моисеев упорядочил брачные отношения. Он ограничил господство мужа над женой, указал почетное место женщине в семье, подобающее ей как матери: *Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле (Исх. 20:12)*, *Кто ударит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти... Кто злословит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти (21:15,17)*.

В ветхозаветном законе упорядочен порядок расторжения брака: (см.: Втор. 24:1–4). В отдельных случаях ограничена свобода развода: *Если кто возьмет жену, и войдет к ней, и возненавидит ее, и будет возводить на нее порочные дела, и пустит о ней худую молву, и скажет: «...не нашел у нее девства», то отец отроковицы и мать ее пусть возьмут и вынесут [признаки] девства отроковицы к старейшинам города, к воротам... Тогда старейшины того города пусть возьмут мужа и накажут его... и наложат на него сто [сиклей] серебра пени... она же пусть остается его женою и он не может развестись с нею во всю жизнь свою (22:13–15,18–19)*. Развестись не мог и тот, кто подверг девицу насилию и потом обязан был взять ее в жены.

В ветхозаветном законодательстве вступление в брак возможно лишь при наличии определенных условий, отсутствие которых составляет препятствие к браку. Таковые препятствия усматривались в состоянии женщины в ином браке (Ветхий Завет безусловно не допускал

полиандрии), в физической неспособности к брачному сожителству, в родственных отношениях желающих вступить в брак. Безусловным препятствием к браку считалось прямое родство (между предками и потомками), а также боковое родство во второй степени (между родными братом и сестрой); более отдаленное боковое родство (например, между двоюродными братом и сестрой и даже между родным дядей и племянницей) не составляло препятствия к браку.

Своеобразным установлением Ветхого Завета был так называемый левират: брак невестки с деверем в случае бездетной кончины мужа, при этом первородный сын от такого брака признавался по закону сыном покойного мужа (см.: Втор. 25:5,6). Если деверь отказывался исполнить эту религиозно-нравственную обязанность, то вдова получала право вступить в новый брак с посторонним человеком, при этом совершался обряд «разувания», заключающийся в том, что вдова в присутствии старейшин города снимала с деверя сапог и плевала ему в лицо, после чего такой деверь, не пожелавший восстановить семья брату своему, считался ошельмованным и дом его назывался «домом разутого» (см.: 25:7–10).

Заключению брака у ветхозаветных евреев предшествовал брачный договор при свидетелях. Бракосочетание являлось семейным обрядом, в котором участие священников, или левитов, не было непременно условием действительности брака, но при совершении брака должен был присутствовать раввин в качестве свидетеля брачного контракта. Он также возлагал на невесту брачное покрывало, произносил семь благословений и подавал жениху и невесте чашу с вином. Брачное празднество продолжалось семь дней, по окончании которых невеста с венцом на голове торжественно, с факелами и музыкой, провожалась родными и друзьями семьи в дом мужа.

Супружеская верность в Ветхом Завете безусловно предписывалась только жене, причем под угрозой смертной казни за прелюбодеяние как жены, нарушившей супружескую верность, так и мужчины, вступившего с ней в преступную связь: *Если кто будет прелюбодействовать с женой замужнею... да будут преданы смерти прелюбодей и прелюбодейка* (Лев. 20:10). Смертной казни чрез побивание камнями подвергались также кровосмесители, лица, предававшиеся противоестественным порокам, насильники, обрученные отроковицы, добровольно вступившие в связь с посторонними мужчинами, а также жены, скрывшие до замужества от своего мужа утрату ими девства (см.: Лев. 20:10–21; Втор. 22:20–27).

50. Заключение брака в христианской церкви

50.1. Заключение брака в Древней Церкви

В 1 веке новой эры христиане как римские граждане вступали в брак по гражданским законам Римской империи.

Римское право условием действительности брака полагало взаимное согласие на него: «Не может быть совершен брак иначе как по согласию всех, то есть тех, кто вступает в брак и в чьей власти они находятся»³⁹⁸. По форме это согласие могло быть устным, письменным (в виде договора) или выраженным совершившимся делом – переходом невесты в дом жениха. Браку предшествовал «сговор», или обручение. На нем родные или опекуны жениха и невесты договаривались о материальном обеспечении семьи, уточняли размеры приданого, которое невеста приносила в дом жениха. Обрученная невеста в некоторых отношениях уравнивалась с женой. Жених мог принять на свой счет нанесенную ей обиду и подать в суд на обидчика. Неверность невесты со времен императора Септимия Севера (193–211) приравнивалась к прелюбодеянию со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Признавая допустимость для своих чад вступать в брак по нормам римского права, Церковь, с одной стороны, не находила в них прямого противоречия своему догматическому учению о браке, а с другой, – считая эти нормы не выражающими полноты новозаветного учения о браке, она настаивала на том, чтобы христиане, вступая в брак, который, по учению апостола Павла, представляет таинственный образ соединения Христа с Церковью, сообразовывались с нормами христианской брачной этики. Далеко не все браки, легальные по нормам римского права, дозволялись христианам: например, недопустимым считался брак между близкими родственниками.

Поскольку брачная жизнь христиан должна соответствовать христианским нравственным правилам, вступать в брак христианину следует не по страсти, а с мыслью о Боге, о Его нравственном законе и во славу Его. Поэтому христиане, вступая в брак по гражданским законам Римской империи, предварительно испрашивали на него благословение своего епископа.

О намерении заключить брак объявлялось в Церкви до заключения гражданского договора. Святой Игнатий Богоносец в Послании к Поликарпу Смирнскому пишет: «А те, которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти. Пусть все будет во славу Божию»³⁹⁹. Браки, не объявленные

церковной общине, по свидетельству Тертуллиана, приравнивались в Церкви к блуду и прелюбодеянию. Тертуллиан писал, что истинный брак совершался пред лицом Церкви, освящался молитвой и скреплялся Евхаристией. Таким образом, христиане вступали в брак и через церковное благословение, и через принятый в Римском государстве юридический договор. Но именно благословение епископа на брак и было в Древней Церкви формой совершения Таинства брака.

50.2. Заключение брака в Византии

Такой порядок оставался неизменным и в первое время христианизации Римской империи. При этом первые христианские императоры, осуждая тайные, неоформленные браки, в своих законах говорят лишь о гражданской юридической стороне брака, не упоминая о церковном браковенчании, которое по-прежнему совершалось через епископское благословение.

В 428 г. императоры Феодосий II и Валентиниан подтвердили существовавшую норму римского права, согласно которой между свободными гражданами брак заключается путем выражения согласия жениха и невесты, которое удостоверяется свидетелями. Император Юстиниан в своих Новеллах определил: браки, не сопровождаемые никакими юридическими формальностями, дозволены только лицам низшего сословия, лицам же средних классов предписывалось являться к церковному нотариусу (экдику) и заявить пред ним о желании вступить в брак; лицам из сословия сенаторов указано было обставлять вступление в брак заключением письменного договора о приданом и предбрачном даре. В Эклоге Льва Исаврянина и Константина Копронима, изданной в 740 г., были повторены законы Юстиниана о браке, с той лишь разницей, что лица среднего класса могли заключать браки или в присутствии друзей, или же по получении церковного благословения.

Со своей стороны, Церковь настаивала на необходимости освящать браки своим благословением, но она признавала и действительность таких браков между христианами, которые были заключены без ее благословения в гражданском порядке. Это видно из того, что Церковь хотя и не благословляла тогда повторные браки, но признавала их действительными.

Приблизительно в 895 г. Лев Мудрый в своей 89-й новелле предписал заключать брак не иначе, как с церковного благословения. Но этот закон не распространялся на рабов, он касался только свободных лиц. В 1095 г. император Алексей Комнин распространил обязательность церковного благословения браков и на рабов. Император Андроник Палеолог (1282–1328) и Константинопольский патриарх Афанасий (1303–1309) окончательно запретили заключение брака без ведома и благословения приходского священника. Совершение христианского брака перешло, таким образом, на закате истории Византийской империи в исключительное ведение Церкви.

На основании законов Льва Мудрого, Алексея Комнина и Андроника Палеолога заключение браков в Византии начиналось с заявления жениха и невесты или их родителей, которое они излагали своему епископу или его хартофилаксу (делопроизводителю). В случае имеющихся препятствий к браку у архиерея испрашивалось особое разрешение на венчание. Просителям выдавалось предписание на имя приходского священника совершить браковенчание при достоверном свидетельстве отсутствия препятствий к нему.

Венчанию брака предшествовало обручение. До тех пор, пока венчание не стало обязательным для всех христиан, церковное обручение, за которым следовало реальное начало брачных отношений, рассматривалось как действительное заключение брака.

Согласно 98-му правилу Трулльского Собора, «подлежит вине прелюбодеяния» тот, кто берет в брачное сожитие «жену, иному обрученную, при жизни ее обручника». Из факта обручения Церковью выводит такие же отношения свойства, как и из венчания. И это свойство могло послужить препятствием для заключения новых браков. Например, в случае смерти жениха или невесты оставшийся в живых из обрученных не мог вступать в брак с родственниками умершего обрученного до четвертой степени родства включительно. Однако в гражданском законодательстве юридическое значение церковного благословения обручения было признано лишь при императоре Льве Мудром, который в своих 74-й и 109-й новеллах постановил, что обручение, благословленное Церковью, не может быть нарушено произвольно, а, чтобы меньше оставалось поводов к нарушению брачного сговора, устанавливался тот же возрастной ценз для вступающих в него, что и для венчающихся: 12 лет для невесты и 14 – для жениха. Новеллами императора Алексея Комнина, относящимися к 1084 и 1092 гг., подтверждалась нерасторжимость церковного обручения.

Итак, обручение, благословляемое Церковью, приравнивалось по своему значению к самому браку. Но гражданская форма заключения брачного сговора не отменялась указанными Новеллами. Гражданское обручение было поставлено этими Новеллами по значению и юридической силе на второе место после церковного обручения и названо «несовершенным обручением». Однако это не касалось имущественной стороны дела. Император Алексей Комнин объявил неуместным выплату неустоек при разрыве обручения, заключенного церковным благословением, но сохранил ее правомерность в случае разрыва гражданского брачного сговора.

Канонические последствия церковного обручения были те же, что и церковного венчания. Обрученный, лишившийся невесты и вступивший в брак с другой особой, считался второбрачным. Что же касается гражданского обручения, то Церковь не принимала его, если оно было заключено родителями жениха и невесты до достижения детьми семилетнего возраста. Если же оно заключалось в более совершенном возрасте, то в некоторых отношениях уравнивалось с церковным обручением. Например, лицо, обручившееся посредством гражданского обряда в возрасте старше семи лет, а потом женившееся на другой особе, не могло быть рукоположено в священник по причине второбрачия.

50.3. Заключение брака в Русской Церкви

Установления Православной Церкви и законы византийских императоров о совершении обручения и заключении брака начали действовать на Руси после ее Крещения, но не сразу были восприняты народом. Из канонических ответов митрополита Киевского Иоанна II (1080–1089) видно, что народ, считая венчание принадлежностью браков князей и бояр, продолжал придерживаться при вступлении в брак языческих обычаев умыкания и купли невест.

Со временем церковное венчание брака стало повсеместно употребительной практикой в русском обществе, но свидетельства о случаях заключения брака без церковного венчания встречаются в литературных памятниках вплоть до конца 17 в. При этом священноначалие предписывало духовенству тех местностей (прежде всего окраинных), где встречались нецерковные браки, венчать супругов, даже если они уже имеют детей.

На Руси, как и в Византии, заключение браков начиналось обращением жениха и невесты к архиерею с прошением благословить их брак. Епископ выдавал просителю указ на имя священника с предложением предварительно произвести «обыск», то есть выявить, нет ли каких препятствий к браку. Этот указ назывался «венечной памятью», или «знаменем». За выдачу «знамени» взималась пошлина, размер которой увеличивался в случае вступления во второй и третий брак. В 1765 г. указом императрицы Екатерины II выдача «венечных памятей» и взимание пошлин за них были отменены.

Особенность заключения браков в 17 в. была в том, что обручения сопровождалось так называемым «зарядом» – договором, по которому предусматривалась выплата неустойки в случае его расторжения. Петр I в указе от 1702 г. запретил зарядные записи с неустойками и предписал совершать обручение не ранее шести недель до венчания, предоставив возможность жениху и невесте беспрепятственно отказываться в этот срок от вступления в брак. Данное положение противоречило церковной норме о нерасторжимости обручения, и 14 декабря 1744 г. императрица Елизавета восстановила прежнее значение обручения, запретив расторгать его. Дела о расторжении обручения повелевалось представлять через Синод на ее личное усмотрение.

В 1775 г. Святейший Синод издал Указ о непременном совершении церковного обручения в одно время с венчанием. Этот Указ устранил

самую возможность возникновения коллизий, связанных с расторжением обручения. Исключение делалось с тех пор только для лиц императорской фамилии, венчанию которых по-прежнему предшествовало отдельное чинопоследование церковного обручения.

Существующий на Руси обычай предварительного сговора, совершаемого на дому и заключающегося в родительском благословении жениха и невесты образом, а также хлебом и солью и во вручении им брачных колец, даже если он происходит в присутствии священника и сопровождается молебном, не имеет значения церковного обручения и не влечет за собой в случае его разрыва никаких последствий, затрудняющих с церковно-правовой стороны разорвавшим сговор жениху и невесте вступление в брак с иными лицами.

В синодальную эпоху в России венчать брак мог только приходской священник жениха или невесты. Венчание лиц из чужого прихода допускалось лишь при наличии для этого оснований. В противном случае имело место нарушение церковной дисциплины, и виновные в нем подлежали наказаниям, однако действительность такого браковенчания при этом под вопрос не ставилась. Запрещение венчать иноприходных лиц, содержащееся в Кормчей книге, повторяется во многих указах Святейшего Синода.

По Указу 1775 г. желающий вступить в брак должен объявить об этом своему приходскому священнику (письменно или устно), указав свои имя, фамилию, чин, состояние, а также имя и фамилию невесты. Священник же обязан был объявлять о предполагаемом браке в храме после литургии в течение 3-х недель. Для таких объявлений выбирались воскресные дни, а также случавшиеся между ними праздничные дни. Прихожане, что-либо знавшие о препятствиях к объявленному браку, должны были сообщить об этом священнику. Если сообщений не поступало, священник вносил в обыскную книгу запись о том, что препятствий к браку не открылось.

Внесение такой записи и стало с тех пор называться обыском. Форма обыска была составлена Святейшим Синодом в 1837 г. Обыскная запись скреплялась подписями жениха и невесты, их поручителей (не менее двух) и священником. К обыску положено было прилагать в копиях или подлиннике метрические свидетельства, паспорта, послужной список жениха и невесты; свидетельство их духовника о том, что они были на исповеди и причащались; дозволение на брак начальства, если жених состоял на государственной службе; в случае второбрачия – консисторский указ о расторжении первого брака и разрешении вступать в новый брак (такой же указ требовался и тогда, когда ввиду некоторых

препятствий брак совершался с дозволения правящего епископа).

Чинопоследование браковенчания совершалось в присутствии жениха и невесты, а также их свидетелей (не менее двух), которые подтверждали акт браковенчания своими подписями в метрической книге. Браковенчание вне храма (в часовнях, молитвенных домах) допускалось только в порядке исключения.

Обязательность внесения записи о браковенчании в метрические книги установлена в России с 1802 г. В 1838 г. Святейший Синод составил форму ведения метрических книг. В записях о браковенчании указывалось время совершения брака, имя, отчество и фамилия жениха и невесты; делались пометы о том, первым, вторым или третьим браком венчается каждый из них, а также приводились имена и фамилии поручителей и свидетелей записи.

Монашествующие священники не должны были совершать браковенчание. Это, с одной стороны, вытекает из самого характера монашества, предполагающего удаление от мира, а с другой, в синодальную эпоху обусловлено было еще и тем, что монашествующие священники лишены были права вести метрические книги. Впрочем, совершение браковенчания иеромонахом не ставит, конечно, под вопрос действительность Таинства. Из истории России известны случаи, когда монашествующие священнослужители совершали браковенчания лиц из императорской династии.

Декрет об отделении Церкви от государства, изданный в 1918 г., лишил церковный брак юридической силы, оставив верующим право принимать церковное благословение на брак после его регистрации в органах ЗАГСа. Но на протяжении всей советской истории, в особенности в 30-е годы, браковенчание хотя и не запрещалось властями, однако во многих случаях подвергало тех, над кем совершено было это Таинство, опасности служебной дискриминации, официально поощряемого ostrакизма и даже прямых преследований. Поэтому в 30–80-е годы многие из тех, кто принадлежал к Православной Церкви и состоял в гражданском браке, не решались на венчание.

И до сих пор, несмотря на значительно возросшее число венчаний, многие брачные пары, в особенности если один из супругов не участвует в церковных Таинствах, остаются невенчанными. Священный Синод Русской Православной Церкви в своем Определении от 28.12.1998 г. констатировал, что «некоторые духовники объявляют незаконным гражданский брак или требуют расторжения брака между супругами, прожившими много лет вместе, но в силу тех или иных обстоятельств не

совершившими венчание в храме... Некоторые пастыри- духовники не допускают к Причастию лиц, живущих в «невенчанном» браке, отождествляя таковой брак с блудом». Синод строго осудил подобный ригоризм и постановил: «Настаивая на необходимости церковного брака, напомнить пастырям о том, что Православная Церковь с уважением относится к гражданскому браку». Таким образом, на основании этого Определения пастырь не должен отказывать в Причастии христианину или христианке по обвинению в блудном сожителстве, если он или она состоят в гражданском браке, когда браковенчание не может быть совершено из-за неверия, иноверия или хотя бы упорного нежелания пойти на это другой стороны.

Впрочем, можно, конечно, с большей строгостью отнестись к тем случаям, когда и муж, и жена принадлежат к Православной Церкви, исповедуются и причащаются, но тем не менее в течение продолжительного времени откладывают венчание или явно уклоняются от него.

Радикальное отличие сложившейся ныне ситуации в отношении брака от той, какая имела место в синодальный период, заключается в существовании светской юрисдикции брачных отношений, параллельной церковной юрисдикции, а также в том, что венчание брака не имеет гражданско-правовых последствий. Церковь в своем отношении к гражданскому браку занимает единственно возможную двойственную позицию: уважая его и считаясь с ним, она в то же время не уравнивает его с браком церковным. Но этот принципиально ясный и бесспорный подход служит всего лишь ориентиром к решению многочисленных коллизий, возникающих в пастырской и церковно-судебной практике, и сам по себе однозначных ответов не дает.

В отдельных случаях как раз непризнание гражданского брака за брак может служить основанием для принятия решения в духе икономии, а не акривии. Например, в ситуации, когда лица, находящиеся в третьем гражданском браке, допускаемом Церковью лишь при наличии определенных условий – возраст до 40 лет и отсутствие детей, – либо в четвертом браке, совершенно недопустимом в Церкви («Томос единения»), пожелают венчаться, то удовлетворить их желание можно лишь при том условии, если не признавать их прежние гражданские браки за действительные. В случае признания действительности их прежних гражданских браков венчание становится невозможным, даже если одна из сторон состоит в первом браке.

Некоторой аналогией с представленным положением может служить

казус, по которому выносил решение Святейший Синод в 1848 г. Речь шла тогда о дозволительности брака одного лица, обратившегося в Православие из иудейства. Он, будучи еще иудеем, состоял в двух последовательных браках, затем, после присоединения к Православной Церкви, вступил в церковный брак с православной. По смерти же этой жены он ходатайствовал о разрешении вступить ему в новый брак. Таким образом, Синод должен был решить: каким должен считаться брак, о дозволении на который ходатайствовал проситель: четвертым и, значит, совершенно непозволительным или вторым. Решение было в пользу просителя. При этом Синод, исследуя вопрос, сослался на 17-е апостольское правило, в котором запрещено оставаться в клире лицам, вступившим во второй брак после крещения, но, очевидно, не усматривается препятствия к рукоположению у тех, кто стал второбрачным до крещения. Следовательно, сделал заключение Святейший Синод, святость брака существует только в христианстве.

У нас сложилась совершенно разумная и единственно допустимая практика венчать лишь тех лиц, гражданский брак которых уже зарегистрирован, ибо гражданское брачное право не знает таких препятствий к браку, которые бы ничего не значили в церковном праве.

Но такая согласованность норм имеет, конечно, частичный и односторонний характер и обусловлена крайним либерализмом гражданского брачного права относительно препятствий к браку, ибо во многих случаях гражданский брак регистрируется при наличии несомненных препятствий к браку с точки зрения церковного права: например, брак после расторжения четвертого брака, брак при наличии кровного родства, скажем, в 4-й степени, при наличии свойства хотя бы и в 1-й степени. Очевидно, что священник или епископ не может принимать решение о допустимости венчания во всех тех случаях, когда существует гражданский брак.

Более того, в отдельных случаях, особенно при близком кровном родстве и вообще при наличии расторгающих препятствий, имеет смысл настаивать на прекращении кровосмесительного сожителства, например, между двоюродными братом и сестрой (Трулл. 54), или сожителства с падчерицей после прекращения брака с ее матерью, либо брака на родной сестре первой жены (Вас. Вел. 8), хотя бы и при наличии гражданской регистрации брака.

50.4.Браковенчание

Венчание брака не может совершаться в любое время года и суток. Запрещается совершать браковенчание ночью. Существуют также календарные ограничения на сей счет. Браковенчание не совершается по причине поста накануне среды и пятницы (во вторник и четверг), в продолжение постов: Великого, Петрова, Рождественского и Успенского, в течение Сырной седмицы, а также в Мясопустное и Сыропустное воскресенья, накануне и в самые дни Усекновения главы Иоанна Предтечи 28 и 29 августа (10 и 11 сентября) и Воздвижения Креста Господня 13 и 14 (26 и 27) сентября, – и ради святости праздников: накануне воскресных дней (в субботу), двенадцатых, великих и храмовых праздников, в продолжение Святков от 25 декабря (7 января) до 7 (20) января и в течение Пасхальной (Светлой) седмицы. Впрочем, совершение венчания в день, когда это запрещено церковным Уставом, не делает Таинство недействительным, независимо от того, было ли допущенное нарушение серьезно мотивировано или нет.

Тайносовершительное значение при венчании имеют слова священника: «Господи, Боже наш, славою и честью венчай я». В чинопоследование венчания входит взаимный обмен кольцами, при этом сама форма кольца символизирует вечность брачных уз, употребление венцов, откуда пошло и позднейшее наименование чинопоследования. В древности при совершении Таинства употреблялись венки из цветов и растений, что и поныне сохранилось в грекоязычных Церквах. В северных странах в употребление вошли сперва деревянные, а потом металлические венцы, имеющие форму короны.

51. Препятствия к заключению брака

51.1.Виды препятствий

Для заключения брака недостаточно одного только решения вступающих в него, поэтому оно нуждается в санкции со стороны как государственных юридических институтов, так и Церкви, если речь идет о церковном браке. В брачном церковном праве, исходящем из того, что брак для христиан – это Таинство, сформулированы условия, соблюдение которых обязательно для заключения церковного брачного союза. При отсутствии этих условий возникают обстоятельства, препятствующие совершению браковенчания.

Препятствия могут быть абсолютными, исключаящими для определенного лица вступление в брак с кем бы то ни было, и условными, делающими невозможным брак между определенными лицами из-за их родственных отношений. Причем кроме кровного родства препятствия могут заключаться также в отношениях свойства или родства духовного. Также различаются препятствия, в силу которых брак считается недействительным с момента его заключения и потому подлежащим расторжению, и такие, обнаружение которых не влечет за собой расторжения брака, однако подвергает и вступивших в брак, и венчавшего их священника каноническим прещениям, – нерасторгающие, или запретительные, препятствия.

51.2. Абсолютные препятствия к браку

Абсолютными препятствиями к браку, одновременно расторгающими его, считаются следующие.

Первое. Лицо, состоящее в браке, не может вступить в новый брак, ибо христианский брак – безусловно моногамный, то есть единобрачный.

Второе. Брак священников, заключенный после посвящения в сан, признается незаконным. Это видно из 6-го правила святого Василия Великого. Согласно 6-му правилу Трулльского Собора, вступление в брак запрещается не только священнослужителям, но и иподиаконам. 26-е апостольское правило позволяет вступать в брак после поставления на церковное служение лишь чтецам и певцам.

Эти церковные правила во времена императора Юстиниана были подтверждены и гражданскими законами. Император Юстиниан в своем постановлении от 18 октября 530 г. говорит так: «Повелеваем браки, которые не позволяются по церковным правилам, чтобы они были запрещены и нашими законами – чтобы дети, рожденные в таком противозаконном браке, не считались рожденными в браке...» (Код. 1, 3, 45).

Юстинианов закон должен был утратить свою силу с введением 79-й новеллы императора Льва Философа, определившего, чтобы клирик, сочетавшийся браком после рукоположения, лишался священного сана, но не исключался из клира и вообще не был удаляем от церковных служений, отправлению которых не препятствует второбрачие. По свидетельству церковных канонистов 12 в., в их время применялся закон Льва Философа, а не императора Юстиниана⁴⁰⁰, хотя сами они придерживаются мнения о том, что всякий незаконный брак клирика, по удалении его от священнослужения, не может сделаться действительным, поскольку, согласно нормам греко-римского права, что не имело законной силы в своем начале, не может приобрести ее впоследствии, после устранения препятствий, отнимающих эту силу. По утверждению Вальсамона, брак священников не является законным и в том случае, если они вступили в него уже после снятия с себя духовной одежды (толкование на 44-е правило святого Василия Великого). Но в церковной практике в Византии и в позднейшее время не требовалось прекращения брака, заключенного священником во время пребывания в сани.

О том, какова была практика Русской Церкви в первое время, сказать трудно из-за недостатка свидетельств. Начиная с 16 в. в церковной

практике делали различия между браками священных лиц до снятия сана и браками после снятия сана. В последнем случае брак разрешалось сохранять. Но поскольку на этот счет не существовало прямого и четкого правила, практика была нетвердой. Московский Собор 1667 г. признал возможным придерживаться порядка, установленного законом Льва Философа, а также не препятствовать священникам и диаконам, женившимся во второй раз, после лишения их священного сана выполнять обязанности низших клириков. При этом брак их оставался в силе (Соборные деяния, гл. 7, вопрос 3). Подобное отношение к браку священных лиц существовало и в последующие столетия.

Церковнослужители, вступающие в первый брак после посвящения в стихарь, в случае второбрачия, согласно установившемуся обычаю, лишаются права ношения стихаря. Но подобное запрещение зависит от усмотрения правящего архиерея.

Третье. Согласно 16-му правилу Халкидонского Собора, 44-му правилу Трулльского Собора, 5-му правилу Константинопольского Двукратного Собора, 18-му и 19-му правилам святого Василия Великого, монахам и монахиням запрещается вступать в брак после принесения ими обетов.

Член Церкви, давший обет безбрачия, по церковным правилам не может вступить в брак, ибо обет девства и безбрачия Церковь сравнивает с обручением Небесному Жениху Христу. Это образное представление духовного единения верующей души, посвятившей себя особому служению Христу, явилось основанием для канонических определений относительно измены данному обету. Поэтому в 19-м правиле Анкирского Собора нарушившие обет безбрачия приравниваются к второбрачным и на них налагается епитимия второбрачных. Строже смотрит на измену обету девства святой Василий Великий. Он считает ее прелюбодеянием и назначает такую же епитимию, какая следовала за прелюбодеяние (прав. 18, 19, 50).

Гражданские византийские законы также запрещали браки монашествующим под угрозой наказаний. Впрочем, брак христиан, давших обет целомудрия, до IV в. не подлежал расторжению. Епископ Киприан Карфагенский (3 в.) писал: «Если (некоторые) посвятили себя Христу, то должны пребывать целомудренными и чистыми, без всякой фальши и с твердостью и постоянством ждать награды девства. Если же не хотят более оставаться в этом состоянии или не могут, то лучше пусть вступают в брак, чем впадать им в огонь от своих согрешений»⁴⁰¹. Но едва ли уместно считать христиан, дававших обет безбрачия до 4 столетия,

монахами. Поэтому на монахов в собственном смысле слова это суждение святого отца распространяться не должно. Святой Василий Великий в 18-м правиле свидетельствует, что древние отцы относились к таким бракам кротко, снисходя к немощи поползнувших, но сам он, рассматривая такой брак как прелюбодеяние, прямо говорит: «Должно принимать в церковное общение поемшего деву, посвященную Богу, не прежде, чем он престанет от греха».

В 16-м правиле Халкидонского Собора говорится определенно о монахах, а именно: монах, вступивший в брак, подвергается лишению церковного общения. После того как эта практика вошла в силу, монашествующий по разлучении от брачного сожителства возвращался, иногда принудительно, в монастырь, где и пребывал. Лицо, вступившее в незаконный брак с монахом или монахиней, по разлучении от сожития подвергалось церковной епитимии наравне с монашествующим, а по исполнении ее не лишалось права вступать в законный брак.

Четвертое. В соответствии с церковным законом вдовство после третьего брака или расторжение третьего брака считается непреодолимым препятствием к новому браку. Согласно «Томосу единения» (920), изданному Патриаршим Синодом при патриархе Константинопольском Николае, «никто не должен дерзать вступлением в четвертый брак». А если таковой брак будет заключен, то он должен считаться несуществующим.

Что же касается вступления в третий брак, то, согласно 50-му правилу святого Василия Великого, «на троебрачие нет закона; посему третий брак не составляется по закону. На таковые дела взираем как на нечистоты в Церкви, но всенародному осуждению оных не подвергаем, как лучшие, нежели распутное любодеяние». Таким образом, на третий брак Церковь смотрит лишь как на принимаемое послабление, на лучшее, чем открытый блуд, и подвергает вступивших в него каноническим прещениям, однако не добивается его расторжения. При этом третий брак допускается лишь при наличии определенных условий – при возрасте до 40 лет и отсутствии детей. Причем для дозволения на вступление в третий брак требуется наличие обоих этих условий, а не одного из них.

Церковь не одобряет и второго брака, видя в нем предосудительную уступку чувственности, однако допускает его, ибо, по слову апостола Павла, *жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе. Но она блаженнее, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею Духа Божия (1Кор. 7:39–40)*. И все-таки всякий вступающий во второй брак, в соответствии с

канонами, подвергается епитимии. Согласно 4-му правилу святого Василия Великого, «второбрачных отлучают на год, другие на два». Ныне эта норма, как, впрочем, и другие канонические нормы, касающиеся прещений, не употребляется буквально.

Пятое. Препятствием к вступлению в брак является виновность в расторжении предыдущего брака. Виновный в прелюбодеянии, из-за которого расторгнут первый брак, не должен вступать в новый брак. Это положение вытекает из евангельского нравственного учения и практики Древней Церкви. Данная норма отражена и в церковном законодательстве (Номоканон 11,1,13,5; Кормчая, гл. 48; Прохирон, гл. 49). Эта же норма повторена в 253-й статье Устава Духовных консисторий. По действовавшим в Русской Церкви до 1904 г. положениям, виновный в расторжении брака осуждался на пожизненное безбрачие. Однако указом Святейшего Синода от 14 июля 1904 г. было разрешено таковым лицам просить правящего архиерея о дозволении на вступление в новый брак, при этом он мог вступить в него только после канонически предусмотренной за прелюбодеяние 7-летней епитимии (Трулл. 87, Анкир. 20, Вас. Вел. 77). Но епархиальному архиерею предоставлено было право сократить этот срок по своему усмотрению, но не более чем до 2-х лет (Трулл. 102).

В соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», принятыми Архиерейским Собором 2000 г., «после законного церковного развода, согласно каноническому праву, второй брак разрешается невиновному супругу. Лицам, первый брак которых распался и был расторгнут по их вине, вступление во второй брак дозволяется лишь при условии покаяния и выполнения епитимии, наложенной в соответствии с каноническими правилами. В тех исключительных случаях, когда допускается третий брак, срок епитимии, согласно правилам Василия Великого, увеличивается» (10, 3).

Шестое. Препятствием к браку является также физическая и духовная неспособность к нему (идиотизм, душевная болезнь, лишаящая человека возможности свободно проявлять свою волю). Гражданские законы большинства государств, христианских и нехристианских, объявляют браки с душевнобольными и безумными недействительными. Безумными в этом случае признаются люди, не имеющие здравого рассудка с младенчества.

На Руси еще при Петре I на основании Указа от 06. 04. 1722 было запрещено допускать к супружеству лиц, не имеющих здравого рассудка с рождения, неспособных ни к научению, ни к службе. И по Уставу

Духовных консисторий (ст. 205, 208), браки, заключенные с безумными и душевнобольными, не признаются действительными и подлежат расторжению.

Что же касается физической неспособности к браку, то в Алфавитную синтагму Матфея Властаря внесена 98-я новелла императора Льва Мудрого, воспреещающая евнухам вступление в брак. Кроме того, церковные каноны усматривают аналогичное препятствие для лиц, от природы не способных к брачному сожитию или доведенных до такого состояния болезнью.

В Своде законов и Уставе Духовных консисторий не содержится запрещения на вступление в брак таковым лицам, однако по прошествии трех лет с момента заключения брака другая сторона может ходатайствовать о признании брака с таковым лицом недействительным с самого начала ввиду его врожденной неспособности к брачному сожителству. Действительно, физическую неспособность к брачному сожитию можно обнаружить только по совершении брака. До этого подобное состояние является личной тайной вступающего в брак, а в иных случаях неизвестно и ему самому, но если о такой неспособности станет известно до вступления в брак, то это рассматривается как препятствие к браку, ибо по самому смыслу брака для его заключения требуется физическая способность к брачному сожитию и со стороны жениха, и со стороны невесты. В подобном случае священник может отказаться от совершения браковенчания, не испрашивая на это благословения правящего архиерея. Физическую неспособность к брачному сожитию не следует смешивать с неспособностью к деторождению, которая не является препятствием к браку и не может служить причиной для развода.

В действующих церковных правилах нет запрета венчать глухонемых или слепых. Церковные законы не запрещают венчать лиц, если они больны и сами желают вступить в брак. Но венчание таковых должно быть непременно совершено в храме. Если бы один из незаконно сожительствующих лиц, находясь в состоянии тяжелой болезни и чувствуя приближение смерти, пожелал бы вступить в законный брак и тем прикрыть свой грех, то такой брак не может быть совершен в церкви без разрешения епархиального архиерея.

Седьмое. Для вступления в брак существуют определенные возрастные границы. Возраст, раньше которого не разрешается вступать в брак – брачное совершеннолетие, – не всегда совпадает с гражданским совершеннолетием. В Эклоге Льва Исаврянина и Константина Копронима для вступающих в брак определен возраст: 15 лет для мужчин и 13 для

женщин, а в Прохироне Василия Македонянина этот возраст снижен на год – соответственно 14 и 12 лет. Оба эти источника вошли в нашу Кормчую книгу. Стоглавый Собор установил норму: брачный возраст для мужчин – 15 лет и для женщин – 12 лет. Святейший Синод в 18 в. повысил брачный возрастной ценз для невест до 13 лет.

Однако и такая возрастная граница была неприемлема для России с ее северным климатом, задерживающим физическое взросление подростков.

Указом Святейшего Синода от 19 июля 1830 г. запрещено было венчать, если жениху нет 18 лет, а невесте 16. Действие этого указа не распространялось на территорию Кавказа, где сохранен был прежний брачный возрастной ценз. Наказанием священнослужителей, нарушивших Указ от 19. 07. 1830, было отрешение от места служения и назначение на причетническую должность на срок, который составлял половину того времени, какого недоставало до гражданского брачного совершеннолетия жениху и невесте вместе или одной из этих особ, – для священника, совершившего венчание, и на половину этого срока – для участвовавшего в браковенчании диакона.

С тех пор в России установилось два совершеннолетия для брака: гражданское – 18 и 16 лет и церковное – 15 и 13 лет. Брак, заключенный до достижения церковного совершеннолетия, считался недействительным и подлежал расторжению. Недостижение же гражданского брачного совершеннолетия считалось препятствием только запретительным, а не расторгающим. Супругов, заключивших брак ранее установленного возраста (жениха от 15 до 18 лет и невесту от 13 до 16 лет), разлучали до наступления гражданского совершеннолетия, если последствием брачного сожителства не становились беременность жены или рождение ребенка. Правящий архиерей мог дать благословение на брак в том случае, если жениху или невесте недоставало до гражданского брачного совершеннолетия не более полугода.

Если не достигшие брачного совершеннолетия были обвенчаны, а потом разлучены, то по достижении ими гражданского совершеннолетия и при желании продолжить супружество им дозволялось это. Причем союз их подтверждался в церкви по чиноположению, то есть они снова венчались с повторением вопросов и ответов, установленных при венчании, относительно свободы волеизъявления к вступлению в брак и с повторением молитв, напечатанных в Требнике, в конце венчания. Им также предоставлялась возможность очистить совесть пред духовником за преждевременное вступление в брак.

В настоящее время относительно возрастного ценза для вступления в

браком Церковь соотносится с гражданским законодательством, разрешающим в России вступление в брак и мужчинам и женщинам с 18 лет, на Украине – с 18 лет мужчинам и с 16 – женщинам.

В Российской империи действовал отдельный возрастной ценз для офицеров, которым разрешалось жениться с 23 лет. Офицеры, нарушившие запрет вступать в брак ранее этого возраста, увольнялись в запас, но брак их признавался действительным.

В церковном брачном праве установлен и высший предел для вступления в брак. Святитель Василий Великий указывает такой предел для вдов – 60 лет, для мужчин – 70 лет (прав. 24 и 88). В 1744 г. Святейший Синод признал недействительным брак, заключенный 82-летним старцем, обосновав свое решение таким соображением: «Брак установлен Богом ради умножения рода человеческого, чего от имеющего за 80 лет надеяться весьма отчаянно; в каковые лета не плотоугодия устраивать, но о спасении души своей попечительствовать долженствовало, ибо, по Псалмопевцу, человек в силах может быть только до 80 лет, а множае труд и болезнь клонят к смерти человека, а не до умножения рода человеческого». Таким образом, Святейший Синод на основании указания, данного ранее патриархом Адрианом в его «Инструкции поповским старостам», запретил лицам в возрасте старше 80 лет вступать в брак. Особам в возрасте от 60 до 80 лет для вступления в брак необходимо испрашивать разрешение архиерея.

На основании указа Святейшего Синода от 20. 02. 1860 препятствие к браку усматривается также в большой разнице в возрасте между женихом и невестой. В соответствии с этим указом священникам полагается внушать желающим вступить в брак, у которых большая разница в возрасте, что таковой брак имеет ряд неудобств, при этом, однако, в случае их упорства не разрешается отказывать им в венчании.

Восьмое. Российское брачное законодательство синодальной эпохи знало также и юридические препятствия к браку. Лицам, состоявшим на государственной службе, запрещалось вступать в брак без разрешения начальства. Запрещалось вступать в брак военнослужащим нижних чинов до увольнения в запас. На основании императорского указа от 17 июня 1866 г. исключение было сделано для находящихся на сверхсрочной службе вдовых унтер-офицеров, имеющих детей.

Не имели права вступать в брак и воспитанники учебных заведений до окончания курса или выхода из учебного заведения. Однако исключение делалось для студентов высших учебных заведений, которым дозволялось просить начальство о разрешении на вступление в брак при

условии продолжения образования. Существовали и различные ограничения для брака ссыльных.

В настоящее время у нас ограничения на право вступления в брак могут касаться лишь лиц, лишенных свободы по суду, что, впрочем, не имеет отношения к нормам церковного брачного права.

51.3. Условные препятствия к браку

Помимо абсолютных препятствий к браку, существуют так называемые условные препятствия, запрещающие брак между определенными лицами в силу родственных или духовных их связей.

Первое. Отсутствие близкого кровного родства между женихом и невестой – необходимое условие при вступлении в брак. При нарушении этого условия происходит преступное кровосмешение.

Близость кровного родства измеряется степенями, а степени устанавливаются по числу рождений: между отцом и сыном, между матерью и сыном – одна степень кровного родства, между дедом и внуком – две степени, между дядей и племянником – три. Ряд степеней, следующих одна за другой, составляют родственную линию. Родственные линии бывают прямыми и боковыми. Прямая линия считается восходящей, когда идет от данного лица к его предкам, и нисходящей, когда идет от предков к потомкам. Боковыми родственными линиями, представляющими собой соединение двух прямых линий, связаны лица, происходящие не друг от друга, как прямые родственники, а от одного общего родоначальника, например: племянник и дядя; двоюродные и троюродные братья.

Для определения степени кровного родства следует установить число рождений, связывающих двух лиц: троюродных братьев и сестер связывает родство в 6-й степени, двоюродную бабушку с внуком – родство в 4-й, троюродного дядю с племянницей – родство в 7-й степени. Кровное родство братьев и сестер и соответственно их потомков между собой при происхождении от общей матери, но разных отцов (единоутробные братья и сестры) или общего отца, но разных матерей (единокровные) исчисляется точно так же, как и родство между братьями и сестрами, имеющими одних и тех же мать и отца. Следовательно, единоутробные брат и сестра состоят во второй степени кровного родства, а их дети между собою – в четвертой степени родства, как если бы их родители были полными братом и сестрой.

Наличие близкого кровного родства рассматривается как препятствие к браку у всех цивилизованных народов. Так, закон Моисея запрещает браки до 3-й степени кровного бокового родства (см.: Лев. 18:7–17; 20:17). У римлян браки между лицами, связанными кровным родством по восходящей и нисходящей линиям, запрещались безусловно. Запрещались и браки между родственниками по боковым линиям, которые удалены от

общего родоначальника на разное число степеней родства (например, дядя и племянница, двоюродная тетя и двоюродный племянник). В отдельные времена этот запрет распространялся на двоюродных брата и сестру.

В христианской Церкви браки между лицами, связанными кровным родством по прямой линии, запрещаются в любых степенях, не допускаются и браки между лицами, связанными близким боковым родством. 19-е апостольское правило гласит: «Имевший в супружестве двух сестер или племянницу не может быть в клире». Значит, брак между лицами, находящимися в 3-й степени бокового родства, рассматривался в Древней Церкви как недозволительный. Отцы Трулльского Собора постановили расторгать браки между двоюродными братом и сестрой (прав. 54).

В Эклоге императоров Льва Исаврянина и Константина Копронима содержится также запрещение браков между троюродными братом и сестрой, то есть находящимися в 6-й степени бокового родства. Константинопольский Собор 1168 г., состоявшийся при патриархе Луке Хрисоверге, повелел безусловно расторгать браки между лицами, состоявшими в 7-й степени бокового кровного родства.

В России эти позднейшие греческие нормы хотя и признавались законными, но не соблюдались буквально. 19 января 1810 г. Святейший Синод издает указ, согласно которому безусловно запрещались и подлежали расторжению браки, заключенные между лицами, состоящими в 4-й степени прямого и бокового кровного родства. Браки между боковыми родственниками в 5-й и 7-й степенях не только не расторгались, но даже могли быть заключены по разрешению епархиального архиерея.

Подобная практика сохраняется в Церкви и ныне. Браки между кровными родственниками до 4-й степени включительно безусловно недопустимы и никаким образом не могут быть санкционированы Церковью. Брак между лицами, связанными 5-й, 6-й или 7-й степенями кровного родства, может быть дозволен епископом, а заключенный без епископского благословения, он хотя и признается предосудительным и навлекающим прещения на вступивших в него и на священника, повенчавшего этих лиц, однако не подлежит расторжению и, таким образом, признается действительным.

Наравне с законным кровным родством препятствия к браку возникают и из родства физического, возникшего вследствие рождения от незаконного сожителства в тех же самых степенях.

В Католической церкви до 4 Латеранского Собора (1213) существовал запрет на браки до 7-й степени кровного родства. Папа Иннокентий III на

этом Соборе ограничил препятствия 4-й степени как законного, так и незаконного кровного родства. Ныне препятствия к браку при незаконном родстве в католическом брачном праве ограничиваются 4-й степенью бокового родства, а также прямым родством во всех степенях. Ввиду широкого применения диспенсаций непреодолимым препятствием для брака остается только законное и незаконное прямое родство и боковое – во 2-й степени, то есть между родными, единокровными или единоутробными законными, или незаконными братом и сестрой.

Протестантские Церкви запрещают браки лишь между законными или незаконными прямыми родственниками, а при боковом родстве – только во 2-й степени, безразлично законного или незаконного родства.

Второе. Помимо отношений кровного родства, препятствием к браку служат отношения свойства. Они возникают из сближения двух родов через брак их членов. Свойство приравнивается к кровному родству, ибо муж и жена – одна плоть. Свойственниками являются: тесть и зять, свекровь и невестка, отчим и падчерица, шурин и зять, деверь и невестка. Для определения степени свойства складываются обе родственные линии, а между мужем и женой, связывающими их, степени не существует. Таким образом, теща и зять состоят в 1-й степени свойства, равно как мачеха и пасынок, невестка и деверь – во 2-й, племянник мужа и племянница жены – в 6-й степени свойства; двоюродный брат жены и тетка мужа – в 7-й степени. Такое свойство называется двухродным. Но церковное право знает и трехродное свойство, то есть когда через два брака соединяются три рода. Например, между конкретным лицом мужского пола и женою его шурина 2-я степень трехродного свойства; между этим лицом и второй женой его тестя (не матерью его жены) – 1-я степень трехродного свойства.

Трульский Собор запретил браки не только между лицами, состоящими в 4-й степени родства, но и в 4-й степени бокового свойства: «Аще кто совокупляется в общение брака со своею двоюродною сестрою, или аще отец и сын с матерью и дочерью, или с двема девами сестрами отец и сын, или с двумя братьями мать и дочь, или два брата с двумя сестрами: да подвергаются правилу седмилетней епитимии, явно по разлучении их от беззаконнаго супружества» (прав. 54).

В 10 в. при Константинопольском патриархе Сисинии синодальным актом были запрещены браки между лицами, состоящими в 6-й степени свойства. Указанный акт вошел в 51-ю главу нашей Кормчей книги. Профессор И. С. Бердников отмечал по этому поводу: «Седьмая степень не считалась препятствием к браку. Впрочем, на запрещение или дозволение

брака в отдельных степенях свойства (6-й и 7-й) имела влияние не одна сравнительная величина степени, но и то соображение, чтобы в случае дозволения брака не последовало смешения родственных имен и отношений, то есть чтобы старшие родственники не оказались вследствие брака на месте младших, не поступили в родственное подчинение последним... Так, например, если бы дядя и племянник захотели вступить в брак: первый – с теткой, а последний – с ее племянницей, то, несмотря на то что каждый из них в 6-й степени свойства, брак им дозволяется, потому что и после брака дядя остался бы дядей, племянник племянником... Если бы в этом случае дядя женился не на тетке, а на племяннице, то после этого племяннику нельзя было бы жениться на тетке жены. Хотя степень родства оставалась бы та же самая, но чрез этот брак... дядя по родству кровному сделался бы племянником своего племянника по свойству»⁴⁰².

По Указу Святейшего Синода от 19 января 1810 г. безусловный запрет браков между двухродными свойственниками распространяется лишь до 4-й степени (Трулл. 54).

Что касается трехродного свойства, то вплоть до 14 в. запрещались браки лишь в 1-й степени трехродного свойства, и то лишь в двух случаях: между отчимом и женой пасынка; между мачехой и мужем падчерицы. Но в Алфавитной синтагме Матфея Властаря запрещались уже браки между лицами, состоящими и в 3-й степени трехродного свойства. В России Указами Святейшего Синода от 21 апреля 1841 г. и от 28 марта 1859 г. строго запрещены браки между лицами, состоящими в 1-й степени трехродного свойства, а относительно последующих степеней (вплоть до четвертой) предусмотрено, что епархиальные архиереи могут разрешать такие браки «по уважительным причинам».

Кроме свойства в собственном смысле, церковное право знает еще так называемое фиктивное свойство. Оно возникает между родственниками обрученных лиц. Поскольку Церковь приравнивает обручение к браку, то и фиктивное свойство служило препятствием к браку между лицами, состоящими в тех же степенях, что и при действительном свойстве. После издания Указа Святейшего Синода 1775 г., согласно которому обручение стало совершаться одновременно с венчанием, в России практически исчезли подобные случаи фиктивного свойства.

Кроме того, в отношениях фиктивного свойства состоят также родственники разведенных супругов. Византийское право ограничивало препятствия к браку, вытекающие из подобного фиктивного свойства, 1-й степенью: запрещались браки между одним из разведенных супругов и

детьми другого супруга от нового брака.

В Католической церкви до 4 Латеранского Собора существовал запрет на браки до 7-й степени двухродного свойства. Папа Иннокентий III на этом Соборе ограничил препятствия 4-й степенью законного и 2-й – незаконного двухродного свойства. Протестантские Церкви запрещают браки между мачехой и пасынком и его потомками, между отчимом и падчерицей и ее потомками, а также между зятем и тещей, свекром и невесткой, независимо от того, законна или незаконна связь, устанавливающая эти отношения.

Третье. Препятствием к браку является также наличие духовного родства. Духовное родство возникает вследствие восприятия новокрещеного от купели крещения.

С установлением практики иметь при крещении восприемника и восприемницу, император Юстиниан запретил брак между восприемником и воспринятой, мотивировав это тем, что «ничто не может в такой мере возбуждать отеческой любви и установить столь правомерного препятствия к браку, как это». Отцы Трулльского Собора в 53-м правиле запретили браки между восприемниками и родителями восприятых. В Василиках запрещение браков между лицами, состоящими в духовном родстве, распространено и на 3-ю степень: воспринявший кого-либо от святого крещения не должен жениться на этой особе, потому что она ему дочь, ни на ее матери или дочери. Не может также жениться на перечисленных лицах и сын восприемника. Определением Константинопольского Синода, имевшим место при патриархе Николае III Грамматике (1084–1111), наличие духовного родства до 7-й степени включительно, подобно кровному родству, признано препятствием к браку. Но степени эти определены только по нисходящей линии от восприемника и восприятого, а по восходящей линии лишь в 1-й степени – мать крестника и восприемник или отец крестницы и восприемница. По законам грекоязычных Церквей, не только «духовные брат и сестра», то есть лица, восприятые одним и тем же восприемником, но их потомки до 7-й степени духовного родства не могут вступать в брак.

В Указе Святейшего Синода Российской Православной Церкви от 19 января 1810 г. отрицаются отношения духовного родства между детьми восприемника и восприятым. Синод находит неустранимым препятствие к браку лишь в отношениях между восприемником и матерью восприятого и между восприемницей и отцом ее крестницы. Основанием для столь радикального устранения прежде считавшихся неустранимыми препятствий к браку является отрицание канонического значения

восприимчивости со стороны лица иного пола, чем крестник или крестница.

Четвертое. Препятствие к браку возникает из отношений так называемого гражданского родства – усыновления. В Риме и Византии, входя в семью через усыновление, усыновленный не мог вступать в брак с близкими родственниками усыновителей. Но этот запрет был действителен только до гражданской эмансипации усыновленного или удочеренной.

При императоре Льве Философе введена была церковная форма усыновления. Лев Философ постановил, чтобы усыновленные через церковный обряд не вступали в брак с кровными детьми усыновителя и после прекращения усыновления в связи со смертью последнего. Впоследствии в Византии установилась практика запрещать браки в родстве по усыновлению до 7-й степени.

Католическая церковь запрещает браки между усыновителями и усыновленными и их потомками навсегда, а также между усыновленными и родными детьми усыновителей до тех пор, пока действует усыновление.

В России усыновление производилось в гражданском, а не в церковном порядке и поэтому формально не считалось препятствием к браку. Но, как отмечал профессор А. С. Павлов, «отсюда поспешно было бы заключать о совершенном несуществовании такого препятствия. Уже простое нравственное чувство запрещает усыновителю вступать в брак с усыновленной дочерью или усыновленному сыну с матерью и дочерью усыновителя. В этом объеме родство по усыновлению признается безусловным препятствием к браку в законодательстве всех христианских народов»⁴⁰³.

Пятое. Взаимное согласие вступающих в брак является непременным условием законности и действительности брака. В чинопоследование Таинства брака внесены вопросы о том, вступают ли жених и невеста в брак свободно и непринужденно. Поэтому браки, заключенные по принуждению, признаются недействительными, от кого бы такое принуждение ни исходило, хотя бы и от родителей. Гражданские законы запрещают родителям и опекунам принуждать детей, вверенных их попечению, к вступлению в брак против их желания. В «Книге о должностях пресвитеров приходских» (§ 123) говорится о том, что священник, видя слезы или нечто иное, указывающее на недобровольное вступление в брак, должен остановить браковенчание и выяснить ситуацию. В Своде законов Российской империи было положение, согласно которому брак, заключенный с применением насилия над одним

из брачующихся, следует считать незаконным и подлежащим расторжению. Причем препятствием к браку считается не только физическое, но и нравственное принуждение, например, угрозы, шантаж. Современное гражданское законодательство смотрит на принуждение к браку аналогичным образом.

Шестое. Препятствием к браку является и отсутствие согласия на него со стороны родителей жениха или невесты. В 38-м правиле святителя Василия Великого сказано: «Отроковицы, без соизволения отца посягшия, блудодействуют. Но примирением с родителями дело сие мнится имети врачевание. Впрочем, оне не тотчас допускаются к приобщению, но запрещаются на три лета». На основании этого правила Константинопольский Синод в 1038 г. признал недействительным брак дочери, заключившей его без согласия отца.

В России эта норма применялась с различными ограничениями. Русские законы ограждали детей от произвола родителей в вопросах о браке. По церковному Уставу Ярослава Мудрого, родители, виновные в принуждении детей к браку или в насильственном удержании от брака, подвергались суду.

В основе родительского благословения лежит уважение ими свободного согласия на вступление в брак со стороны жениха и невесты. Однако дети православных родителей не могут вступать в брак своевольно, без согласия родителей. Таким образом предусматривается серьезное и рассудительное отношение к браку, ибо родители, имея большой жизненный опыт и полученный от Бога дар ответственности за детей, стоят на страже их благополучия. Браки не должны совершаться по одному только произволу брачующихся, по легкомыслию молодости и неразумному увлечению, в силу которых зачастую в их семейную жизнь входят человеческие и моральные беспорядки.

Относительно необходимости родительского благословения на брак митрополит Московский святитель Филарет говорил так: «По делам известны... случаи, в которых иногда родительская власть неблагоприятна для брака, а иногда ослабление этой власти вредно... Если закон, запрещающий брак без согласия родителей, соблюдать во всей силе без ограничения, то постраждут и могут подвергнуться сильному искушению некоторые невинные дети. Если допустить, что всякий достигший гражданского совершеннолетия властен вступить в брак без согласия родителей, то для легкомысленных детей отворится дверь к беспутным бракам. Несправедливо, будто правила церковные позволяют детям самостоятельным и достигшим совершеннолетия брак без согласия

родителей. Это позволяют не церковные правила, а законы Греческой империи, которые не обязательны для Российской Церкви, хотя и внесены во вторую часть Кормчей книги... Поэтому общий закон, запрещающий брак без согласия родителей, пусть остается неприкосновенным. Но... если совершеннолетние дети просят епископа о разрешении им вступить в брак, на который родители не соглашаются по причинам незаконным, то... по дознанию... епархиальный архиерей чрез способное духовное лицо увещевает родителей, чтобы они прекратили свое сопротивление браку детей, а в случае безуспешности сего увещания разрешает брак без требования согласия родителей»⁴⁰⁴.

В определенных случаях допускается не испрашивать согласия родителей на вступление в брак. Так, в синодальный период в России не требовалось согласия на брак родителей, оставшихся в расколе, если их дети, желающие вступить в брак, перешли в Православие.

В настоящее время, ввиду радикально изменившегося правопорядка, когда совершеннолетние дети совершенно освобождены юридически от зависимости от родителей, в том числе и при вступлении в гражданский брак, вероятно, и священник, чтобы венчать лиц, состоящих в гражданском браке, не имеет необходимости осведомляться о согласии родителей на такой брак и не должен видеть непреодолимого препятствия к браковенчанию в отсутствии такового согласия. Но благодатное значение родительского благословения, разумеется, сохраняет свою силу, и на его отсутствие нельзя смотреть как на ничего не значащее обстоятельство.

Седьмое. Важное условие для признания действительности брака – единство религии. Оно было необходимо и в соответствии с римским брачным правом. Лишь единая в вере семья может стать домашней Церковью (см.: Рим. 16:4; Флм. 1:2), по слову апостола. Апостол Павел учил: *Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными, ибо какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою (2Кор. 6:14)?*

Древние христианские писатели и отцы Церкви (Тертуллиан, сщмч. Киприан, блж. Феодорит, блж. Августин) находили, что эти слова апостола имеют отношение и к браку между верными и неверными. Поэтому Церковь призывает своих чад вступать в брак *только в Господе* (1Кор. 7:39), то есть с единоверцами – христианами. Тертуллиан называл брачную связь с язычниками блудом и считал справедливым отлучать христиан, вступивших в брак с язычниками, от церковного общения.

Древняя Церковь запрещала и браки православных с еретиками: «Не должно церковным, без разбора, совокупляти детей своих брачным союзом с еретиками» (Лаод. 10). Эта норма повторена и в 72-м каноне

Трулльского Собора: «Недостоит мужу православному с женою еретическою браком совокуплятися, ни православной жене с мужем еретиком сочетаватися. Аще же усмотрено будет нечто таковое, соделанное кем-либо: брак почитати не твердым и незаконное сожитие расторгати. Ибо не подобает смешивати несмешаемое, ниже совокупляти с овцею волка и с частию Христовою жребий грешников. Аще же кто постановленное нами преступит, да будет отлучен».

В России в досинодальную эпоху строго запрещались браки православных не только с нехристианами, но и с инославными. Но Указом Святейшего Синода от 23.06.1721 было разрешено совершение браков, находившихся в Сибири шведских пленников с православными невестами. В синодальном послании от 18. 08. 1721 г. это решение получило подробное библейское и богословское обоснование. С тех пор у нас, на основании этих Указа и послания, стали дозволяться браки православных с католиками и протестантами, а также с лицами всех христианских исповеданий, признанных законом.

Однако такие браки могли быть повенчаны только в православном храме православным священником. Согласно Уставу Духовной консистории (ст. 27), в таком случае вступающие в брак берут на себя обязательство давать детям православное воспитание.

Особое положение в этом отношении действовало в Великом княжестве Финляндии с ее юридической автономией. В Финляндии браки православных с лютеранами, если они оба были подданными Великого княжества, венчались в церквях обоих вероисповеданий, а дети крестились и воспитывались в исповедании отца. На проживавших в Финляндии лиц российского подданства распространялись общеимперские законы относительно брака. Временно аналогичный порядок действовал также в Царстве Польском и в остзейских губерниях. Окончательно правила о смешанных браках были закреплены во второй редакции Устава Духовных консисторий (1883).

Смешанные браки, чаще всего с протестантами, совершались и особами, принадлежавшими к императорской династии. Причем предварительное присоединение к Православной Церкви было обязательным лишь для невест наследников престола.

Иное положение действовало в Российской империи до 1905 г. относительно браков православных со старообрядцами, официально именовавшимися раскольниками. Таковые браки не могли совершаться в православном храме православным священником. Разумеется, этот запрет не распространялся на браки с единоверцами. Браки, повенчанные в

старообрядческих церквях, даже если один из супругов принадлежал к Православной Церкви, не признавались имеющими достоинство церковного брака, но при условии записи в особые метрические книги, ведение которых возлагалось на полицию, брак получал юридическое значение. Императорским указом от 17 апреля 1905 г. старообрядцы и сектанты, исповедующие веру в богосыновство Господа Иисуса Христа, были уравнены относительно возможности вступления в брак с лицами православного исповедания, с инославными признанных законом вероисповеданий: католиками, армянами, протестантами.

Браки православных с нехристианами оставались безусловно запрещенными и в синодальную эпоху, как, впрочем, запрещались они и российским подданным католического вероисповедания. При этом российским подданным протестантского исповедания в соответствии с их конфессиональным правом разрешалось вступать в брак с мусульманами и евреями, но не с язычниками.

Запрет браков православных с иноверцами не распространяется на те случаи, когда к Православной Церкви присоединяется один из супругов, при том что другая сторона остается вне Церкви. Отцы Трулльского Собора в 72-м правиле, повторяя мысль апостола Павла: *...Если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим (1Кор. 7:12–14)*, не требуют расторжения брака, заключенного вне Церкви, когда один из супругов обращается в правую веру: «Но аще некоторые, будучи еще в неверии и не быв причтены к стаду православных, сочетались между собою законным браком, потом один из них, избрав благое, прибегнул ко свету истины, а другой остался во узах заблуждения, не желая воззрети на Божественные лучи, и аще притом неверной жене угодно сожительствовать с мужем верным, или, напротив, мужу неверному с женой верною, то да не разлучаются, по божественному апостолу: *святится бо муж неверен о жене, и святится жена неверна о муже*».

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых Архиерейским Собором 2000 г., относительно смешанных браков содержится следующее положение: «В соответствии с древними каноническими предписаниями Церковь и сегодня не освящает венчанием браки, заключенные между православными и нехристианами, одновременно признавая таковые в качестве законных и не считая

пребывающих в них находящимися в блудном сожителстве. Исходя из соображений пастырской икономии, Русская Православная Церковь как в прошлом, так и сегодня находит возможным совершение браков православных христиан с католиками, членами Древних Восточных Церквей и протестантами, исповедующими веру в Троидного Бога, при условии благословения брака в Православной Церкви и воспитания детей в православной вере. Такой же практики на протяжении последних столетий придерживаются в большинстве Православных Церквей» (10, 2).

Восьмое. Российское брачное право не знало препятствий к браку, вытекающих из принадлежности желающих вступить в брак к разным сословиям. Правда, в 1702 г. крестьянам, жившим на церковных землях, было запрещено вступать в брак с кабальными или крепостными крестьянами, чтобы они сами на основании общих законов, касавшихся крепостных, не переходили вследствие подобных браков в крепостное состояние. Этот запрет утратил силу сам собой в результате секуляризации церковных владений, проведенной в 1764 г. Во второй половине 18 в. запрещалось вступать в брак с крепостными воспитанникам воспитательных домов.

Император Александр III запретил всем членам императорского дома заключать неравнородные, морганатические браки, то есть вступать в брак с лицами, не принадлежащими к владетельным домам.

Епископ Далматинский Никодим (Милаш) писал: «При условной незаконности брака он может быть впоследствии признан законным, если при его заключении были такие препятствия, которые можно устранить без нарушения основы брака. Это бывает: 1) когда брак заключен раньше установленного законом возраста, а между тем супруги уже достигли этого возраста; 2) когда во время заключения брака один из супругов был не способен к исполнению супружеских обязанностей, а затем излечился от недуга; 3) когда при заключении брака один из супругов в умственном отношении был болен, а затем выздоровел и в полном сознании изъявил согласие на брак; 4) когда при заключении брака было употреблено над известным лицом насилие, угроза или обман, но после этого лицо заявило о своем добровольном согласии на брак; 5) когда старшие не дали своего согласия на брак, а потом согласились; 6) когда венчание было совершено без оглашения, но впоследствии получено дозволение; 7) когда брак был заключен между крещеным и некрещеным лицом, которое потом приняло крещение»⁴⁰⁵. Право на признание законности таких браков принадлежит той церковной власти, к компетенции которой относится решение брачных дел.

В наше время церковный брак лишен гражданской юридической силы. По сложившейся практике священник совершает Таинство брака только после того, как будет оформлен гражданский брак в органах записи актов гражданского состояния (ЗАГС). Многие из канонических препятствий к заключению брака являются препятствиями для брака и с точки зрения гражданских законов: отсутствие взаимного согласия, слабоумие, несовершеннолетие, наличие близкого кровного родства. Что же касается тех канонических препятствий, которые в гражданском законодательстве не признаются таковыми, то при выявлении их священник может полагаться лишь на признание самих вступающих в брак или заинтересованных лиц. На проведение же дознания, предусмотренного церковным законодательством синодальной эпохи, священник не уполномочен, да и не имеет такой возможности.

52. Христианская этика брака

52.1. Взаимные обязанности супругов

В результате церковного благословения брака создается новая христианская семья. Основу ее составляют взаимоотношения супругов. Апостол Павел так учит о взаимных обязанностях мужа и жены: *А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. Но, [во избежание блуда], каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а [потом] опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим. Впрочем, это сказано мною как позволение, а не как повеление (1Кор. 7:1–6).*

Муж и жена должны любить друг друга, быть безусловно преданными друг другу. Хранение супружеской верности составляет непреложный долг и мужа, и жены. *Не прелюбодействуй (Исх. 20:14)*, – сказано еще в законе Моисея, а Господь Иисус Христос уже само пожелание чужой жены осуждает как греховное: *Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем (Мф. 5:27–28).*

К правовым последствиям брака относится также обязанность совместного жительства. Преимущество в определении места жительства принадлежит с позиций христианской этики мужу как главе семьи. Обязанность совместного жительства не следует понимать безусловно, как запрет временного разлучения. Но если временное разлучение не бывает вызвано гражданскими или иными обязанностями одного из супругов и угрожает семейному миру и даже ведет к разрыву брачных отношений, то такое разлучение заслуживает осуждения. Оно, однако, не дает права оставленной стороне на расторжение брака, если не будет доказано, что отлучка одного из супругов связана с прелюбодеянием. Даже безвестная отлучка мужа не дает права жене вступать в другой брак. Согласно 31-му правилу святого Василия Великого, «жена мужа отлучившагося и пребывающаго в безызвестности, прежде удостоверения о смерти его вступившая в сожитие с другим, прелюбодействует».

Муж и жена совместно владеют имуществом, но имущественные права супругов регулируются не церковным, а гражданским правом.

Обязанности супругов взаимны, но взаимность эта не вполне симметрична. Муж, по Божественному праву, является главой семьи. Апостол Павел учит: *...жене глава – муж... (1Кор. 11:3)*. *Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы (Кол. 3:18–19)*. *А учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева. И не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление; впрочем, спасется через чадородие, если пребудет в вере и любви и в святости с целомудрием (1Тим. 2:12–15)*.

Комментируя учение апостола Павла о браке и семье, Архиерейский Юбилейный Собор 2000 г. в принятых им «*Основах социальной концепции Русской Православной Церкви*» (10, 5) подчеркнул: «Высоко оценивая общественную роль женщин и приветствуя их политическое, культурное и социальное равноправие с мужчинами, Церковь одновременно противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери. Фундаментальное равенство достоинств полов не упраздняет их естественного отличия и не означает тождества их призваний как в семье, так и в обществе. В частности, Церковь не может превратно толковать слова апостола Павла об особой ответственности мужа, который призван быть главою жены, любящим ее, как Христос любит Свою Церковь, а также о призвании жены повиноваться мужу, как Церковь повинуется Христу (см.: *Еф. 5:22–23; Кол. 3:18*). В этих словах речь идет, конечно же, не о деспотизме мужа или закрепощении жены, но о первенстве в ответственности, заботе и любви, не следует также забывать, что все христиане призваны к взаимному повиновению друг другу в страхе Божиим (*Еф. 5:21*). Поэтому *ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же – от Бога (1Кор. 11:11–12)*».

Мужу на основании учения, изложенного в Священном Писании, принадлежит право управлять семьей, но действовать при этом не с помощью жестоких и крутых мер, а посредством доброго совета и примера. Жена же обязана повиноваться мужу во всем и слушаться его, если только он не требует от нее чего-либо противного заповедям Божиим и Его нравственному закону, ибо в таком случае справедливее более слушать Бога, нежели человека (см.: *Деян. 4:19*).

По законам Российской империи, если жена по своему рождению и положению была ниже мужа, то муж сообщал ей свои права, сословные преимущества и титул. Жена же, если она была выше мужа своими сословными правами, сохраняла свои привилегии, но не передавала их ни

мужу, ни детям.

Российскому праву, по существу, не известен так называемый морганатический брак, существовавший в германском праве, когда ни жена более низкого сословия, чем муж, ни дети от такого брака не получали прав и преимуществ мужа и отца. Наименование такого брака «морганатическим» происходит от немецкого словосочетания «Morgengabe», что значит «утренний дар», который давал муж жене после первой брачной ночи для обеспечения ее и будущих детей. Такой дар делался именно потому, что жена не приобретала прав мужа, а дети не наследовали сословных преимуществ отца, хотя они признавались законными детьми. Такие браки были особенно распространены у итальянского дворянства в средневековье, позаимствовавшего этот обычай у лангобардов, которые, в свою очередь, переняли его у салических франков. Отсюда и другое название морганатического брака – салический брак. Из Италии этот обычай перешел и в Германию. В церковном отношении эти браки были вполне законными. Их ущербность лежит в плоскости гражданского права.

В российском праве понятие «морганатический брак» употреблялось лишь применительно к императорской династии.

52.2. Взаимные права и обязанности родителей и детей

Христиане вступают в брак для создания христианской семьи. Дети – полноценные ее члены. Дети нуждаются в пище, одежде, условиях для благополучного проживания, которые доставляют им родители. Не менее удовлетворения насущных физических потребностей дети нуждаются в религиозно-нравственном и интеллектуальном воспитании. Родители-христиане учат детей с младенческого возраста вере, молитве, основам христианского вероучения и нравственного закона Христова, развивают в них послушание, любовь, смирение и иные добродетели, необходимые для пребывания в единстве с жизнью Церкви. Рамки личного бытия родителей становятся уже, их жизнь делается «житием» в христианском смысле этого слова, то есть подвигом.

Апостол Павел учит родителей-христиан: *И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем (Еф. 6:4). Если же кто о своих, и особенно о домашних, не печется, тот отрекся от веры и хуже неверного (1Тим. 5:8).*

Воспитывая детей, родители воспитывают и самих себя, ибо присутствие детей часто удерживает от распущенности, несдержанности, требует обдуманности и труда, направленных на то, чтобы упорядочить жизнь, удовлетворить материальные и духовные запросы и потребности членов семьи.

Касаясь темы родительских обязанностей по отношению к детям, Архиерейский Юбилейный Собор 2000 г. в принятых им «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» (X, 4) подчеркнул: «Принижение социальной значимости материнства и отцовства сравнительно с успехами мужчин и женщин в профессиональной области приводит к тому, что дети начинают восприниматься как ненужная обуза, оно также способствует отчуждению и развитию антагонизма между поколениями. Роль семьи в становлении личности исключительна, ее не могут подменить иные социальные институты. Разрушение семейных связей неизбежно сопряжено с нарушением нормального развития детей и накладывает долгий, в известной мере неизгладимый отпечаток на всю их последующую жизнь. Вопиющей бедой современного общества стало сиротство при живых родителях. Тысячи брошенных детей, которые наполняют приюты, а иногда оказываются на улице, – свидетельствуют о глубоком нездоровье общества. Оказывая таким детям духовную и материальную помощь, заботясь об их вовлечении в духовную и

социальную жизнь, Церковь одновременно видит важнейший свой долг в укреплении семьи...».

Даже ради монашеского подвига родители не смеют оставлять детей без попечения. На основании апостольской заповеди отцы Гангрского Собора в 376 г. приняли 15-е правило, в котором сказано: «Аще кто детей своих оставляет и не питает, и не приводит по возможности к подобающему благочестию, но под предлогом отшельничества нерадит о них, да будет под клятвою». В толковании на это правило Зонара писал: «И звери своих детей питают и охраняют, и подвергаются опасностям за них. А если звери относятся так к своему порождению, то насколько более должны иметь попечение о своих детях и заботиться о них те, которые почтены разумом?».

Воспитываемые по-христиански дети независимо от возраста осознают свою обязанность повиноваться родителям, почитать их. Прямой долг детей молиться за родителей и при их жизни, и после смерти. Взрослые дети обязаны помогать родителям, впадшим в нужду, и содержать их, если они лишены собственных средств к существованию. *Почитай*, – говорилось древним, – *отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле (Исх. 20:12)*. *Дети, будьте послушны родителям вашим во всем, ибо это благоугодно Господу (Кол. 3:20)*, – учит и апостол Павел.

Отцы Гангрского Собора, подвергающие, на основании своего 15-го правила, анафеме родителей, уклоняющихся от воспитания и содержания своих детей под предлогом благочестия, осудили за аналогичное нарушение Божественной заповеди детей, издав 16-е правило: «Аще который дети, под предлогом благочестия, оставят своих родителей, наипаче верных, и не воздадут подобающия чести родителям, да будут под клятвою. Впрочем, правоверие да будет ими соблюдаемо предпочтительно».

Толкуя это правило, Зонара писал: «Не только от родителей требуется, чтобы они заботились о детях и имели о них попечение, но и дети, со своей стороны, обязаны почитать родителей, а к образу почтения относится и то, чтобы питать их в старости, если они находятся в затруднительном положении или бедны по причине старости, и это дети обязаны делать, ибо словами «наипаче верных» показывается, что правило говорит и о неверных. Итак, тех, которые под предлогом благочестия оставляют своих родителей без попечения и не оказывают им должной чести, часть которой составляет и пропитание их в скудости, это правило предаёт анафеме. Но оно присовокупляет: «Правоверие да будет ими

соблюдаемо предпочтительнее», ибо если родители, будучи неверными и зловерными, привлекают своих детей в неверие или ересь, то должно бегать их и правоверие ставить выше почтения к ним».

Церковное право различает законных детей и незаконных. Законные дети рождаются в браке, как правило, носят имя (фамилию) своего отца и наследуют его имущество. «Законными – отмечал епископ Никодим (Милаш) – считаются, кроме того, и те дети, которые изошли хотя и от недозволенного брака, но заключенного открыто... Доказательства законности детей берутся из метрических книг о родившихся или от свидетелей, которые могут поручиться в существовании брака, от которого произошли дети»⁴⁰⁶.

Когда родители признают ребенка своим, то попытка оспорить законность его происхождения, кому бы она ни принадлежала, совершенно ничтожна и не имеет правовой силы. Согласно нормам византийского права, всякий ребенок, рожденный женщиной, состоящей в браке, или в известный срок после смерти ее мужа, или после расторжения брака не по причине прелюбодеяния со стороны жены, признается законным сыном или дочерью мужа своей матери. Согласно Василикам, муж признается отцом ребенка, пока полностью не будет доказано обратное (17, 8, 5). Эта византийская правовая норма, признанная Церковью, отражена в законодательстве большинства современных государств, в том числе и в наших гражданских законах.

Дети, рожденные вне брака, традиционно именуется незаконными. Совершенно очевидно, что сами дети не несут ответственности за незаконность своего происхождения, и перед лицом Божественной правды они равны с детьми, рожденными в законном христианском браке. В Православной Церкви, в отличие от Католической, незаконнорожденность не является препятствием к священству.

Законодательство большинства современных государств, равно как и России, исходит из полного гражданского равенства детей, рожденных в браке и вне брака, и в этом смысле не признает понятия «незаконные дети». Однако, устанавливая права детей на получение содержания от отца, а также на наследство отца, оно исходит из обстоятельств его рождения.

Для пресечения соблазна и уврачевания зла церковное право допускает легитимацию внебрачных детей (Номоканон 8, 5; Василики 14, 2, 7). Легитимация совершается в результате вступления в законный брак родителей ребенка, рожденного до их брака. На Руси легитимация детей называлась «привенчиванием». Согласно 74-й новелле Юстиниана, в двух

случаях такие легитимации допускаются с разрешения государя без заключения брака: во-первых, когда отца постигла смерть, во-вторых, когда вследствие неустранимых препятствий брак не может состояться.

53. Расторжение брака

53.1. Канонические основания расторжения брака

Брачный союз прекращается смертью одного из супругов. Идеал христианского брака – абсолютная моногамия, исключая второй брак. Тем не менее, снисходя к немощи человеческой, христианский закон позволяет вдовцу или вдовице вступать в новый брак: по слову апостола Павла, *жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти за кого хочет, только в Господе (1Кор. 7:39)*.

Христианский брак нерасторжим при жизни супругов, за исключением случаев прелюбодеяния. Господь, отвечая фарисеям, искушавшим Его вопросом о том, по всякой ли причине позволительно разводиться с женою, сказал: *Но Я говорю вам: кто разводится с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует (Мф. 19:9)*. Апостол Павел в Послании к Римлянам учит: *Замужняя женщина привязана законом к живому мужу... Посему, если при живом муже выйдет за другого, называется прелюбодейцею... (Рим. 7:2–3)*.

Христианское учение о нерасторжимости брака при жизни супругов противоречило римской правовой практике, допускавшей как развод по обоюдному согласию (*divortium ex consensu*), так и развод по требованию одного из супругов, основанному на законном основании (*divortium ex rationabile causa*). Осуждая свободный развод, Древняя Церковь всячески стремилась отвратить от него своих членов, и в частности не принимала в клир второбрачных.

Византийские императоры, считаясь, с одной стороны, с укоренившейся в обществе древней практикой, а с другой, с христианским учением о браке, в своих брачных законах не раз запрещали и вновь разрешали свободный развод. В последний раз в византийском праве развод по свободному согласию супругов был разрешен на основании 566-й новеллы императора Юстина II, отменившего запрет таких разводов, сформулированный в 117-й новелле его предшественника святого Юстиниана. Позднейшие сборники гражданского права: Прохирон, Эпанагога и Василики, – содержат нормы, запрещающие расторжение брака по свободному согласию супругов без законной на то причины.

В церковном законодательстве эта норма изложена в 87-м правиле Трулльского Собора: «Жена, оставившая мужа, аще пойдет за инаго, есть прелюбодейца, по священному и божественному Василию, который весьма прилично из пророчества Иеремии привел сие: аще жена будет

мужу иному, не возвратится к мужу своему, но осквернением осквернена будет. И паки: держай прелюбодейцу, безумен и нечестив. Аще убо усмотрено будет, яко оставила мужа без вины, то он достоин снисхождения, а она епитимий. Снисхождение же будет ему оказано в том, да будет он в общении с Церковью. Но законно сопряженную себе жену оставляющий, и иную поемлющий, по слову Господа, повинен суду прелюбодеяния. Постановлено же правилами отец наших, таковым год быти в разряде плачущих, два года в числе слушающих чтение Писаний, три года в припадающих, и в седмый стояти с верными, и тако сподобитися причащения, аще со слезами каются будут».

53.2. Признание брака недействительным

По Божественному праву, христианский брак нерасторжим, кроме случаев прелюбодеяния; однако брак, фактически существующий, но противоречащий христианскому закону, подлежит отмене и признается недействительным.

Применительно к практике законодательства, действовавшего в России в синодальную эпоху, профессор А. С. Павлов называет следующие основания для признания брака недействительным: «Отмене подлежат все браки, совершенные по насилью или в сумасшествии одного или обоих брачующихся, браки лиц, не свободных от другого брака (не прекратившегося смертью или законно не расторгнутого), браки лиц, состоящих в запрещенных церковными законами степенях родства или свойства, браки лиц, которым по расторжении брака запрещено вступать в новый, браки лиц, не достигших церковного совершеннолетия (15 и 13 лет), браки монахов, священников и диаконов, пока они состоят в своем сане, и браки православных с нехристианами»⁴⁰⁷.

В Российской империи по признанию церковным судом (епархиальным, с последующим утверждением по большинству видов дел в Святейшем Синоде) фактически существующего брака недействительным гражданская власть была обязана немедленно в принудительном порядке разлучить состоявших в таком незаконном браке от дальнейшего сожительства. В отдельных случаях, помимо церковного покаяния, виновные во вступлении в преступный брак подвергались уголовному наказанию.

53.3.Развод

Помимо смерти одного из супругов и отмены недействительного брака, еще одной формой прекращения брака является развод – расторжение действительного брака компетентной церковной или гражданской властью.

Католическое право, вопреки оговорке Спасителя о нерасторжимости брака, кроме случаев прелюбодеяния, вовсе не допускает развода, хотя на практике в Католической церкви гораздо чаще, чем у нас, отменяются как недействительные фактически существующие браки. Причем, как правило, такая отмена дает обеим сторонам право вступить в новый брак. Православное же церковное право с расторжением брака связывает запрет второго брака для виновной стороны. Исключения допускаются лишь ввиду икономии.

Господь назвал единственное основание для развода – прелюбодеяние, которое оскверняет брак. Христианское учение о браке противоречило воззрениям и обычаям еврейского народа, а также нормам римского права. Поэтому оно не сразу воплотилось в жизнь даже после христианизации империи. Вопреки и еврейским, и языческим римским представлениям о браке Евангелие требует строгого соблюдения супружеской верности не только от жены, но и от мужа. Но поскольку такое требование было слишком высоким для общества, церковный суд считался с предписаниями гражданского права, которое и после Миланского эдикта в основе своей оставалось все тем же дохристианским римским правом и лишь постепенно вбирало в себя христианские нормы.

В правилах Василия Великого проводится четкое различие между прелюбодеянием со стороны жены и нарушением супружеской верности мужем. В 9-м правиле святого отца говорится: «Господне изречение, яко не позволительно разрешатися от брака, разве словесе прелюбодейна, по разуму онаго, равно приличествует и мужам, и женам. Но не то в обычае. О женах находим много строгих изречений... Женам же обычай повелевает удерживати мужей своих; хотя они прелюбодействуют и в блуде суть. Посему не знаю, сможет ли прямо прелюбодейцею нарещися живущая с мужем, оставленным своею женою: ибо здесь обвинение падает на оставившую мужа, по какой причине она отступила от брака... Посему жена, оставившая своего мужа, есть прелюбодейца, аще перешла к другому мужу, а муж оставленный достоин снисхождения, и сожительствующая с ним не осуждается. Аще же муж, отступив от жены,

поймет иную, то и сам он есть прелюбодей, понеже творит ю прелюбодействовати, и живущая с ним есть прелюбодейца: поелику отвлекала к себе чужаго мужа».

В 21-м правиле святой Василий изрек: «Аще муж, сожителствуя жене, и потом не довольствуясь браком, впадет в блуд, такового почитаем блудником... Впрочем, не имеем правила подвергати его вине прелюбодеяния, аще грех соделан с свободною от брака. Ибо речено: прелюбодейца сквернящися осквернится и к мужу своему не возвратится... Но соблудивший не отлучается от сожителства с женою своею, и жена должна принять мужа своего, обращающегося от блуда, но муж оскверненную жену изгоняет из своего дома. Причину сему дати не легко, но тако принято в обычай». Совершенно очевидно, что в этих правилах святой Василий Великий, по-разному трактуя последствия супружеской измены со стороны мужа и жены, считается с нормами гражданского права империи.

Законодательство византийских императоров со временем проникалось христианскими нравственными началами. После того как развод на основании всего лишь обоюдного согласия супругов был исключен из правовой практики, законодательство сохранило несколько причин, дававших законное основание для расторжения брака: прежде всего, по слову Спасителя, прелюбодеяние, включая и измену со стороны мужа; а также те случаи, которые можно было рассматривать как аналогию супружеской неверности или смерти. Например, аналогией прелюбодеяния считался случай, когда жена ночевала на стороне (не в доме своих родителей); аналогию смерти по этим правовым воззрениям составляет безвестное отсутствие одного из супругов в течение 5 или 10 (для военных) лет.

Законные основания для развода сформулированы в 117-й новелле святого Юстиниана. Правовые нормы этой новеллы включены в «Номоканон в 14 титулах». Византийское законодательство различает причины развода, связанные с наказанием и запрещением брака для виновной стороны (развод *cum damno*), и причины развода, не связанные с виной супругов (развод *sine damno*).

Основаниями для развода *cum damno* византийское право признавало: 1) покушение на царя, злой умысел против него, а также недонесение начальству об умысле на самодержца со стороны другого лица. Указанные преступления, как тягчайшие, лишали виновного всех гражданских прав. Это приравнивалось к его гражданской смерти, не говоря уже о том, что обычно подобные преступления карались смертной казнью; 2) покушение

одного супруга на жизнь другого и непредупреждение одним из супругов другого об известном ему злом умысле. Такое покушение рассматривалось как неверность, худшая, чем прелюбодеяние; 3) прелюбодеяние; 4) истребление женой утробного плода – вытравление плода признано основанием для расторжения брака в 22-й новелле Юстиниана. В новелле говорится, что жена, истребляющая плод, обличает в себе нравственное развращение и оскорбляет мужа, лишая его потомства; 5) наконец, восприятие собственного ребенка от купели крещения.

Согласно 49-му правилу Василия Великого, насилие не подвергало вине прелюбодеяния пострадавшую от него: «Раствления, бывающая насилуем, дане подвергаются обвинению. Посему и раба, аще насилуема господином своим, неповинна».

Прелюбодеяние, по византийскому праву, переставало быть причиной для развода, если обе стороны виновны в нем, а также если сторона, ищущая развода, уже простила супругу его преступление прямо или косвенно (продолжая сожительствовать) или если она пропустила пятилетний срок для подачи жалобы. Прелюбодеяние в суде доказывалось с помощью показаний свидетелей, фактом рождения ребенка или беременности, несмотря на разлуку с мужем, а также другими уликами.

К прелюбодеянию приравнивалось и добрачное распутство жены в том случае, если муж не знал о нем до вступления в брак; а также такие поступки жены, которые клали тень на ее добропорядочность: если она участвовала, против воли мужа, в пиршествах с посторонними мужчинами, мылась с ними в бане, отлучалась против воли мужа из его дома и ночевала не в доме родителей, ходила без ведома супруга смотреть на конские ристалища, бой зверей и театральные представления. В древности посещение таких зрелищ считалось неприличным для женщин, тем более для христианок.

Василий Великий запрещает жене требовать расторжения брака на основании прелюбодеяния мужа. Однако со временем и жена получила такое право в случаях, если муж пытался свести ее с другим мужчиной; муж перед судом обвинял ее в прелюбодеянии и не смог доказать ее вины; муж сожительствовал с посторонней женщиной в доме, где живет и его жена; а также если муж без нужды жил в разлуке с женой в течение продолжительного времени.

Поскольку 53-е правило Трулльского Собора поставило духовное родство выше плотских отношений, ищущие развода могли добиваться его через восприятие собственного ребенка. Чтобы противодействовать этому, императоры Лев IV и Константин VI издали новеллу, на основании

которой супруг, виновный в разводе по причине наступившего вследствие восприимчивости собственного ребенка духовного родства с женой, несовместимого с продолжением супружества, подлежал денежному штрафу или телесному наказанию, 7-летнему изгнанию и запрету вступить в новый брак.

Развод *sine damno* (без вины) в византийском законодательстве допускался по следующим причинам.

Первая. Неспособность к супружескому сожитию, приобретенная до вступления в брак; лишь через два года с момента заключения брака супруга могла искать развода по этой причине. Бесплодие жены, в отличие от языческого римского права, в христианском византийском праве не признавалось основанием для расторжения брака.

Вторая. Безвестное отсутствие одного из супругов в течение 5 лет, а воинов – в течение 10 лет, причем вероятность смерти супруга должна подтверждаться не неопределенными слухами, а надежными свидетельствами. В том случае, если после вступления жены солдата во второй брак первый муж возвращался, он имел право взять к себе свою жену. В 93-м правиле отцы Трулльского Собора изрекли: «Аще же по некоем времени возвратится воин, коего жена по причине долговременнаго отсутствия его, со иным мужем сочеталася, то паки да возмет жену свою, аще восхощет: при чем да дастся ея неведению прощение, такожде и мужу, сожительствовавшему с нею во втором браке». Пленение воина не являлось основанием для развода с ним. Об этом ясно говорится в 33-й новелле Льва Философа.

Третья. Сумасшествие супруга, являясь препятствием к браку, не могло служить основанием для развода, если оно приобретено в супружестве. Хотя император Лев Философ предоставил жене право разводиться после 5 лет болезни мужа, а мужу – сносить сумасшествие жены в течение 3 лет и после этого требовать расторжения брака; в Номоканон, однако, этот закон не вошел.

Четвертая. Брак расторгался в силу монашеского пострига одного из супругов с согласия другого. Святитель Иоанн Златоуст считал, что другой супруг в этом случае не вправе вступать в новый брак, ибо такой брак подвергал бы сомнению благочестивую настроенность жены или мужа, давших согласие на постриг супруга. Но византийские гражданские законы, приравнивая монашество к естественной смерти, не лишали оставшегося в миру супруга возможности вступления во второй брак. Брак, естественно, расторгали и при обоюдном произнесении супругами монашеских обетов.

Пятая. Брак расторгался также в случае избрания мужа епископом. 48-е правило Трулльского Собора гласит: «Жена производимаго в епископское достоинство, предварительно разлучаясь с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его в епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа».

Развод в Византии производился по судебному решению гражданской власти, а в поздневизантийскую эпоху, когда брачно-семейные дела были отнесены к компетенции церковной власти, по судебному решению церковных инстанций, подлежавшему утверждению со стороны архиерея. Супруги, разведенные *cum damno* (с виной), не лишались права восстановить супружеские отношения между собой, если тому, конечно, не препятствовали какие-либо новые обстоятельства, вроде монашеских обетов или заключения нового брака. Возможность возобновления брака открыта была для разведенных и *sine damno* и *cum damno* (за исключением развода по причине прелюбодеяния). Муж, пожелавший взять к себе разведенную с ним жену-прелюбодейку, подлежал, согласно римскому праву, обвинению в сводничестве. Однако 134-я новелла Юстиниана позволяла мужу вновь взять к себе жену, разведенную с ним из-за ее неверности и сосланную в монастырь, в течение 2-х лет после расторжения брака.

На Руси, после ее Крещения, действовали в основном те же нормы относительно прекращения брака, что и в Византии, но наблюдались и некоторые их отличия от норм византийского права. Так, участие жены в пирушках, игрищах и мытье в бане с мужчинами не приравнивались к прелюбодеянию и не могли служить основанием для развода. На практике весьма часто браки расторгались из-за бесплодия жены, но формальным основанием для развода в таких случаях служило вступление жены в монастырь. Хроническая болезнь одного из супругов не могла в Византии служить причиной для развода. В теории так было и на Руси. В Уставе князя Ярослава Мудрого сказано: «Аще будет жене лихой недуг: или слепа, или долгая болезнь, про то ее не пустити. Тако же и жене нельзя пустити мужа»⁴⁰⁸. На практике, однако, болезнь жены часто давала мужу повод искать развода; прикрытием для развода и тут, как правило, служил постриг. Великий князь Симеон Иванович Гордый (1350) отослал от себя жену под тем предлогом, что ее испортили на свадьбе и ночью она казалась ему мертвецом.

Правовые нормы, регулирующие расторжение браков, серьезному пересмотру подверглись в синодальную эпоху. Гражданские и церковные

власти ограничили число законных оснований для развода. Прежде всего это касается случаев принятия одним из супругов монашества. В «Прибавлении к Духовному регламенту» сказано: «Не принимать в монастырь мужа от живой жены. Обычаем водится, что муж с женою по обоюдному согласию расторгают брак, с тем чтобы мужу постричься в монахи, а жене быть свободной и выйти замуж. Такой развод простым людям кажется правильным, но слову Божию он вполне противоречит, если он делается на этом основании. Но если бы даже существовала и достаточная причина к разводу, все-таки не следует мужу самовольно разводиться со своей женой, а нужно просить об этом своего епископа, который, обстоятельно исследовавши дело, должен писать об этом в Святейший Синод для рассмотрения этого дела. Если бы муж и жена по временному согласию пожелали принять сан монашеский, тогда, кроме других обстоятельств, обращать внимание на возраст жены, достигла ли она 50 или 60 лет, и есть ли дети у этих супругов, и в каком положении они их оставляют»⁴⁰⁹.

По Указу Петра I, изданному в 1720 г., вечная ссылка на каторжные работы, навсегда отлучавшая осужденного от общества, приравнивалась к его гражданской смерти и влекла за собой прекращение брачного союза. В отдельных случаях Духовные консистории и Синод расторгали браки по причине длительного сумасшествия одного из супругов, хотя в правовую норму эти прецеденты не возводили.

В синодальную эпоху браки расторгали чаще всего вследствие прелюбодеяния одного из супругов. Основанием для развода могло служить при этом лишь доказанное прелюбодеяние в прямом смысле. При этом причиной развода могла служить неверность не только жены, но и в равной степени мужа. Русское законодательство синодальной эпохи дозволило требовать развода супругу, принявшему христианство, если другая сторона оставалась неверной (п. 4 Указа от 12 января 1739 г.). Но закон этот противоречил учению апостола Павла (см.: 1Кор. 7:12–16) и 72-му правилу Трулльского Собора (см. выше).

Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. принял «Определение о поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью». Законными поводами для ходатайства одного из супругов о расторжении церковного брака Собор признал отпадение от Православия, прелюбодеяние и противоестественные пороки, неспособность к брачному сожитию, наступившую до брака или явившуюся следствием намеренного самокалечения, заболевание проказой или сифилисом, длительное безвестное отсутствие, присуждение супруга

или супруги к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния, посягательство на жизнь или здоровье супруги или детей, снохачество, сводничество, извлечение выгод из непотребств супруга, вступление одной из сторон в новый брак, неизлечимую тяжелую душевную болезнь и злонамеренное оставление одного супруга другим.

В соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», принятыми Архиерейским Собором 2000 г., «этот перечень оснований к расторжению брака дополняется такими причинами, как заболевание СПИДом, медицински засвидетельствованный хронический алкоголизм или наркомания, совершение женой аборта при несогласии мужа».

В этом же документе содержится и такое разъяснение относительно развода: «Согласие на расторжение церковного брака не может даваться ради угождения прихоти или для «подтверждения» гражданского развода. Впрочем, если распад брака является свершившимся фактом – особенно при раздельном проживании супругов, – а восстановление семьи не признается возможным, по пастырскому снисхождению также допускается церковный развод» (10, 3).

В синодальную эпоху бракоразводные дела рассматривались Духовными консисториями и решения по ним утверждались епархиальными епископами или в Святейшем Синоде.

В наше время бракоразводные дела, как известно, рассматриваются в государственных судебных органах. Это, однако, не избавляет православного христианина от долга подвергать свое желание расторгнуть церковный брак суду законной церковной власти, суду епископа. Церковная власть в таком случае не проводит сложного судебного разбирательства, подобного тому, который проводили в синодальную эпоху в Консистории или Синоде, не имея для этого достаточных средств, а может лишь в своем решении по ходатайству о расторжении брака опираться на показания самих супругов, свидетельство духовника, а также на решение гражданского суда по данному делу, если оно уже состоялось.

7. Церковное имущество и содержание духовенства

54. Имущественные права церкви

54.1. Учения о субъекте собственности церковного имущества

Церковь – богоучрежденный институт, происхождение ее неотмирно; но по своей человеческой природе она пребывает и на земле, и в этом отношении Церковь поставлена в обыкновенные условия жизни, имея нужду в земных вещественных средствах. Для общественного богослужения необходимы особые здания – храмы, а также богослужebная утварь, священническое облачение. Кроме того, в состав Церкви входит клир, для которого храмовая служба и управление церковными делами составляют повседневное профессиональное занятие. В силу этого духовные лица практически не имеют возможности добывать себе пропитание и вообще средства к существованию помимо своего служения в Церкви либо затруднены в этом, и потому Церковь должна располагать средствами, чтобы содержать духовенство.

В канонах нет ответа на вопрос о том, кому в Церкви принадлежит право собственности на имущество, используемое в религиозных целях. Поскольку в Византии, на Руси и на Западе вплоть до позднего средневековья церковное имущество в принципе было неотчуждаемо, вопрос этот не имел практической важности. Однако в эпоху Реформации, когда Католическая церковь лишилась не только своих пасомых, отпадших в Протестантские Церкви, но и богатств, в том числе земельных владений, вопрос о церковном праве собственности приобрел не только богословский и теоретический, но и практический смысл.

С первых веков церковной истории выдвигались разные учения о субъекте собственности церковных имуществ. Еще на почве римского права сложилось учение, согласно которому церковное имущество, предназначенное исключительно для церковных нужд, принадлежит Богу. Но противники этой теории использовали такой аргумент: к Богу неприменимы юридические понятия гражданского права об обязательствах, взысканиях за долги, подчинении регулятивной власти государства. Поэтому некоторые немецкие ученые называли данную теорию «наивным богохульством».

Сторонники другой теории, также восходящей к первым столетиям истории Церкви, провозглашают: церковное достояние – это собственность нищих. Все не способные жить на свои средства, в том числе и духовенство, лишенное возможности добывать себе средства к существованию трудом вне храма и богослужения, имеют право жить за

счет церковного имущества. Еще блаженный Августин говорил, что епископы, распоряжающиеся церковным имуществом, – это только прокураторы, уполномоченные хозяев, а подлинные хозяева – нищие (pauperes). Однако на основании папских декреталов, на Западе церковные доходы подлежали делению на четыре части: одна шла в пользу епископа, причем не только на его личные нужды, но и на гостеприимство и прием странствующих, другая – на содержание клириков, третья – на нищих, четвертая – на церковно-строительные и богослужебные издержки. Таким образом, бедным, согласно этим декреталам доставалась лишь четверть церковных доходов, следовательно, считать именно их собственниками церковного имущества не было достаточных оснований. К тому же отсутствие каких бы то ни было правовых обязанностей нищих по отношению к церковному имуществу также не позволяет считать их собственниками церковного имущества в формально юридическом смысле.

Но в Византии и особенно у нас, на Руси, где церковное право не тяготело к уподоблению гражданскому праву с его юридическим формализмом, были чрезвычайно распространены обе эти идеи: о Боге и о нищих как собственниках церковных достояний. В жалованных и вкладных грамотах вотчины жертвовали Богу, Спасу, Пресвятой Богородице, святителю Николаю, Иоанну Предтече. А церковное богатство в древнерусских памятниках иногда именуется богатством нищих.

Между тем в Западной Европе в средневековье была выдвинута теория общецерковной собственности, которая, в сущности, сводилась к признанию папы субъектом права собственности на церковное имущество, хотя из-за ряда причин прямо это не провозглашалось. Однако в эпоху Реформации и в новое время теорию эту уже нельзя было применить к действительной жизни: ни одно из новоевропейских национальных государств, в том числе и католических, не склонно допускать, чтобы в пределах его территории церковным имуществом распоряжалась по праву собственности централизованная экстерриториальная власть. Что же касается Церквей национальных, замкнутых в пределах одного государства, эта теория находила свое отражение в положительном праве. У нас в России в 19 столетии эта теория лежала в основе положений «Устава церковных дел иностранных исповеданий», относящихся к имущественным правам Армяно-Григорианской Церкви.

В новое время выдвинута была и так называемая теория целевого имущества, согласно которой нет надобности отыскивать субъекта права церковной собственности, церковное имущество принадлежит не

физическим и юридическим лицам, а той или иной цели или назначению. Эта теория получила широкое распространение среди канонистов-католиков, но она отвергалась цивилистами-специалистами по гражданскому праву как логически несостоятельная, ибо цель, утверждают они, непременно предполагает лицо, преследующее ее.

В 17 и 18 вв. в противовес теории общецерковного права и под влиянием идеологии естественного права складывается так называемая публицистическая теория, которая право собственности церковного имущества переносила на государство. Эта теория вполне соответствовала государственно-правовым доктринам протестантского мира. Она же послужила обоснованием секуляризации церковных владений, которая проводилась в 18 и 19 вв. в православных и католических странах, в том числе и в России, хотя в изданном в связи с проведением секуляризации в 1764 г. Манифесте Екатерины II не было ссылок на эту теорию, напротив, утверждалось, что правительство пошло на это мероприятие ради «славы имени Божия».

В эпоху Реформации протестантскими учеными была выдвинута еще одна – церковно-общинная теория, согласно которой собственником церковного имущества является община как корпорация. Ввиду неполноты этой теории даже применительно к Протестантским Церквам и невозможности ее действия в Католической церкви, которая не рассматривает епархию или приход как самостоятельный субъект каких-либо прав, в 19 в. была сформулирована еще одна, близкая к ней теория, но более гибкая – так называемая институтная. Согласно этой теории, субъектом церковной собственности являются и общины-корпорации, и институты, основанные не на корпоративной или коллегиальной основе, а подчиненные воле их учредителей. Названная теория позволяла считать субъектами церковной собственности как церковные общины, так и церковные институты.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» подчеркивается особый характер «имущества религиозных организаций». При этом утверждается его принципиальная неприкосновенность. Это имущество, согласно «Основам социальной концепции», «приобретается различными путями, однако основным компонентом ее формирования является добровольная жертва верующих людей. Согласно Священному Писанию, жертва является святой, то есть в прямом смысле принадлежащей Господу, жертвователем подает Богу, а не священнику (см.: Лев. 27:30; Ездр. 8:28). Жертва – это добровольный акт, совершаемый верующими в религиозных целях (см.: Неем. 10:32). Жертва призвана

поддерживать не только служителей Церкви, но и весь народ Божий (см.: Флп. 4:14–18). Жертва, как посвященная Богу, неприкосновенна, а всякий похищающий ее должен возратить больше, чем похитил (см.: Лев. 5:16). Пожертвование стоит в ряду основных заповедей, данных человеку Богом (см.: Сир. 7:30–34). Таким образом, жертвования являются особым случаем экономических и социальных отношений, а потому на них не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности государственное налогообложение» (7, 4).

Какие бы идеи ни выдвигались в области теории права, юридический характер отношения Церкви к имуществу, которым она пользуется, зависит от статуса Церкви в государстве, определяется его правовым режимом.

54.2. Церковное имущество в Византии

В первые три века в Римской империи ни Вселенская Церковь, ни отдельные церковные учреждения, будь то епископии или приходы, не имели права юридического лица, хотя фактически какой-то собственностью они распоряжались. Христианские общины были тогда отнесены к разряду запрещенных союзов «collegia illicita», и всякое очередное гонение на христиан начиналось, как правило, с разграбления церковного имущества, против которого не было защиты в государственных законах.

Но после издания Миланского эдикта Церковь получила право приобретать в собственность имущество по завещанию, в дар, через покупку. Земельные владения епископских кафедр и в особенности монастырей приобрели значительные размеры. При этом неприкосновенность имущества Церкви и церковных учреждений в Византии была защищена государственными законами.

Церковная собственность в любом случае может быть ограждена лишь государственным законодательством, и характер такой защиты зависит от статуса Церкви в государстве. Сама же Церковь не имеет ни власти, ни права защищать свое достояние санкциями принудительного характера; она располагает для этого средствами иного, духовного характера. Но зато уже в эпоху Вселенских Соборов Церковь установила порядок распоряжения церковным имуществом со стороны представителей самой Церкви, облеченных в ней властными полномочиями. Так, 42-е правило Карфагенского Собора гласит: «Определено такожде, чтобы пресвитеры, без соизволения своих епископов, не продавали вещей церкви, в которой посвящены. Равно и епископам непозволительно продавати церковныя земли, без ведома Собора или своих пресвитеров. Того ради, кроме нужды, и епископу непозволительно расточати вещи, находящиеся в церковной описи».

Отцы 7 Вселенского Собора в 12-м правиле изрекли: «Аще кто, епископ или игумен, окажется что-либо из угодий, принадлежащих епископии или монастырю, продавшим в руки властей или отдавшим иному лицу: не твердо да будет оное отдавание, по правилу святых апостол, глаголющему: епископ да имеет попечение о всех церковных вещах, и оными да распоряжает, яко Богу назирающу; но непозволительно ему присвояти что-либо из оных, или сродникам своим дарити принадлежащее Богу: аще же суть неимущие, да подает им яко неимущим, но под сим

предлогом да не продает принадлежащего Церкви (апост. 38). Аще поставляют в предлог, что земля причиняет убыток и никакой пользы не доставляет, то и в сем случае не отдавати поля местным начальникам, но клирикам или земледельцам. Аще же употребят лукавый оборот, и властелин перекупит землю у клирика или земледельца, то и в сем случае продажа да будет недействительна и проданное да будет возвращено епископии или монастырю, а епископ или игумен, тако поступающий, да будет изгнан: епископ из епископии, игумен из монастыря, яко зле расточающие то, чего не собрали».

Церковное имущество, как и всякое иное имущество, предполагает управление им. Такое управление заключается в осуществлении контроля за его сохранностью и в распоряжении им по назначению. В Древней Церкви имуществом христианской общины – епископии – управлял епископ, обычно с помощью диаконов. Он не подлежал никакому контролю, иными словами, давал отчет в своем управлении одному лишь Богу. Но обнаружившиеся злоупотребления в распоряжении церковным имуществом со стороны епископов послужили основанием для того, чтобы отцы Антиохийского Собора изрекли 24-е правило, которое в изложении Ар истина выглядит так: «Всему клиру справедливо знать принадлежащее Церкви, дабы, по смерти епископа, сохранена была собственность Церкви и принадлежащее епископу было употреблено по его распоряжению. Епископ должен делать опись своего имущества и сделать его известным, а также имущества церковного, и сие должны знать пресвитеры и диаконы, дабы по кончине его собственное имущество было употреблено по его воле. Если же он не сделает так, то все поступает в церковь».

Поскольку хозяйственное управление целесообразно было поручить не всем пресвитерам, а одному лицу, отцы Халкидонского Собора постановили: «Поелику в некоторых церквах, яко же нам соделалось гласным, епископы управляют церковным имуществом без икономов, того ради рассуждено всякой церкви, имеющей епископа, имети из собственного клира иконома, который бы распоряжался церковным имуществом, по воле своего епископа, дабы домостроительство церкви не без свидетелей было, дабы от сего не расточалось ея имущество и дабы не падало нареkanie на священство. Аще же кто сего не учинит, таковый повинен Божественным правилам» (прав. 26).

С появлением приходов управление приходским имуществом ложилось на приходское духовенство, а с возникновением монастырей – на монастырских настоятелей, причем под началом настоятелей и в монастырях учреждалась должность эконома.

54.3.Имущество Церкви в России. Исторический очерк

На Руси, как и в Византии, до середины 16 в. не было препятствий для приобретения Церковью земельных владений по завещаниям на помин души, через княжеские пожалования, через дарственные и через покупку.

Но в конце 15 в. был поднят вопрос о правомерности церковного землевладения. Иван IV постановил, чтобы церкви и монастыри не приобретали вотчин без дозволения государя. В 1580 г. Иван Грозный окончательно запретил архиерейским домам и монастырям увеличивать земельные владения. В 17 столетии правительство предпринимает меры к тому, чтобы изъять церковные вотчины из заведования церковных учреждений. На основании Уложения царя Алексея Михайловича, изданного в 1649 г., был образован Монастырский приказ не только для рассмотрения судебных гражданских дел, касающихся церковных людей, но и для распоряжения сбором доходов с церковных вотчин. В синодальную эпоху до середины 18 в. церковные земли номинально и юридически оставались в собственности Церкви, однако на деле они находились в распоряжении светских правительственных учреждений и лишь часть от их доходов шла на церковные нужды.

26 февраля 1764 г. вышел именной Указ императрицы Екатерины Великой Сенату «О разделении духовных имений и о сборе со всех архиерейских, монастырских и других церковных крестьян с каждой души по 1 рублю 50 копеек, с приложением Манифеста о подведомстве всех архиерейских и монастырских крестьян Коллегии экономии и штатов по духовной части»⁴¹⁰. Таким было полное название знаменитого Указа, которым проводилась последняя черта под многовековым спором о монастырских вотчинах. Указ окончательно упразднял церковное землевладение в России.

Этим Указом и Манифестом все населенные церковные имения передавались Коллегии экономии, и церковные учреждения совершенно устранялись от управления ими: «Понеже в Каммер-Коллежской ведомости – говорилось в Манифесте, – по последней ревизии оказалось всех архиерейских, монастырских и церковных (здесь имеются в виду прикрепленные к приходам. –В. Ц.) крестьян 910 866 душ, и управление столь великого числа деревень духовными, часто переменяющимися властями, происходило тем самым домам архиерейским и монастырским тягостное, а временем, или за расхищением служками, или и за незнанием прямого хозяйства деревенского, беспорядочное и самим крестьянам

разорительное, сверх же того многие епархии, монастыри, соборы и белое священство так были неуравнены, что одни перед другими весьма малые доходы, а другие и никаких не имели: то Мы, учредя Коллегию экономии, повелеваем от сего времени принять ей все оные вотчины, со всеми казенными в них наличностями, под свое ведение и управление»⁴¹¹.

Коллегия экономии, подведомственная Сенату, восстанавливалась через полтора года после ее упразднения самой же Екатериной. Монастыри и архиерейские дома в результате реформы утратили 8,5 млн десятин земли и около миллиона душ, следовательно, примерно 2 млн крестьян обоего пола. Монастыри лишились почти 1, 5 млн рублей годового дохода (в пересчете на современный курс примерно 10 млрд рублей. – В. Ц.). Передача земельных владений Церкви в государственную казну лишила монастыри главного материального источника существования.

Государство, правда, брало на себя обязательство содержать монастыри из части доходов, которые поступали от секуляризованной земли. После ряда сокращений всего лишь 1/7 часть средств, поступавших от секуляризованных имений, – 188 тыс. рублей в год, Коллегия экономии должна была выдавать на содержание епархиальных кафедр, монастырей и немногих приходских причтов. Остальное шло на государственные нужды.

Епархии и монастыри разделялись на три класса, и содержание их назначалось в зависимости от класса. В связи с этим для монастырей вводились так называемые «штаты». В штаты вошло 226 монастырей (159 мужских и 67 женских) – менее четверти всех обителей, находившихся в великорусских епархиях, где проводилась секуляризация. Из монастырей, оставшихся за рамками штатов, более 500 было упразднено, приблизительно 150 обителей не закрывались, но должны были впредь существовать на приношения верующего народа и за счет маленьких участков ненаселенной земли, которая обрабатывалась руками самих иноков или нанятых работников. На этот счет в дополнение к Манифесту о секуляризации церковных земель 31 марта 1764 г. вышел «Высочайше утвержденный доклад учрежденной о церковных имениях Комиссии» «О безвотчинном и на своем содержании состоящих монастырях и пустынях»⁴¹².

В 1786 г. такая же реформа была проведена в малороссийских епархиях, а затем, два года спустя, также на Слободской Украине. Закрылось еще более 40 монастырей.

Указ о секуляризации церковных владений явился сильным ударом по монастырям и монашеству. Изъятие церковных имений в казну

проводилось под предлогом лучшего устройства церковных дел и государственной пользы. На деле же эта реформа не только повлекла за собой разорение монастырей, но и не принесла большой выгоды государственной казне, ибо значительная часть секуляризованных имений была роздана фаворитам императрицы. Церковь, однако, не была ограничена в приобретении движимого имущества и накоплении денежных средств.

Что касается учреждений, которым принадлежало церковное имущество в синодальную эпоху, то в российском законодательстве говорится об имуществе, принадлежащем Святейшему Синоду, архиерейским домам, приходским церквам без разделения *fabrica* и *beneficium*, как на Западе, а также монастырям, православным женским общинам, бесприходным городским храмам (кафедральным, кладбищенским и ружным), духовно-учебным заведениям, попечительствам о бедных духовного звания, епархиальному духовенству, в собственности которого находились свечные заводы и денежные капиталы.

При этом Святейший Синод управлял хозяйственными делами через хозяйственное управление, архиерей – через эконома, настоятели монастырей – также через эконома. Что касается приходских церквей, то распоряжение имуществом в них возлагалось на причт и старосту как представителя мирян.

Радикальные изменения в имущественной правоспособности Церкви наступили после падения монархии и синодальной системы, и с изданием Декрета об отделении Церкви от государства в 1918 г. Православная Церковь была отделена от государства, но при этом не получила прав частного религиозного общества. Принципиальное отличие советского законодательства «о культурах» от правового режима отделения Церкви в таких государствах, как США или Франция, заключалось в последних параграфах Декрета, положения которых неизменно воспроизводились в более поздних актах: «Никакие церкви и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют. Все имущества существующих в России церквей и религиозных обществ объявляются народным достоянием»⁴¹³. Храмы Божии, святые иконы, священные сосуды отнимались у Церкви. Церковь лишалась всякой собственности. Правда, по Декрету, Церковь могла продолжать пользоваться и храмами, и богослужебной утварью, но лишь «по особым постановлениям местной или центральной государственной власти»⁴¹⁴.

Лишь в результате частичной нормализации

церковногосударственных отношений на исходе Великой Отечественной войны в 1945 г. Совнарком СССР принял секретное постановление, которым предоставил исполнительным органам религиозных организаций «права ограниченного юридического лица». Они касались приобретения транспортных средств, аренды, строительства и покупки в собственность строений для своих нужд, производства церковной утвари, предметов религиозного культа и продажи их обществам верующих⁴¹⁵.

54.4. Церковное имущество по ныне действующему законодательству Российской Федерации

Современное законодательство Российского государства предоставляет Православной Церкви и ее каноническим подразделениям, равно как и другим религиозным общинам, права юридического лица, включая и право собственности.

В 21-й ст. закона 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях» содержатся следующие положения: «1. В собственности религиозных организаций могут находиться здания, земельные участки, объекты производственного, социального, культурно-просветительского и иного назначения, предметы религиозного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения их деятельности, в том числе отнесенное к памятникам истории и культуры. 2. Религиозные организации обладают правом собственности на имущество, приобретенное или созданное ими за счет собственных средств, пожертвованное гражданами, организациями в собственность государством либо приобретенное иными способами, не противоречащими законодательству Российской Федерации»⁴¹⁶. Передача в собственность религиозным организациям имущества религиозного назначения, включая и «культовые здания» вместе с относящимися к ним земельными участками, осуществляется безвозмездно.

В законе, однако, нет положения, которое бы предусматривало реституцию – возвращение религиозным объединениям, в том числе Русской Православной Церкви, имущества, которое было национализировано в 1918 г. Между тем, согласно Заключению № 193 (1996) Совета Европы, Российская Федерация обязана «в кратчайшие сроки вернуть собственность религиозных организаций»⁴¹⁷. Религиозным организациям предоставлено также право иметь собственность за границей. 5-й п. 21-й ст. содержит и такое важное положение: «На движимое и недвижимое имущество богослужебного назначения не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов»⁴¹⁸. Составление перечня видов такого имущества Закон возлагает на Правительство России.

В 22-й ст. Закона содержится положение, согласно которому «религиозные организации вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания и имущество, предоставляемые им государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами,

в соответствии с законодательством Российской Федерации»⁴¹⁹. При этом передача в пользование религиозным организациям культовых зданий с земельными участками, на которых они стоят, и иного имущества религиозного назначения осуществляется безвозмездно.

Право собственности Русской Православной Церкви и ее канонических подразделений гарантируется также и Гражданским кодексом Российской Федерации, который относит религиозные организации, наравне с общественными, к некоммерческим организациям и предоставляет им право заниматься предпринимательской деятельностью в соответствии с их целями⁴²⁰.

54.5. Имущество и средства Русской Православной Церкви по ныне действующему Уставу

Данной теме посвящена 15-я глава Устава Русской Православной Церкви 2000 г. Средства Русской Церкви и ее канонических подразделений, как гласит Устав, образуются из пожертвований при совершении богослужений, Таинств, треб и обрядов; иных добровольных пожертвований физических и юридических лиц, государственных, общественных предприятий, учреждений, организаций и фондов; пожертвований при распространении предметов православного религиозного назначения и православной литературы, а также от их реализации; доходов от деятельности учреждений и предприятий Русской Церкви, направляемых на уставные цели; отчислений синодальных учреждений, епархий, епархиальных учреждений, Миссий, подворий, представительств, а также приходов, монастырей, братств, сестричеств, их учреждений, организаций; отчислений от прибыли предприятий, учрежденных каноническими подразделениями Русской Церкви самостоятельно или совместно с иными юридическими или физическими лицами; а также иных не запрещенных законодательством поступлений, в том числе доходов от ценных бумаг и вкладов, размещенных на депозитных счетах.

«Общецерковный план расходов формируется за счет средств, отчисляемых епархиями, ставропигиальными монастырями, приходами города Москвы, а также поступающих целевым назначением» (15, 2) из перечисленных выше источников. Распорядителями общецерковных финансовых средств являются патриарх и Синод.

Русская Церковь «может иметь в собственности здания, земельные участки, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного и иного назначения, предметы религиозного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения деятельности Русской Православной Церкви, в том числе отнесенное к памятникам истории и культуры, или получать таковое в пользование на иных законных основаниях от государственных, муниципальных, общественных и иных организаций и граждан в соответствии с законодательством страны нахождения этого имущества» (15, 4). Русская Церковь имеет движимое и недвижимое имущество в дальнем зарубежье.

«Имущество, принадлежащее каноническим подразделениям Русской

Православной Церкви на правах собственности, пользования или на иных законных основаниях, в том числе культовые здания, здания монастырей, общецерковные и епархиальные учреждения, Духовные учебные заведения, общецерковные библиотеки, общецерковные и епархиальные архивы, иные здания и сооружения, земельные участки, предметы религиозного почитания, объекты социального, благотворительного, культурно-просветительного и хозяйственного назначения, денежные средства, литература, иное имущество, приобретенное или созданное за счет собственных средств, пожертвованное физическими и юридическими лицами, предприятиями, учреждениями и организациями, а также переданное государством и приобретенное на других законных основаниях, является имуществом Русской Православной Церкви» (15, 5).

Право распоряжения имуществом Русской Церкви принадлежит Синоду. Владение и пользование этим имуществом осуществляется каноническими подразделениями на основе подотчетности вышестоящему каноническому подразделению. Право частично распоряжаться этим имуществом, за исключением зданий храмов, монастырей, епархиальных учреждений, Духовных школ, общецерковных, епархиальных и иных архивов, общецерковных библиотек, предметов религиозного почитания, имеющих историческое значение, Синод делегирует каноническим подразделениям, которые владеют этим имуществом и используют его.

В данном положении Устава Русской Православной Церкви можно усмотреть некое противоречие с Гражданским кодексом, согласно которому «к юридическим лицам, в отношении которых их учредители (участники) не имеют имущественных прав, относятся общественные и религиозные организации (объединения), благотворительные и иные фонды, объединения юридических лиц (ассоциации и союзы)»⁴²¹. Но поскольку в Гражданский устав Русской Православной Церкви, зарегистрированный Министерством юстиции, вошло аналогичное положение, под учредителями, упомянутыми в Гражданском кодексе наравне с участниками, применительно к Русской Православной Церкви, не следует подразумевать вышестоящие инстанции церковной власти.

Самоуправляемые Церкви и Экзархаты, согласно Уставу Русской Православной Церкви, используют для своих нужд имущество, «необходимое им для обеспечения своей деятельности и предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством страны нахождения Самоуправляемой Церкви и Экзархата, или имеют его в собственности» (15, 8).

Московская Патриархия и синодальные учреждения вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания, в том числе храмы, объекты иного назначения, включая памятники истории и культуры, а также любое другое имущество, предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с действующим законодательством, или иметь его в собственности. Распорядителем денежных средств Московской Патриархии является патриарх. Синодальные учреждения финансируются из общецерковных средств и путем самофинансирования. «Распорядителями средств синодальных учреждений в пределах плана расходов являются их руководители» (15, 14).

Распорядителем общепатриархальных средств является правящий архиерей. «Епархия вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания, в том числе культовые, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительного и иного назначения, включая отнесенные к памятникам истории и культуры, а также любое другое имущество, необходимое им для обеспечения своей деятельности, предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством страны нахождения епархии, или иметь его в собственности» (15, 17). Имущество, принадлежащее епархии на правах собственности, приобретенное или созданное за счет собственных средств, пожертвованное физическими и юридическими лицами, переданное государством, а также приобретенное на других законных основаниях, является имуществом Русской Церкви.

В случае ликвидации епархии как юридического лица ее движимое и недвижимое имущество религиозного назначения, принадлежащее ей на правах собственности, переходит в собственность Русской Православной Церкви, в том числе в лице Московской Патриархии. Иное имущество реализуется для удовлетворения обязательств перед кредиторами, а также для исполнения договорных и иных законных требований юридических и физических лиц. Остальное имущество после удовлетворения законных претензий кредиторов переходит в собственность Русской Православной Церкви, в том числе в лице Московской Патриархии. Аналогичным образом при ликвидации епархии все имущество, полученное ей на правах хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования и на иных законных основаниях, переходит в распоряжение Русской Православной Церкви, в том числе в лице Московской Патриархии.

«Смета расходов духовных учебных заведений утверждается епархиальным архиереем, а при наличии общецерковного финансирования представляется епархиальным архиереем на утверждение Патриарха Московского и всея Руси с предварительным рассмотрением ее Учебным комитетом» (15, 21). Распорядителями финансовых средств прихода, монастыря, духовного учебного заведения, братства и сестричества являются «соответственно председатель Приходского совета совместно с членами Приходского совета на основе подотчетности Приходскому собранию во главе с его председателем – настоятелем прихода, наместник или настоятель (настоятельница) монастыря, ректор духовного учебного заведения, председатель братства или сестричества совместно с членами Совета братства и Совета сестричества» (15, 22).

Приход, монастырь, духовное учебное заведение, братство и сестричество вправе использовать имущество, необходимое им для обеспечения своей деятельности, предоставляемое государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством страны нахождения, или иметь его в собственности. «Приход дополнительно к основному церковному зданию может по благословению епархиального архиерея иметь приписные храмы и часовни, в том числе в больничных учреждениях, в домах-интернатах, в домах для престарелых, в воинских частях, в местах лишения свободы, на кладбищах, а также в других местах – при соблюдении законодательства. В установленном порядке приход, монастырь, духовное учебное заведение, братство или сестричество могут арендовать, а также строить или покупать в собственность дома и помещения для своих нужд, равно как и приобретать в собственность другое необходимое имущество» (15, 24–25). Имущество, принадлежащее приходу, монастырю, Духовному учебному заведению, братству или сестричеству на правах собственности, является имуществом Русской Православной Церкви.

В случае ликвидации прихода, монастыря или духовного учебного заведения как юридического лица их имущество религиозного назначения, принадлежащее им на правах собственности, переходит в собственность епархии. Иное имущество реализуется для удовлетворения обязательств перед кредиторами, а также для исполнения законных требований юридических и физических лиц. При ликвидации прихода, монастыря или духовного учебного заведения все имущество, полученное ими на правах хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования и на иных законных основаниях переходит в распоряжение епархии. В случае ликвидации братства и сестричества как юридического лица их имущество

религиозного назначения, принадлежащее им на правах собственности, переходит в собственность прихода, при котором они созданы. Иное имущество реализуется для удовлетворения обязательств перед кредиторами, а также для исполнения законных требований юридических и физических лиц. При ликвидации братства и сестричества все имущество, полученное ими на правах хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования и на иных законных основаниях, переходит в распоряжение прихода.

Заграничные учреждения обеспечивают себя средствами в соответствии со своими возможностями и законами тех стран, на территории которых они находятся. Они могут получать дотации из общецерковных средств. Их размер устанавливается Отделом внешних церковных связей и утверждается патриархом.

Священный Синод имеет право финансовой ревизии общецерковных и епархиальных средств. Для осуществления такой ревизии им создается специальная Синодальная комиссия. Финансовая ревизия ставропигиальных монастырей осуществляется Ревизионной комиссией, назначаемой патриархом. «Финансовая ревизия епархиальных монастырей, епархиальных учреждений и приходов проводится по указанию епархиального архиерея Ревизионной комиссией, назначаемой епархиальной властью».

В заключение главы содержится положение о том, что «употребление в храмах свечей и иных предметов церковного обихода, приобретенных и произведенных вне Церкви, не допускается» (15, 40).

54.6.Церковное имущество на Западе

В Западной Европе в средневековье Католическая церковь благодаря множеству привилегий сосредоточила в своих руках огромные богатства, в том числе и недвижимость. В 13 столетии на католическом Западе установилась практика, в соответствии с которой имущество, приобретаемое Церковью, переходит в «мертвую руку» (*manus mortua*), то есть изымается из гражданского оборота и закрепляется за Церковью навсегда. Ввиду того что эта так называемая амортизация сопровождалась невыгодными для государственной экономики последствиями, светские государи издавали амортизационные законы, которыми ограничивались размеры приобретаемых Церковью земельных владений. С 16 в. (начиная с эпохи Реформации) такие законы вошли в действующее право не только протестантских, но и католических государств. Однако в новое время, с 19 в., законы, ограничивающие амортизацию почти во всех западноевропейских странах, были отменены, церковные учреждения получили возможность беспрепятственно приобретать имущество, но в то же время из юридической практики исчез и сам принцип амортизации, неотчуждаемости церковных владений.

На уровне положительного права в Католической церкви субъектом церковной собственности признаются: 1) *mensa episcopalis* – епископские дома; 2) кафедральные и коллегиальные капитулы, то есть духовные корпорации при церквях, соответствующих нашим соборам; 3) приходская должность и служащее для ее обеспечения имущество (*beneficium*); 4) церковная фабрика (*fabrica ecclesiae*) – фиктивный субъект, материальным субстратом которого служит имущество, предназначенное для сооружения, устроения и поддержания храма и богослужения; 5) монашеские ордена и конгрегации; 6) учебные и благотворительные церковные заведения.

55. Объекты церковного имущества

55.1. Священные и церковные предметы

Церковное имущество традиционно принято разделять на: 1) вещи священные (*res sacrae*) и 2) вещи церковные. К первым относятся все предметы, специально предназначенные для совершения богослужения, а вторые – включают всякое иное имущество, служащее церковным целям. Священные предметы, в свою очередь, подразделяют на священные в собственном смысле слова и освященные. Вещь становится священной через ее освящение или через самый характер ее употребления. Это может быть, как движимость, так и недвижимость.

Кроме самих храмов, церковей священными предметами признаются: священные сосуды (потир, дискос, лжица, копие, дарохранительница), а также все напрестольные вещи (антиминс, Евангелие, напрестольные кресты, мощи, образа, покровы священных сосудов, одежды на престоле и жертвеннике). К освященным относят следующие предметы: из недвижимости – молитвенные дома, часовни, кладбища, а из движимости: купели, ковши, кропила, кадила, лампады, подсвечники, поставленные на них свечи, богослужебные книги, колокола.

Каноны запрещают профанацию священных сосудов и ризничных вещей, освященных употреблением при отправлении богослужения. Их безусловно запрещено употреблять на житейские нужды. Как гласит 73-е апостольское правило: «Сосуд золотый, или серебряный освященный, или завесу никто уже да не присвоит на свое употребление. Беззаконно бо есть. Аще же кто в сем усмотрен будет, да накажется отлучением». По 10-му правилу Двукратного Собора, «те, кои святую чашу, или дискос, или лжицу, или досточтимое облачение трапезы, или глаголемый воздух, или какой бы то ни было из находящихся в алтаре священных и святых сосудов или одежд восхитят для собственной корысти или обратят в употребление не священное, да подвергнутся совершенному извержению из своего чина». Церковных вещей нельзя ни продавать, ни дарить, ни отдавать в заклад (7 Всел. 12).

Только в одном случае древние церковные правила позволяли продавать церковные сосуды: когда не было других средств для выкупа пленных (Ном. Фот.: Тит. 2, гл. 2). Но и в этом случае продавались не самые священные сосуды, а только материал их в виде слитков⁴²².

К обыкновенному церковному имуществу принадлежит вся недвижимость, движимость и все деньги, предназначенные на содержание церковей, духовенства и для удовлетворения общецерковных нужд,

например, на содержание духовных школ. Только церковными, но не освященными предметами считаются и свечи, пока они не поставлены на подсвечник в храме.

Различение священных, освященных и церковных предметов имело значение в уголовном праве Российской империи, которое предусматривало разные наказания в зависимости от вида похищенных или уничтоженных церковных вещей.

55.2.Храм

Важнейший из предметов церковного имущества – здание храма, в котором совершается Божественная литургия и другие богослужения.

В самом храме, месте святом, особым священным значением выделяется алтарь. Именно в нем совершается принесение бескровной жертвы. Алтарь должен быть расположен в восточной части храма. Самое священное место алтаря – престол. От средней части храма алтарь отделяется перегородкой с царскими вратами (у нас это – иконостас). С момента освящения храм становится святым местом – *res sacra*. Некоторые части и предметы храма становятся неприкосновенными для мирян. Через царские врата никто не может проходить, кроме лиц священнодействующих.

Из мирян лишь российский император мог проходить через них в день коронации для причащения у престола. Согласно 69-му правилу Трулльского Собора, «никому из всех, принадлежащих к разряду мирян, да не будет позволено входить внутрь священнаго алтаря. Но по некоему древнейшему преданию отнюдь не возбраняется сие власти и достоинству царскому, когда восхощет принести дары Творцу». Вальсамон толковал это правило весьма широко: «Относительно царей некоторые, держась буквы сего правила, говорили, что им не должно возбранять входить внутрь алтаря тогда, когда хотят принести дар Богу, но не когда захотели бы войти в него для одного поклонения. А мы представляем это не так. Ибо православные императоры, с призыванием Святой Троицы назначая патриархов и будучи помазанниками Господа, невозбранно, когда захотят, входят во святой алтарь, и ходят, и делают знамение креста с трикирием, как и архиереи. Они предлагают народу и катехизическое учение, как и архиереи...». Далее он пишет: «Заметь настоящее правило и никак не позволяй на основании оногo мирянам входить во Святой алтарь. Я, впрочем, много употребил стараний, чтобы воспрепятствовать мирянам входить во Святой Алтарь храма Пресвятой Госпожи моей и Богородицы Одигитрии; но не мог достигнуть успеха. Говорят, что это древний обычай и не должно возбранять».

Для мирян и низших клириков неприкосновенен престол с находящимися на нем священными предметами. Женщинам вообще запрещается входить в алтарь. На практике исключение делается для живущих в чистоте пожилых женщин, производящих уборку в алтаре.

В церкви нельзя совершать что бы то ни было, кроме богослужения,

иметь в ней какие бы то ни было изображения, кроме икон, нельзя вносить в храм ничего, кроме предметов, относящихся к богослужению. Не принимается на хранение в храм частное имущество. Как гласит 3-е апостольское правило: «Аще кто, епископ или пресвитер, вопреки учреждению Господню о жертве, принесет к алтарю иныя некоторыя вещи, или мед, или млеко, или вместо вина приготовленный из чего-либо другого напиток, или птицы, или некоторыя животныя, или овощи, вопреки учреждению, кроме новых класов или винограда в надлежащее время, да будет извержен из священнаго чина. Да не будет же позволено приносить ко алтарю что-либо иное, разве елей для лампы и фимиам, во время святого приношения».

Устройство церквей, их внешний и внутренний вид должны соответствовать назначению. Постройка или перестройка храма производится с ведома епархиального архиерея. Закладка церкви сопровождается особыми священнодействиями и молитвами, водружением креста на месте алтаря.

Новопостроенный храм освящается архиереем, с помазанием стен храма снаружи и внутри святым миром. При этом мощи помещают под престолом. Отцы 7 Вселенского Собора в 7-м каноне изрекли: «Аще которые честные храмы освящены без святых мощей мученических, определяем: да будет совершено в них положение мощей с обычною молитвою». Архиерей может поручить освящение храма пресвитеру; в таком случае архиерейское освящение заменяет антиминос, присланный епископом и освященный им.

Полное освящение храма совершается и после его значительной перестройки либо в случае таких изменений в алтаре, которые связаны с передвижением престола, а также в случае осквернения церкви еретиками.

При перестройке или ремонте храма, не связанных с передвижением престола, и в случае осквернения церкви пролитием крови или какой-либо нечистотой совершается малое освящение с окроплением церкви святою водой. Если церковь сломана, то сам материал, из которого она сделана, считается священным. Дерево идет на отопление нового храма, а мусор от разобранных стен употребляется для бута нового храма. Священно и место, прилегающее к храму. По возможности оно должно быть огорожено; внутри ограды запрещается производить куплю и продажу, ставить лавки, кроме иконных и свечных. В синодальную эпоху вблизи храмов запрещалось открывать питейные и увеселительные заведения.

Кроме церквей, существуют еще молитвенные дома, не имеющие внешнего вида православных храмов. К освященным зданиям относятся

также часовни, сооруженные в честь чудотворных икон или в память важных событий, а также – на кладбищах.

Божественная литургия и те священнодействия, которые неразрывно связаны с литургией, например, Таинство хиротонии, могут совершаться вне храма, в том числе в частном доме, лишь в случае крайней необходимости, в экстремальных условиях, например, во время гонений на Церковь. Браковенчание на дому допускается только по благословению епархиального архиерея. Крещение младенца в холодное время года или в случае, когда человеку угрожает смерть, причащение, елеосвящение тяжелобольных и умирающих, панихида, а в исключительных случаях также отпевание, например, при повальной болезни, могут быть совершаемы на дому и без специально получаемого каждый раз отдельно благословения от архиерея, но с его общего разрешения на такую практику.

55.3.Иконы

Иконы являются не только украшением храма, но прежде всего святыней, предметом религиозного почитания. Иконописание подлежит церковной регламентации.

В соответствии с 82-м правилом Трулльского Собора запрещается изображение Спасителя в символическом образе Агнца: «На некоторых честных иконах изображается, перстом Предтечевым показуемый, Агнец, Который принят во образ благодати, чрез закон показуя нам истиннаго Агнца Христа Бога нашего. Почитая древние образы и сени, преданнныя Церкви как знамения и предначертания истины, мы предпочитаем благодать и истину, приемля оную, яко исполнение закона. Сего ради, дабы и искусством живописания очам всех представляемо было совершенное, повелеваем отныне образ Агнца, вземлющаго грехи мира, Христа Бога нашего, на иконах представляти по человеческому естеству, вместо ветхаго Агнца: да чрез то созерцая смирение Божественнаго Слова, приводимся к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания и спасительныя смерти и сим образом совершившагося искупления мира».

Смысл этого правила шире, конечно, чем только запрет изображения Христа в виде Агнца. В нем осуждается вообще применение ветхозаветных «образов и сеней» для изображения «новой благодати». Московский Собор 1667 г. запретил изображать Бога Саваофа в виде старца «ветхого денми», по видению пророка Иезекииля. Основанием для этого послужил следующий довод: Бог Отец не может быть антропоморфирован, так как Он не воплощался. По существу дела, именно 82-е правило послужило началом тому, что впоследствии стало называться иконописным канонем.

«Скудость положительных церковных правил об иконописании или его сюжетах – писал профессор А. С. Павлов – объясняется тем, что в Древней Церкви сохранялись правила иконописания и иконописные типы в непрерывном предании». До нас дошли сборники правил иконописания с прорисьями самих изображений, относящиеся к 9 в., – так называемые подлинники. В Русской Церкви с самого начала принят и канонизирован византийский стиль иконописи; когда в древности русская иконопись уклонялась от него, это вызывало смущение в народе и возражения со стороны церковной власти. Стоглавый Собор постановил писать иконы «с древних образцов по образу, подобию и существу, как в подлиннике, а не от своего смышления»⁴²³. На иконы преподобного Андрея Рублева было указано как на образцы для иконописцев.

Тем не менее в синодальную эпоху получил распространение живописный стиль в иконописании. В нашей Церкви запрещены резные и отливные иконы в храмах, кроме распятий искусной резьбы и изображений, поставляемых на высоких местах.

56. Содержание духовенства

56.1. Канонические принципы, регламентирующие содержание духовенства

Апостол Павел в Послании к Коринфянам предписывает церковной общине самой содержать пастырей: *Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? Что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования (1Кор. 9:13–14)*. 41-е апостольское правило, повторяя эту же мысль апостола, предоставляет право епископам и всем вообще клирикам получать содержание от своей паствы: «Повелеваем епископу имети власть над церковным имением. Аще бо драгоценные человеческие души ему вверены быть должны: то кольми паче о деньгах заповедать должно, чтобы он всем распоряжал по своей власти, и требующим чрез пресвитеров и диаконов подавал со страхом Божиим, и со всяким благоговением: такожде (аще потребно) и сам заимствовал на необходимые нужды свои и странноприемлемых братьев, да не терпят недостатка ни в каком отношении. Ибо закон Божий постановил, да служащие алтарю от алтаря питаются: якоже и воин никогда не подымлет оружия на врага на своем пропитании».

При этом, однако, совершенно воспрещается как тягчайший грех симонии взимание платы за преподавание Таинства Причастия. 23-е правило Трулльского Собора гласит: «Никто из епископов или пресвитеров, или диаконов, преподавая пречистое Причастие, да не требует от причащающагося за таковое причащение денег или чего инаго. Ибо благодать не продаема: и мы не за деньги преподаем освящение Духа, но неуничиженно должно преподавать оное достойным сего дара. Аще же кто из числящихся в клире усмотрен будет требующим какого-либо рода воздаяния от того, кому преподает пречистое Причастие: да будет извержен, яко ревнитель Симонова заблуждения и коварства».

Запрет требовать плату, как справедливо замечает епископ Никодим (Милош) в толковании на это правило, распространяется и на другие Таинства: «Упомянув о благодати, правило это показывает, что здесь надлежит разуметь все святые Таинства, между которыми Таинство святого причащения, упоминаемое в правиле, занимает главное место, следовательно, этим правилом воспрещается и осуждается всякое вымогательство денег или вообще какого бы то ни было вознаграждения за святое Таинство»⁴²⁴.

Принимать добровольное пожертвование священник, конечно, может,

но, по словам русского канониста епископа Иоанна (Соколова), «род и мера приношений в пользу клира вполне предоставляется добровольному усердию верующих, и ни с духом закона Евангельского, ни с свойством духовных даров благодати было бы не сообразно требовать самим священнослужителям, с вымогательством, воздаяния, или платы, за Св. Тайны, прежде или после их преподавания. Ничто так не унижает святыни Даров и священного сана, как подобные требования»⁴²⁵.

Один из источников содержания духовенства упомянут в 4-м апостольском правиле: «Всякого инаго плода начатки (в предыдущем правиле воспрещено приносить к алтарю что бы то ни было, кроме елея и фимиама. – В. Ц.) да посылаются в дом епископу и пресвитерам, но не к алтарю. Разумеется же, яко епископ и пресвитеры разделят с диаконами и прочими причетниками». 99-е правило Трулльского Собора, запрещающее вносить мясо в храм, позволяет священникам принимать его в дар вне церкви.

Клирикам, согласно 15-му правилу 7 Вселенского Собора, не позволяется ради дополнительных доходов служить в двух церквях, но если приход не в силах содержать его, ему указывается на возможность добывать средства к существованию иным образом, но, разумеется, не теми профессиями, которые несовместимы со священством: «Ибо что для низкия корысти в церковных делах бывает, то становится чуждым Бога. Для потребностей же сея жизни есть различныя занятия: и сими, аще кто пожелает, да приобретает потребное для тела. Ибо апостол рек: требованию моему, и сущим со мною, послужите руце мои сии (ср. Деян. 20:34)». Но правило это позволяет служение в двух церквях там, где причина этого не в корысти клирика, «а по недостатку в людях».

32(41)-е правило Карфагенского Собора запрещает епископам и всем вообще клирикам приобретать земельные владения после посвящения, поскольку таковые приобретения могут быть осуществлены за счет доходов, которые они получали от своего церковного служения, но они могут поступать по своему усмотрению с теми недвижимостями, которые перейдут к ним «по дару от кого-либо или по наследию от родственников».

56.2. Содержание духовенства в России

В России содержание приходского духовенства складывалось из плат за требоисправление, из доходов от земельных владений и штатного жалованья из государственной казны, из добровольных пожертвований паствы, а также из руги городским ружным церквам. На протяжении веков плата за требоисправление составляла основную часть доходов священнослужителей. Эта плата по церковным законам должна быть, безусловно, добровольной. Духовные лица, требующие заранее определенной платы за требу, совершают преступление симонии.

Впервые в истории Русской Православной Церкви таксы за требы установлены были при Екатерине II: 2 коп. за молитву родильнице, 3 коп. за крещение и погребение младенца, 10 коп. за венчание и похороны взрослых, за поминование усопших – что дадут, за исповедь и причащение не брать ничего. Причем целью их введения было поставить верхний предел этим платам.

В России дом и усадьба священника, как правило, находились в его частной собственности. Поэтому сын, получив надлежащее образование, оказывался гораздо более приемлемым кандидатом на замещение отцовского места, чем чужой человек, которому чтобы получить место, пришлось бы выкупать дом и усадьбу. Если же после смерти священника его сыновья были уже устроены, но оставались вдова или дочь на выданье, то они и становились наследницами отцовской недвижимости. И соискатель священнического места, женись на дочери и беря на себя обязательство содержать вдову-мать, становился вполне подходящим претендентом на место своего покойного тестя. Из наследственного права на дом и усадьбу выросла фактическая, но, разумеется, не юридическая наследственность самих священнических, диаконских и причетнических мест. Причем чаще наследство закреплялось даже не за сыновьями, а за дочерьми-невестами и соответственно зятьями священнослужителя. Такого рода наследственность поддерживалась одними епархиальными архиереями, которые почитали своей обязанностью заботиться об устройении материального благополучия семейств духовного чина, и не одобрялась другими, которые видели в этом серьезное препятствие к тому, чтобы назначать клириков на приходы исходя из их способностей и достоинств.

Штатное жалованье в России впервые назначено было православному духовенству западных епархий в 1842 г. Постепенно вводились оклады и в

других епархиях. В конце 19 – начале 20 в. в церковной печати обсуждался вопрос о том, чтобы сделать твердые оклады основной формой содержания духовенства, но практического решения эта идея не нашла.

Поместный Собор 1917–1918 гг. обсуждал вопрос о разделе приходских доходов между клириками и причетниками. В результате длительной дискуссии, которая порой приобретала острый и даже нервный характер, Собор постановил, что все местные средства содержания приходского духовенства должны распределяться так: псаломщик получает половину доли священника, а диакон на одну треть больше, чем псаломщик. Ранее разница в доходах клириков была более значительной. Священник имел долю, в два раза превышавшую долю диакона, а тот, в свою очередь, в два раза большую, чем псаломщик.

Ныне духовенство содержится исключительно на добровольные пожертвования православного народа, которые поступают в форме пожертвований за требы, тарелочного сбора, доходов от продажи свечей. Из этих средств, в зависимости от размеров общих доходов прихода, духовным лицам назначаются твердые оклады. Всякое богослужение совершается для прихожан безвозмездно. Но приходскому причту не возбраняется принимать от прихожан добровольное вознаграждение. При этом, однако, безусловно осуждается торг, вымогательство, отказ от безвозмездного совершения требы.

Архиерейский Собор 2000 г. постановил: «Установление в монастырях и приходах примерных размеров пожертвований за совершение Таинств и треб не должно иметь характера назначения «фиксированных цен». Людям, заведомо не имеющим средств на такие пожертвования, нельзя отказывать в совершении Таинств»⁴²⁶.

Все богослужения и требы совершаются приходским причтом (Гангр. 6; Лаод. 16). Поэтому прихожане не должны приглашать к себе на дом для совершения треб запрещенных, безместных, уволенных за штат священников и священников, находящихся в отпуске, за исключением случаев крайней необходимости.

До 1990-х годов пенсии выплачивались священнослужителям на покое, вдовам и сиротам клириков из церковных средств Пенсионным комитетом Московской Патриархии. В настоящее время в этом отношении положение радикально изменилось. В связи с этим в 16 главе Устава Русской Православной Церкви, озаглавленной «О пенсионном обеспечении», в соответствии с действующим российским государственным законодательством говорится: «Священнослужители и церковные работники – граждане Российской Федерации получают в

установленном порядке государственную пенсию, если они работают в канонических подразделениях Русской Православной Церкви, являющихся юридическими лицами. Пенсионное обеспечение священнослужителей и церковных работников – граждан других государств осуществляется согласно соответствующим законам страны пребывания. Русская Православная Церковь может иметь свою собственную систему пенсионного обеспечения» (16, 1–3).

8. Взаимоотношения православной церкви с инославными церквами и нехристианскими религиями

57. Православная церковь и инославные церкви

57.1.Каноны о ересях и расколах

В Символе мы исповедуем веру в единую Церковь. Церковь действительно единственна и едина; в исторической реальности, однако, христианская Церковь предстает разделенной на конфессии. По нашей вере только Православная Церковь тождественна исповедуемой в Символе Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Вопрос об отношении к единой и Святой Церкви отделившихся от нее христианских общин – трудная экклезиологическая проблема.

В «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви», принятых Архиерейским Собором 2000 г., содержится положение о том, что «заблуждения и ереси являются следствием эгоистического самоутверждения и обособления. Всякий раскол или схизма приводит к той или иной мере отпадения от полноты церковной. Разделение, даже если оно происходит по причинам невероучительного характера, есть нарушение учения о Церкви и в конечном счете приводит к искажениям в вере»⁴²⁷.

Ряд канонов посвящен теме расколов и ересей. Среди них особенно важны 13, 14-е и 15-е правила Двукратного Собора. 13-е правило гласит: «Вселукавый, посеяв в Церкви Христовой семена еретических плевел и видя, яко они мечем духа посекаются из корени, вступив на другой путь козней, покушается безумием раскольников разсекати Тело Христово: но и сей его навет совершенно воспящая, святыи Собор определил ныне: аще который пресвитер или диакон, по некоторым обвинениям, зазрев своего епископа, прежде соборного изследования и рассмотрения, и совершеннаго осуждения его, дерзнет отступить от общения с ним и не будет возносить имя его в священных молитвах на литургиях, по церковному Преданию: таковий да подвергнется извержению и да лишится всякия священническаго чести. Ибо поставленный в чин пресвитера, и восхищающий себе суд, митрополитом предоставленный, и прежде суда, сам собою осуждати своего отца и епископа усиливающийся, не достоин ни чести, ниже наименования пресвитера. Последующие же таковому, аще суть некие от священных, такожде да лишены будут своя чести: аще же монахи или миряне, да отлучатся вовсе от церкви, доколе не отвергнут сообщения с раскольниками и не обратятся к своему епископу».

В этом правиле центральным узлом всякого раскола поставляется прекращение поминовения своего епископа за богослужением и тем самым разрыв канонического общения с ним. Из правила вытекает, что

никакие обвинения против законного епископа, пока они не доказаны в судебном порядке и не повлекли за собой «совершенного осуждения его», что в данном случае следует понимать, как извержение из сана или, по меньшей мере, запрещение в служении, не могут служить поводом для разрыва с ним канонического общения и выхода из повиновения ему.

14-е правило предусматривает аналогичные санкции по отношению к епископу, который прекращает возношение имени своего митрополита, – в эпоху Вселенских Соборов епископы, как правило, зависели не прямо от патриархов, но от митрополитов, которые, в свою очередь, находились в юрисдикции патриархов. И наконец, 15-е правило распространяет ту же норму и предусматривает ту же санкцию по отношению к митрополитам, не возносящим имени патриарха за богослужением и тем «учиняющим раскол».

Одновременно правило делает исключительно важное разъяснение, касающееся возможных случаев впадения предстоятелей в ересь: «Отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некия ереси, осужденныя Святыми Соборами или отцами, когда, то есть он проповедует ересь всенародно и учит оной открыто в церкви, таковые аще и оградят себя от общения с глаголемым епископом, прежде соборного рассмотрения, не токмо не подлежат положенной правилами епитимии, но и достойны чести, подобающей православным. Ибо они осудили не епископов, а лжеепископов и лжеучителей и не расколом пресекли единство Церкви, но потщились охранить церковь от расколов и разделений».

Право и даже обязанность порвать каноническое общение с епископом, впадшим в ересь, правило ограничивает двумя условиями: во-первых, ересь в этом случае должна быть известной и соборно уже осужденной, а во-вторых, если епископ, с которым надлежит порвать общение, проповедует ересь публично, всенародно. Ошибочное или даже еретическое мнение, высказанное епископом в частном порядке, не может давать пресвитеру или нижестоящему архиерею основания для прекращения возношения его имени за богослужением. Если же публично проповедуемое епископом еретическое учение является новым и соборами еще не осуждено, то для прекращения общения с ним надлежит дожидаться соборного осуждения этого учения и самого лжеучителя. До тех же пор разрыв общения с ним остается, согласно 15-му правилу, незаконным и влекущим за собой извержение из сана, даже если бы прекративший возношение имени оказался прав в своих подозрениях и последующий соборный суд их подтвердил.

57.2.Каноны о присоединении еретиков и раскольников

Совершенно особое значение в истории Церкви приобрели мысли святого Василия Кесарийского о еретиках и схизматиках, высказанные им в двух посланиях к святому Амфилохию Иконийскому и составившие содержание 1-го и 47-го правил святителя. Отвечая на канонические вопросы святого Амфилохия, Василий Великий касается, в частности, и присоединения к Кафолической Церкви получивших крещение вне ее. Святой Василий ссылается при этом на правила древних отцов, но поскольку разные отцы поступали в подобных случаях по-разному, ему приходится не только излагать их взгляды, но и высказывать свое собственное суждение. Святой Василий оспаривает мнение Александрийского епископа Дионисия относительно благодатности крещения у пепузиан (монтанистов), излагает ригористические взгляды святого Киприана и Фирмилиана Кесарийского о раскольниках и противопоставляет им иные мнения «некоторых в Азии».

Ссылаясь на святых отцов древности, Василий Великий разделяет всех отступников от Кафолической Церкви на три разряда: еретиков, раскольников и самочинников: «Ибо древние положили приимати крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками назвали они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся; раскольниками – разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных о вопросах, допускающих уврачевания; а самочинными сборищами – собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь: сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслити инако, нежели как сущие в Церкви, есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентинианская, маркионитская и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Почему от начала бывшим отцам угодно было крещение еретиков совсем отменить; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, приимати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением и паки присоединяти к Церкви. Таким образом, даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин»

(Вас. Вел. 1).

В данном высказывании чин приема в Православную Церковь обусловлен мерой отступления от православного учения доктрины той схизмы, к которой прежде принадлежал приходящий в Церковь. Еретики, искажающие самую суть веры, ставятся святым Василием наравне с язычниками и иудеями; их крещение отвергается, и приходящие из ересей принимаются через перекрещивание. Крещение раскольников, отступивших от православной веры в менее важных вопросах, и самочинников признается действительным. В отдельных случаях священнослужители-схизматики принимаются в сущем сане.

Излагая учение святого Киприана и Фирмилиана, Василий Великий высказывает глубокую мысль, которую в дошедших до нас самих творениях этих отцов обнаружить нельзя, – мысль о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви: «Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресеклось законное преемство» (Вас. Вел. 1). Тяжесть греха нелюбви к братьям, который западные отцы возлагали на всех раскольников, со временем, когда самый разрыв с Кафолической Церковью отодвигается в прошлое, умягается, становится легче, но оскудение благодати Святого Духа повергает схизматиков в духовно опасное состояние. Святой Василий затрагивает здесь также вопрос об апостольском преемстве священнодействия. Оскудение благодати ставит под сомнение полноту апостольского преемства даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

Что касается точного отнесения тех или иных отступников к еретикам, раскольникам или самочинникам, то святой отец избегает категорически навязывать свое суждение Церкви. Он только решительно оспаривает правомерность отнесения пепузиан к раскольникам, находя, что те, кто «восхулили на Духа Святого, нечестиво и бесстыдно присвоив наименование Утешителя Монтану и Прискилле» (Вас. Вел. 1), – несомненно еретики, и крещение их совершенно ничтожно. Высказывается он определенно и о новацианах: «Кафары суть из числа раскольников» (Вас. Вел. 1). Относительно крещения энкратитов, последователей Татиана, Василий Великий приводит разные мнения отцов и удерживается от собственного суждения. Но в своем 47-м правиле он склоняется к тому, что и энкратитов, вместе с саккофорами и апотактитами, следует перекрещивать. Так поступали с ними в Кесарийской Церкви, в которой предстоятельством сам Василий

Великий. Обычаем своей Церкви святитель, однако, не связывает волю Вселенской Церкви, полагая, что вопрос этот требует соборного обсуждения.

В 1-м Послании к святому Амфилохию не упоминаются отступники, которых можно было бы отнести к самочинникам, однако из истории борьбы за Никейский Символ веры известно, что святитель считал допустимым епископов-омиусиан принимать в Кафолическую Церковь в сущем сане. А о тех, кто сомневается в Божестве Святого Духа, Василий Великий писал: «Не будем требовать ничего большего: но предложим желающим соединиться с нами братьям Никейскую веру, а если с нею согласятся, мы попросим их допустить, что не должно называть Святого Духа тварью, и не иметь общения с теми, кто это говорит»⁴²⁸.

Готовность святого Василия признать допустимой и ту практику в отношении к еретикам, которую сам он не одобряет, объясняется вовсе не тем, что догматические заблуждения стояли для него на втором плане, и дисциплинарную практику он вполне подчинял соображениям церковной пользы и «икономии», как впоследствии объясняли его позицию священномученик Иларион (Троицкий) и протопресвитер Н. Афанасьев. Попечения о церковной пользе, об изыскании самых верных путей для воссоединения с Церковью всех отступивших от нее могли как-то отразиться на его рекомендациях о приеме тех или иных отступников, но главная причина его относительной уступчивости в том, что святитель не присваивал себе непогрешимости, а, опираясь на мнения древних отцов, одни вопросы решал твердо и однозначно, другие же передавал на соборный церковный суд. И уж, конечно, не ради икономии и не применяясь к сиюминутной пользе, Василий Великий выделил три разряда отделившихся обществ, а руководствуясь мерой повреждения в них евангельского учения, ибо этой мерой определяется и степень оскудения благодати. Святой Василий возводит различие еретиков, раскольников и самочинников к древним отцам, но до нас в такой полной и, главное, догматически обоснованной форме оно дошло лишь в творениях самого Василия Великого. Разъяснения святителя не имели характера экклезиологического трактата, но богословское значение его суждений велико; и Церковь достойно оценила их, включив их в святые каноны под наименованием 1-го и 47-го правил святого отца.

До святого Василия Кесарийского вопрос о присоединении к Кафолической Церкви новациан (кафаров) и павлиан решался на 1 Вселенском Соборе. Согласно 8-му правилу 1 Никейского Собора, новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем сане через

возложение рук. Аристин, толкуя это правило, писал, что «возложение рук» обозначает помазание святым миром⁴²⁹. Но когда на 7 Вселенском Соборе в связи с приемом в Православную Церковь епископов-иконоборцев встал вопрос о толковании именно этого правила, то святой Тарасий сказал, что слова о «возложении рук» обозначают благословение. По мнению епископа Никодима (Милаша), «принимая во внимание толкование Тарасия, смысл этих слов в данном никейском правиле тот, что при переходе новацианских духовных лиц из раскола в Церковь подлежащий православный епископ или пресвитер должен возложить на их голову руки, как это бывает при Таинстве покаяния»⁴³⁰. 19-е правило 1 Никейского Собора требует вновь крестить «бывших павлиан» – последователей Павла Самосатского, правила 1 Вселенского Собора дали частные определения относительно приема в Церковь новациан и павлиан.

Лаодикийский Поместный Собор, состоявшийся в 343 г., постановил воссоединять с Церковью новациан, фотиан и четырехдесятников «не прежде, как проклянут всякую ересь, особенно же ту, в которой они находились; и тогда уже глаголемые у них верные, по изучении Символа веры, да будут помазаны святым миром» (Лаод. 7). «Обращающихся от ереси так называемых фригов» (то есть монтанистов) Лаодикийский Собор своим 8-м правилом постановил присоединять через крещение.

8-е и 19-е правила 1 Никейского Собора, 7-е и 8-е правила Собора Лаодикийского и 1-е и 47-е правила святого Василия Великого легли в основу всеобъемлющего постановления о присоединении к Церкви бывших еретиков и раскольников, которое известно как 7-е правило II Вселенского Собора.

Согласно этому правилу, евномиане, монтанисты, названные «фригами», савеллиане и «все прочие еретики (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатския страны) приемлются якоже язычники», чрез крещение. А ариане, македониане, новациане и савватиане (последователи Савватия, отделившегося от новациан), четырехдесятники и аполлинаристы – через анафематствование ереси и миропомазание. Может вызвать недоумение, что 150 отцов 2 Вселенского Собора не только духоборцев-македониан, но даже и ариан, явных еретиков, постановили принимать без крещения. Объясняется это, вероятно, не только тем, что ариане не искажали крещальную формулу, но тем еще, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворенным и неподобным Отцу, ко времени 2 Вселенского Собора выродились в секту евномиан, для которых при переходе их в Православие Собор предусматривал перекрещивание, ибо ставил их наравне с язычниками, а наименованные в

7-м правиле арианами сами себя арианами не называли. После 1 Никейского Собора их предводители говорили: «Как мы, епископы, последуем за пресвитером Арием?!»⁴³¹. Своим учителем они в ту пору считали Евсевия Никомидийского, а впоследствии Акакия Кесарийского. Акакиане исповедовали Сына подобным Отцу и даже православно именовали Его «неразличимым образом Отца», но отвергали Его единосущие Отцу и в этом сходились с самим зачинщиком ереси.

В 7-м правиле воссоединяемые с Церковью и через крещение, и через миропомазание именуется одинаково – еретиками, что не совпадает с терминологией Василия Великого, различавшего еретиков, раскольников и самочинников. Но слово «еретики» в ту пору и впоследствии, вплоть до нашего времени, употреблялось и употребляется в разных смыслах, что, конечно, затрудняет исследование и порой вносит излишнюю, чисто терминологическую путаницу в полемику по вопросу о ереси и схизме. В одних случаях словом «ересь» называют коренное извращение догматов, в других – им обозначают всякое отступление от Православия. Отцы 2 Вселенского Собора употребили слово «еретики» именно в этом последнем значении, а может быть, еще шире – по отношению к любому отделению от Церкви. Судить об этом затруднительно, потому что в правиле вовсе не упомянуты самочинники. Впрочем, и 1-е правило святого Василия Великого, выделяющее самочинников в особый разряд, конкретно на них не указывает. Этимологически слово «ересь» (ἑρέσις) обозначает «спор», «состяжание», то есть скорее то, что мы обыкновенно называем расколом.

Несовпадение в употреблении слова «еретики» в 1-м правиле Василия Великого и 7-м правиле Константинопольского Собора не связано с каким-либо действительным расхождением между этими правилами, ибо совершенно очевидно, что принимаемые через миропомазание и проклинаящие «всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь», ариане, македониане, новациане и прочие (2 Всел. 7) – это те, кого святой Василий в Каноническом послании к Амфилохию Иконийскому назвал «раскольниками». Сравнивая правила, надо исходить не из их неустойчивой терминологии, а из их реального содержания, и в случае с правилами о присоединении отступников – из чиноприема.

Характерно, что в 7-м правиле 2 Вселенского Собора говорится не о приеме в Церковь, а о «присоединяющихся к Православию и к части спасаемых». Можно думать, что слово «Церковь» отцы Собора не употребляли потому, что не желали еретиков, принимаемых через

миропомазание, то есть раскольников, тем самым объявлять вовсе чуждыми Церкви, но словами «присоединяющихся... к части спасаемых» Собор вполне определенно предостерегает остающихся в отделении от Кафолической Церкви о грозящей им духовной опасности, ибо не там, где они, пребывают «спасаемые».

Как уже было сказано выше, за терминологическими расхождениями в правилах не стоит противоречий между содержащимися в правилах нормами. Подобное различие в терминах сохраняется и в современной богословской литературе, так что порой спор относительно квалификации той или иной инославной церкви с точки зрения меры ее удаления от Православия – представляет она собой ересь или раскол – является содержательно всего лишь «спором о словах». Например, на вопрос, являются ли лютеране раскольниками или еретиками, при опоре на каноны корректным будет такой ответ: поскольку приходящие от лютеран присоединяются по второму чину, через миропомазание, то, по терминологии 1-ю правила Василия Великого, они раскольники – Василий Великий в пример еретиков приводит манихеев, гностиков валентиниан и маркионитов, а также монтанистов, а по терминологии 7-го правила 1 Вселенского или 95-го правила Трулльского Собора они являются приверженцами ереси, поскольку в этих правилах ересью именуется всякое отвергнутое Кафолической Церковью учение, даже если, как это видно из 95-го правила, приходящие из церкви, приверженной этому учению, принимаются через покаяние, каковой чиноприем Василий Великий предусматривал для самочинников. Поскольку разная терминология основана на авторитетных источниках, подобное различие, очевидно, неизбежно; важно только, чтобы придерживающиеся разной терминологии сознавали терминологический характер своих расхождений и не вступали между собой в неуместный спор о словах. Это не исключает, разумеется, возможности действительно содержательного спора, когда стоит вопрос не о том, каким термином квалифицировать то или иное новое религиозное сообщество, а об уместности присоединения приходящих из него в Православную Церковь по тому или иному чину.

В 419 г. состоялся Поместный Карфагенский Собор, ряд правил которого (прав. 57, 67–69, 91 и др.) касается присоединения к Кафолической Церкви донатистов, главным образом священнослужителей, рукоположенных в схизме. 89(68)-е правило гласит: «Рукоположенные донатистами, аще исправясь, восхотят приступить к кафолической вере, да не будут лишаемы принятия в своих степенях».

Завершением канонического законодательства Древней Церкви

относительно воссоединения еретиков и раскольников явилось постановление Трулльского Собора, именуемое 95-м правилом. В этом правиле почти буквально воспроизводится текст большей части 7-го правила II Вселенского Собора. Из 19-го правила 1 Никейского Собора заимствовано положение о перекрещивании павлиан, а из 1-го правила святого Василия – о перекрещивании «манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков».

Но отцы Трулльского Собора сделали и очень важное дополнение в каноны о «присоединении к Православию и к части спасаемых»: «Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышесказанныя ереси; и потом да приемлют святое причащение». Речь здесь идет о присоединении через покаяние, без крещения и миропомазания, что впоследствии стало именоваться третьим чином. Василий Великий в послании к святому Амфилохию, кроме еретиков и раскольников, писал еще и о самочинниках. И вот в 95-м правиле Трулльского Собора «самочинники» были, однако, обозначены как ереси. Из контекста правила видно, что по третьему чину принимаются не только несториане, но и монофизиты, последователи упомянутых в правиле Евтихия, Диоскора и Севира⁴³².

После Трулльского Собора вот уже почти 13 веков Кафолическая Церковь при присоединении инославных к Православной Церкви руководствуется его 95-м правилом.

57.3. Присоединение инославных в Византии и на православном Востоке в эпоху османского ига

Через три с половиной века после Трулльского Собора произошло отделение Римской Церкви от Вселенского Православия. В первые четыре века после отделения в практике присоединения латинян к Православию наблюдались расхождения, их принимали и по первому, и по второму, и по третьему чину. В 12 в. Вальсамон в ответах Марку Александрийскому писал, что латинян можно допускать к Святой Чаше после отречения от ложных учений⁴³³. По словам Новгородского епископа Нифонта, наставлявшего Кирика, латинян следует присоединять через миропомазание, ибо так поступают с ними в Константинополе. А Одо ди Диольо, автор книги о путешествиях французского короля Людовика VII на Восток и его пребывании в Константинополе в 1147 г., писал, что греки латинян перекрещивают⁴³⁴. По свидетельству архиепископа Хоматина, в 13 в. отношение к таинствам католиков у православных было различным.

Но в 15 в. в Греческих Церквах устанавливается единая практика – воссоединять латинян с Православием по второму чину, через помазание святым миром. Константинопольский Собор 1484 г. утвердил особый чин присоединения латинян, который предусматривал для них миропомазание. Впоследствии практика эта была распространена и на протестантов. В 1718 г. патриарх Константинопольский Иеремия отвечал Петру I на вопрос о приеме в Православие лютеран: «Отступающих от ереси лютеранской и кальвинской... тоже не перекрещивать, но чрез едино помазание святым миром делать совершенными христианами, сынами света и наследниками Царствия Небесного»⁴³⁵.

Однако уже в середине 18 в., менее чем через 40 лет после того, как было написано это послание патриарха Иеремии, в отношении Восточных Церквей к Риму наступает крутой перелом. Константинопольский Собор 1756 г. при патриархе Кирилле V принимает орос, подписанный также Александрийским патриархом Матфеем и Иерусалимским Парфением. В этом оросе говорится: «Общим постановлением отмечаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещеных... Мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому Божественному установлению и есть не иное что, как бесполезное... умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему

всех еретиков, некогда некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам»⁴³⁶. В постановлении католики и протестанты прямо не названы, но речь идет именно о них, ибо после Константинопольского Собора 1756 г. западные христиане при воссоединении с Православием в Восточных Церквах стали приниматься по первому чину, наравне с иноверцами. В Пидалионе на этот счет содержится совершенно однозначное разъяснение: «Латинское крещение ложно называется этим именем, оно не есть вовсе крещение, а лишь простое мытье... А посему мы не говорим, что перекрещиваем латинян, а крестим их»⁴³⁷.

Однако перекрещивание латинян вовсе не означало отказа следовать канонам, в частности 95-му правилу Трулльского Собора, и возвращения к ригористическому учению святого Киприана о том, что всякое таинство, совершаемое в схизме, безблагодатно. Армяне, копты, несториане присоединялись Греческими Церквами по-прежнему по третьему чину, через покаяние. Речь шла о пересмотре отношения именно к западным исповеданиям – к католицизму и вышедшему из него протестантизму. Добавление в Символ веры *Filioque* было истолковано тогда в Константинополе как грубая тринитарная ересь, худшая, чем арианство, а практикуемое на Западе крещение обливанием признано в корне противоречащим апостольскому преданию.

57.4. Присоединение инославных в Русской Православной Церкви

Отношение Русской Православной Церкви к католикам и протестантам на протяжении веков тоже подвержено было переменам, но эпохи ригоризма и терпимости не совпадали, а скорее, как раз расходились с соответствующими периодами в отношении к латинянам со стороны греков.

До середины 15 в., пока Русская Церковь была частью Константинопольского Патриархата, в ней при воссоединении католиков наблюдалась та же практика, что и на Востоке. Но с середины 15 столетия, когда Константинополь стал принимать латинян через помазание святым миром, в Русской Церкви начинает преобладать практика перекрещивания католиков. В сочинении «Начало и возвышение Москвы», написанном принцем Даниилом, приехавшим на Русь из Германии в 70-е годы 16 в., читаем: «Тех из наших земляков, которые переходят в их веру, они перекрещивают, как бы крещенных ненадлежащим образом. Причину этого они приводят следующую: «Крещение есть погружение, а не обливание». Так как таковым великий князь дарит несколько денег и платье, то часто люди легкомысленные за маленькую прибыль позволяют повторить на себе крещение и тем нашей вере причиняют немалое поношение»⁴³⁸.

Кандидата на московский царский престол польского королевича Владислава святой Гермоген, патриарх Московский, и «весь Освященный Собор... и всяких чинов Московского государства служилые и жилецкие люди» просили, чтобы он крестился «истинным святым крещением наше святыя христианские веры греческого закона»⁴³⁹.

При патриархе Филарете в 1621 г. Московский Собор постановил принимать латинян и униатов в Православную Церковь через крещение. Но Большой Московский Собор 1667 г. отменил постановление Собора 1621 г.: «Неподобно латин перекрещивати, но точию по проклинании своих ими ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания помазовати их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Таин и тако приобщати Святой, Соборной и Апостольской Церкви»⁴⁴⁰.

Между тем в Киеве в 17 в. через миропомазание присоединяли только лютеран и кальвинистов, католиков же – третьим чином, через покаяние, «аще от своих си миром помазани суть»⁴⁴¹, как сказано в Требнике Петра

Моги́лы. В 18 в. практика Киевской митрополии утверждается во всей Русской Церкви.

В России особую остроту и важность принял вопрос о воссоединении старообрядцев. Святейший Синод в 1722 г. постановил родившихся в расколе «от попов крещенного не крестить, а крещенных от мужика простого крестить, за неизвестность крещения первого»⁴⁴². Но 25 мая 1888 г. Святейший Синод пересмотрел это постановление и принял новое определение, по которому все рожденные и крещенные в старообрядческом расколе должны приниматься через миропомазание⁴⁴³. Тем самым, с одной стороны, признавалась действительность крещения, преподаваемого даже в беспоповских общинах, а с другой – отвергалась законность белокриницкой иерархии, ибо миропомазанных священниками «австрийского согласия» при воссоединении снова помазывали святым миром.

Таким образом, в конце синодального периода в Русской Церкви по третьему чину, через покаяние, принимались несториане, армяно-григориане и все вообще «монофизиты», а также взрослые католики, уже помазанные святым миром; по второму чину воссоединяли протестантов и старообрядцев, а приходивших в Церковь из сект с крайне еретическими учениями – адвентистов, иеговистов, мормонов, а также российских духоборов, молокан, субботников, христоверов – крестили наравне с магометанами, иудеями и язычниками. Относительно присоединения баптистов С. В. Булгаков в своей «Настольной книге для священно-церковнослужителей» не предлагает однозначных рекомендаций, а только ссылается на мнение профессора И. Ивановского, который на 3-м Всероссийском миссионерском съезде, состоявшемся в Казани в 1897 г., сказал, что «по отношению к баптистам необходимо каждый раз расследовать, совершено ли над ними крещение и как, соответственно этому установив чиноприем их в Церковь, не повторяя крещения над теми из них, которые крещены, по Господню повелению, во имя Отца и Сына и Святаго Духа, и крестить вторично тех, которые крещены неправильно»⁴⁴⁴.

Ввиду того что действительность «новозыбковской» иерархии, имеющей отчасти обновленческое происхождение, не была признана нашей Церковью, новозыбковцы присоединяются так же, как и другие старообрядцы, – по второму чину. К появившимся у нас в конце 20 столетия сектантам, подобным адептам «Богородичного центра», виссарионовцам, в случае присоединения входящих от них к Православной Церкви применяется, естественно, первый чин, то есть

крещение.

В 20 столетии от Русской Православной Церкви отделились раскольники разных толков, и Церковь должна была решать вопрос о способе их присоединения, при этом выработаны были такие подходы: при присоединении к Православной Церкви кающихся обновленцев рукоположения, полученные ими в расколе, не признавались действительными, следовательно, и те миряне из обновленцев, кто был крещен и миропомазан в обновленческом расколе, подлежали присоединению по второму чину – через миропомазание, аналогичная практика применялась и по отношению к григорьевцам, а также к самосвятам и иным украинским автокефалистам.

Но в своей дисциплинарной практике каноническая Православная Церковь иначе, чем к обновленцам и украинским автокефалистам, относилась к присоединяемым из так называемых непоминающих: они принимались через покаяние, а «непоминающие» священнослужители в сущем сани, так же принимались и присоединяемые из Русской Зарубежной Церкви, пока не восстановлено было полное каноническое общение с ней.

Относительно присоединения раскольников следует иметь в виду, что законной церковной власти принадлежит право суда над отделившимися от нее схизматическими образованиями, подобного, по мысли митрополита Сергия, впоследствии патриарха, церковному суду над грешниками, для которых «Церковь установила почти такую же лестницу, о какой говорится в 1-м правиле Василия Великого»⁴⁴⁵.

Епископы, пресвитеры и диаконы, присоединяемые к Православной Церкви по третьему чину, через покаяние, принимаются, как правило, в сущем сани, если к тому нет каких-либо канонических препятствий.

58. Церковь и нехристианские религии

58.1.Религиоведческая статистика

Христиане в совокупности составляют примерно одну четверть населения земли – около 1,5 млрд человек. Общие религиозные корни связывают христианство с иудейской религией, приверженцы которой относительно немногочисленны и насчитывают около 15 млн, а также с исламом, который объединяет около 1,5 млрд верующих.

Помимо монотеистических существуют и политеистические религии, в том числе и мировые, к числу которых принадлежит буддизм с более чем полумиллиардом приверженцев, в известном смысле также конфуцианство, являющееся, однако, в большей мере этической доктриной, чем религией, и потому вполне совместимое с буддизмом или синтоизмом. Многочисленных приверженцев имеют также разнообразные индуистские культы, которых придерживается значительное большинство населения более чем миллиардной по населению Индии. Развитые формы религиозного культа, богатую религиозную литературу имеют и такие религии, как даосизм, синтоизм, джайнизм. Существуют и синкретические религии; некоторые из них включают в себя отдельные элементы христианства, подобно возникшему уже в 20 столетии мунизму. Значительная часть населения Африки и часть индейских племен Америки сохраняют традиционные племенные языческие культы.

В 20 в. атеисты и агностики составили уже значительную часть народонаселения мира, вероятно, более миллиарда человек, в особенности много атеистов и агностиков в Западной Европе, Китае и Японии. Многие из неверующих при этом сохраняют сознание своей принадлежности к той или иной религиозной культуре и при социологических опросах называют себя приверженцами той или иной религии. В наше время поэтому уже не воспринимается как парадокс, когда человек называет себя не верующим в Бога католиком или евреем.

Особенность современной религиозной карты мира в том, что на территориях многих стран приверженцы разных религий живут вместе и бытовое общение между ними носит неизбежный характер.

Канонические принципы взаимоотношений христиан с иноверцами. Господь заповедал Своим ученикам: *идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам (Мф. 28:19–20)*. Поэтому на Церкви лежит богозаповеданная обязанность проповедовать истинную веру в Христа, распятого и воскресшего, в воплощенное Слово Божие всем народам земли, ибо нет

иного пути к вечному спасению, как чрез веру во Христа.

История католической и протестантской миссии эпохи колониализма знает примеры и насильственных обращений, и подкупа ради обращения в христианство, которое подчас рассматривалось не как самоцель, а как одно из средств распространения европейской цивилизации и упрочения зависимости колониальных владений от метрополий. Но эта недостойная христианства практика не умаляет самоотверженного подвижничества многих и многих миссионеров – католиков и протестантов, которые несли людям учение Христа не ради политических целей, а из любви к Богу и ближним.

Миссионерское служение совершают и Православные Церкви; в особенности много потрудились на этом поприще русские миссионеры, в течение 18–19 вв. обратившие ко Христу десятки народов Сибири и Дальнего Востока, с успехом подвизавшиеся и за пределами Российского государства – в Японии и Китае.

Проповедь Христа неверующим в Него, по заповеди Спасителя, совершается в духе любви. Любовные отношения христиане должны иметь ко всем людям – и к тем из них, кто остается глух к Евангелию. Дух человеколюбия должен царить в личных взаимоотношениях христианина с иноверцем; взаимной любовью, сотрудничеством, общей заботой о мире, о сохранении целостности творения и священного дара жизни проникнуты межрелигиозные контакты на уровне представителей разных религий. В наш тревожный век, таящий серьезные опасности для продолжения самого существования человеческого общества, это жизненно необходимо.

Но Церковь, призывая христиан любовно относиться к иноверцам, в то же время ограждает своих чад от отпадения от Христа чрез общение с неверующими в Него. Каноны воспрещают всякое общение с иноверцами в священных обрядах. 71-е апостольское правило гласит: «Аще который христианин принесет елей в капище языческое, или в синагогу иудейскую, в их праздники, или возжжет свечу: да будет отлучен от общения церковнаго».

В толковании на это правило епископ Никодим (Милаш) писал: «Если христианин не смеет иметь никакого религиозного общения с иудеями, которые во всяком случае почитают Моисея и пророков и которые являются членами Ветхозаветной Церкви, то тем более не должен иметь ни малейшего общения с язычниками, не знающими Бога. В силу этого данное правило предписывает лишать церковного общения каждого христианина, приходящего с религиозными приношениями в места, называемые у язычников святилищами, и дающего в знак благоговения в

дни языческих праздников елей и свечи»⁴⁴⁶.

Запрещение религиозного общения с иноверцами содержится также в 7-м и 65-м апостольских правилах, в 29, 37-м и 38-м канонах Лаодикийского Собора. Ограждая чад Церкви от отпадения в иудаизм, отцы Трулльского Собора изрекли 11-е правило: «Никто из принадлежащих к священному чину, или из мирян, отнюдь не должен ясти опресноки, даваемые иудеями, ни вступати в содружество с ними, ни в болезнях призывать их, и врачевства принимать от них, ни в банях купно с ними мыться. Аще же кто дерзнет сие творити, то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен».

Запрет бытового общения, в условиях нашего времени, когда христиане, находясь в секулярном мире, и живут рядом с иноверцами, и часто имеют их, равно как и атеистов, своими сослуживцами, в буквальном смысле не осуществим, во всяком случае без впадения в фарисейство и законничество самого дурного свойства. В 1-м Послании к Коринфянам апостол Павел ставит границу запрету бытового общения христиан с иноверцами: *Я писал вам в послании – не сообщаться с блудниками; впрочем, не вообще с блудниками мира сего, или лихоимцами, или хищниками, или идолослужителями, ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира сего... Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог (5:9–10, 12–13).*

А самое главное, канонический запрет бытового общения не отменяет долга деятельной христианской любви ко всякому человеку, к какой бы религии он ни принадлежал, каких бы взглядов ни придерживался. Христианин обязан оказать помощь всякому, оказавшемуся в нужде или в трудном положении, независимо от его верований и убеждений.

9. Церковь и государство

59. Православное учение о государстве

59.1. Природа государства

Государство – это один из видов общественных союзов, важнейшим свойством которого является присутствие в нем власти, обладающей монополией на правомерное применение насилия по отношению к тем, кто не подчиняется установленному правопорядку, а также для защиты общих интересов такого союза от внешних угроз, в том числе и военными средствами. Государство регламентирует взаимоотношения между своими подданными или гражданами, используя при этом традиционное обычное право и издавая новые законы. В функции государства входит также чеканка монеты или печатание бумажных денег, сбор налогов.

В зависимости от характера государства оно в большей или меньшей мере берет на себя и иные функции, которые принципиально могут исполняться другими общественными союзами, например, социальное обеспечение нуждающихся в помощи, организацию медицинской помощи, управление школьной системой и даже прямое участие в хозяйственной деятельности. Расширение государственного участия, выходящего за рамки правового регулирования, в разных сферах общественной жизни, характерно для античного полиса, для восточных и эллинистических монархий, для абсолютистского государства новоевропейского типа, для тоталитарных и социально ориентированных государств 20 и 21 вв., а в государствах, построенных на последовательно либеральных принципах, обнаруживается противоположная тенденция к сужению и минимизации такого участия, с этой тенденцией связан метафорический образ государства – «ночного сторожа». До известной степени наблюдается связь между тенденцией к расширению функций государства и континентальной системой права, восходящей к римскому праву, с одной стороны, этих функций и англо-саксонской правовой системой, восходящей к обычному праву древних германцев.

Важнейшим признаком государства является суверенитет, то есть, с одной стороны, верховенство государственной власти внутри страны, а с другой – независимость от иных государств. Но существуют государства с ограниченным суверенитетом, причем в одних случаях такая ограниченность суверенитета носит формальный и юридический характер, например, статус одного из британских доминионов, а в других при наличии формально полного суверенитета государство по политическим причинам фактически находится в зависимости от другого государства.

Дискуссионным является вопрос о том, принадлежит ли к существенным чертам государства наличие определенной территории, в пределах которого осуществляется его суверенитет. При этом условии, определяющем государство как особый тип общественного союза, – а такой точки зрения придерживается большинство теоретиков конституционного права, – государством не может считаться кочевая орда, если ее кочевья не вмещаются в пространство со строго очерченными границами, в которых исключается присутствие других и независимых от нее орд, а также Мальтийский орден, существующий поныне как субъект международного права, не обладающий территорией, над которой бы он осуществлял свой суверенитет, хотя он и имеет своих подданных.

Древние мыслители Платон, Аристотель и Цицерон происхождения и природу государства связывали с общительной природой человека. Платон, автор диалогов «Государство» и «Законы», первым в античном мире начертал проект утопического государства. Это был не еще один литературный миф о золотом веке, а именно проект, основательно, до деталей продуманный, с подробной и жесткой регламентацией всего устройства жизни идеального государства. Тем самым он предложил своего рода эталон, сравнивая с которым, можно давать оценку реальному состоянию современных ему полисов. Совершенное государство Платона, управляемое философами, для которых высшей этической ценностью является справедливость, сочетает в себе черты коммунизма, принудительного аскетизма и рабства. Эта своеобразная утопия несет на себе отблеск исчезавшего на глазах ностальгировавшего Платона Афинского полиса эпохи Перикла, в котором граждане воодушевлены были солидарной заботой об общем благе, столь контрастной платоновской современности, когда в общественных настроениях возобладал эгоистический индивидуализм. В своем диалоге «Государство» Платон противопоставляет идеальное государство четырем порочным типам государственного устройства: тимократии, олигархии, демократии и тирании.

Непревзойденный мастер дефиниций, Аристотель в своей «Политике» предлагает солидно обоснованные и лапидарно сформулированные определения важнейших правовых категорий, которые и ныне поражают своей точностью и меткостью. Это относится, в частности, и к таким понятиям, как государство, гражданин, свобода, рабство, торговля, деньги. По учению Аристотеля, человек – существо общественное, политическое, и в государстве философ видел совершенную форму человеческого общежития. При этом, в отличие от склонного к утопизму Платона,

Аристотель в своих суждениях отличается особой трезвостью и реализмом. Коммунистический проект платоновских «Государства» и «Законов» он подверг убийственной и неопровержимой критике, демонстрируя его несостоятельность и утопичность. Свои теоретические обобщения Аристотель иллюстрирует убедительными примерами из политической и экономической истории греческих государств, в особенности Спарты, Афин, городов Крита. Выходя за границы эллинского мира, он кратко, но вполне адекватно характеризует олигархическое правление в Карфагене, давая ему оценку, в которой, как и в большинстве иных его характеристик, критический элемент сочетается с апологетическим. Кроме того, в «Политике» анализируются как осуществленные, так и нереализованные законодательные проекты, и успешных и неудачливых реформаторов.

Мыслители эллинистической эпохи находились под сильным впечатлением от царствования Александра Македонского, которое продолжалось недолго, но радикально повлияло на ход мировой истории. В результате Азиатского похода Александра возникли эллинистические монархии, в которых сочетались черты античного полиса и восточных деспотий. В орбите эллинистической цивилизации оказался и Рим, завоевавший Балканы и покоривший значительную часть эллинистических монархий Востока, тем более что в самой Римской империи на смену республике пришел принципат, все более принимавший черты эллинистической монархии. Поэтому для позднеантичной юридической и политической мысли центральное значение приобретает образ идеального правителя, идеального царя, с которым до известной степени отождествлялся преобразенный апологетической историографией Александр Македонский, наделенный в исторической памяти потомков чертами мифического героя.

Одно из классических жизнеописаний Александра составил Плутарх, которому, помимо его «Параллельных биографий», принадлежат и другие замечательные труды, в том числе сохранившийся фрагментарно трактат, адресованный «Необразованному правителю». В нем Плутарх начертал образ идеального царя, и в нем, как пишет Ф. Дворник, «нетрудно обнаружить сильный отзвук тех политических идей, которые он вычитал в эллинистических трактатах»⁴⁴⁷. Свои рассуждения на эту тему Плутарх начинает с понятия о логосе правителя, который заключается в совершенном знании и разуме, приобретаемом через овладение философией, логос является своего рода хранителем монарха, восседающего на троне. И если правитель пренебрегает советами логоса,

он терпит неудачи. Правителей Плутарх представляет слугами Бога, призванными поддерживать благополучие людей, распределять между ними те блага, которыми наделили их боги. Закон, справедливость и правитель являются неперенными условиями человеческого благополучия, ибо справедливость – это конечная цель закона, а закон служит орудием правителя в его попечениях об управляемых. Правитель – это земной образ Бога, он сам себя делает подобным Божеству своими добродетелями⁴⁴⁸. Несомненно, что эти идеи, которые Плутарх заимствовал у более ранних эллинистических писателей, оказали влияние на политическую мысль Византии.

Христианизация эллинистического мира повлекла за собой радикальную перемену в исторических воззрениях тех греческих и латинских мыслителей, ум которых был озарен евангельским светом. Самой плодотворной в сфере идей реакцией на катастрофу 410 г. – захват и разграбление Рима полчищами Аллариха, явился «Град Божий» блаженного Августина. В самом начале этого творения, изображая бедствия, обрушившиеся на город, Августин стремится убедить читателя, что нет оснований, как это делали многие язычники в Риме, упрекать в этих бедствиях христианскую веру, принятую в империи незадолго до падения Рима, ибо эти страдания, с одной стороны, явились достойным возмездием грешникам и не представляют собой истинного несчастья, а с другой, – благотворным испытанием для праведников, которым уготовано вечное блаженство.

В «Граде Божиим» Августин совершил подлинный переворот в философии истории, представив ход мировых событий в их устремленности от начала, от сотворения мира, к концу, в сотериологической и эсхатологической перспективе.

Для Августина главный стержень мировой истории в противостоянии Града Божия и града земного. Начало Града Небесного в творении мира, его продолжение – в спасительном действии Промысла Божия по отношению к падшему человеческому роду, которое отражено в событиях священной истории Ветхого Завета, его кульминация – в крестной смерти и воскресении Христа Спасителя, обетованного пророками Мессии. Град Божий затем здесь, на земле, предстает как Церковь Христова, в которой совершается спасение верных для вечной жизни со Христом. Земной град блаженный Августин отождествляет с градом дьявола, и потому его предназначение в падении ангелов, и затем здесь, на земле, его история открывается грехопадением Адама. Первого устроителя земного града блаженный Августин видит, в соответствии с книгой Бытия, в братоубийце

Каине. Противостояние праведников и нечестивых грешников в земной истории человечества и составляет содержание всемирной истории, завершением которой станет воцарение антихриста, Второе Пришествие Христа, всеобщее воскресение из мертвых и последний Суд Божий, чрез который святые будут удостоены вечного блаженства со Христом, а нераскаянные грешники – вечных мук в удалении от Бога. Нравственный источник созидания Града Божия праведниками, отзывающимися на призыв Божий, – в благодарной любви к Творцу, а земной град строится земной самостной любовью, доведенной до презрения к истинному Богу, прикрытием которой становится ложное благочестие, почитание мнимых богов, наделенных разнообразными греховными страстями. В «Граде Божиим» Августин характеризует важнейшие события истории Рима и отчасти также других государств в свете действия благодати Божией и противостоящей ей греховной человеческой воли.

В средневековую эпоху в христианском мире государство вслед за блаженным Августином рассматривалось, естественно, в провиденциальном ключе, как одно из проявлений действия Промысла Божия в истории человечества. Что же касается юридической стороны средневековых западных учений о государстве, то в соответствии со сложившейся тогда системой правления государственная власть выводилась из патримонии, из права собственности на землю, соединявшегося с суверенитетом, которым обладали как светские, так и церковные князья.

В новое время, когда стали складываться централизованные национальные государства, большое влияние приобрели политологические идеи одного из самых сильных и последовательных мыслителей эпохи гуманизма Н. Макиавелли, автора трактата «Государь» (Principe), который стал эпонимом аморализма, что не вполне справедливо. Макиавелли не пропагандист безнравственности в политике, он только реалистично представил политические приемы успешного правителя, опирающегося на силу, а не на право и не на мораль, и удачно манипулирующего религиозными, нравственными и правовыми представлениями народа, и при этом Макиавелли не считал уместным давать нравственную оценку деяниям такого правителя, из чего еще нельзя делать вывод об аморализме или нравственном релятивизме писателя, хотя в его книге нельзя найти оснований и для опровержения расхожих представлений о Макиавелли. Оригинальная черта политологии Макиавелли – релятивизм в оценке той или иной формы государственного устройства с точки зрения ее целесообразности, так что исследователи его идей с почти одинаковым

основанием находят в его суждениях основания для того, чтобы представить его и апологетом республики, и последовательным монархистом, своего рода теоретиком абсолютизма. Образ «Государя», вдохновением для которого послужил сын папы Александра Цезарь Борджиа, не уступавший отцу в посприии всех Божеских и человеческих законов, предвосхищает великих диктаторов 20 столетия, которые, во вкусе своего времени, не утруждали себя облачением в монархические регалии.

По существу дела, первым опытом научной политологии и социологии явился труд Т. Гоббса, вышедший под аллегорическим и одновременно вполне информативным названием «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского», представляющий собой энциклопедический трактат по богословию, философии, этике, юриспруденции, но прежде всего это попытка представить государство и общество как своего рода механизм, непознаваемым перво двигателем которого является Сам Бог. В своем учении о обществе Гоббс противопоставляет естественное и положительное право. В отличие от античных мыслителей Гоббс не считал человека существом общественным по своей природе. Напротив, в результате грехопадения человек, по Гоббсу, стал существом предельно эгоистичным, поэтому господство естественного права без гражданского закона и государства создает ситуацию войны всех против всех, из чего и вытекает необходимость существования государства. Гоббс выдвинул теорию договорной природы положительного права и его источника и опоры – государства. Абсолютная власть монарха водворяет мир в границах государства, но в международных отношениях, ввиду суверенности государств, по Гоббсу, царит естественное право – всеобщая вражда, и неизбежным способом разрешения противоречий остается война.

С теорией Гоббса связан утопический проект Ж.-Ж. Руссо, который, впрочем, оказал огромное влияние на идеи французских революционеров, а через них и на другие революционные идеологии и тем самым на ход мировой истории. Этот проект изложен в его «Общественном договоре». Давая характеристику воззрениям Руссо, необходимо отметить, что это был до крайней капризности непоследовательный мыслитель, в сочинениях которого можно найти мысли, противоположные тем, которые содержатся в его «Общественном договоре». И все-таки он оказал масштабное и устойчивое влияние и на идеологов последующей эпохи, и на политическую практику. В то же время его наивно парадоксальная

философия истории, с провоцирующим задором представленная в раннем трактате «Содействовало ли возрождение наук и художеств очищению нравов», оказала влияние не столько на революционную мысль, которая привержена была тривиальной просветительской идее прогресса, сколько на реакционных мыслителей, таких как Ницше, а через него на идеологов нацизма и фашизма, на проповедников консервативной революции, подобных Генону.

Г. Ф. В. Гегель рассматривал государство как один из фазисов в развитии объективного духа. Первым проявлением объективного духа является право, которое осуществляет свободу личной воли по отношению к вещам, на чем основано право собственности, и по отношению к воле других лиц, что составляет основу договорного права. Своего рода отрицанием отрицания в области права является применение наказания, направленного на восстановление попорченного правопорядка. Но поскольку актом наказания право восстанавливается лишь формально, в духе появляется потребность в нравственной правде и добре, которая реализуется в сознании нравственного долга, которым руководствуется совесть. Из раздвоенности между субъективно осознаваемым долгом и недолжной действительностью дух находит выход в действительной объективной нравственности, которая осуществляется в семье, гражданском обществе и государстве. Государство, реализующее установленный правопорядок, Гегель считал высшим проявлением объективного духа, совершенным воплощением разума в жизни человечества. Государство, являющееся средством осуществления свободы каждого в единстве всех, по Гегелю, является абсолютной самоцелью. Высшей формой государственного устройства при этом Гегель считал современное ему Прусское государство.

Левый гегельянец К. Маркс, идеи которого составили основу официальной идеологии Советского государства, а также других коммунистических стран, видел генезис государства в классовой борьбе. Таким образом, в соответствии с его воззрениями, которые применительно к теории государства развивал преимущественно его ученик и единомышленник Ф. Энгельс, государство рождается одновременно с появлением антагонистических классов рабов и рабовладельцев и является орудием осуществления классового господства. Характер государства и государственный строй определяются главным образом способом производства, или общественно-экономической формацией, которые последовательно сменяют друг друга, таким образом на смену рабовладельческих государств приходят феодальные государства, в свою

очередь уступающие место в истории буржуазным государствам. Утопический проект Маркса связан с коммунизмом, упразднением классов, классовой борьбы и, следовательно, государства. Однако для начала существования коммунистической формации, для своего рода переходной фазы от капитализма к коммунизму, которую последователи Маркса стали называть социализмом, Маркс предусматривал режим диктатуры пролетариата. Таким образом, у Маркса, подобно Руссо, идея всеобщего освобождения от угнетения оборачивалась апологией диктатуры.

В России в эпоху безраздельной монополии марксизма в сфере гуманитарных наук советские теоретики государства и права выводили право из классовой борьбы и интерпретировали его как возведенную в закон волю господствующего класса. Сам феномен права при этом рассматривался как явление вторичное по отношению к государству, а право определялось как совокупность установленных или санкционированных государством общеобязательных правил поведения, соблюдение которых обеспечивается мерами государственного воздействия.

Противоположной позиции относительно взаимоотношения права и государства придерживался крупнейший теоретик права 20 в. Г. Кельзен, который, опираясь на неокантианскую философию, развивал «чистую» теорию права, отрицая его обусловленность какими бы то ни было внешними по отношению к праву факторами. Государство он рассматривал как явление вторичное по отношению к праву, как своего рода персонификацию правопорядка.

С христианской точки зрения государство – это богоустановленный институт. По словам епископа Никодима (Милаша), «для направления человеческих законов... к цели, предначертанной Промыслом Божиим, Бог даровал, как и первому главе семьи, государственной власти силу, чтобы она рукою, вооруженною мечом правды и справедливости, вела людей во имя Его благим путем»⁴⁴⁹.

Первоначальной ячейкой человеческого общества является семья; в результате сложного исторического развития, которым руководит Промысл Божий, усложнение общественных связей привело к образованию государств. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится следующее положение: «Государство, как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где личность и общество нуждаются в ограждении от опасных проявлений греха, благословляется Богом. В то же время необходимость государства

вытекает не непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и из согласия действий по ограничению господства греха в мире с его волей. Священное Писание призывает власть имущих использовать силу государства для ограничения зла и поддержки добра, в чем и видится нравственный смысл существования государства (см.: Рим. 13:3–4). Исходя из вышесказанного, анархия – отсутствие надлежащего устройства государства и общества, – а равно призывы к ней и попытка ее установления противоречат христианскому миропониманию (см.: Рим. 13:2)» (Социальная концепция. 3, 2).

Священное Писание проливает свет на природу государства: в эпоху от исхода из Египта до воцарения Саула Израиль знал единственную в истории человечества подлинную теократию, богоправление, но вследствие умножения грехов и беззакония, вследствие удаления от послушания Богу как своему единственному Царю, израильтяне захотели иметь, подобно иным народам, земного повелителя. Господь принял этот выбор и в то же время устами пророка Самуила выразил сожаление о нем: *И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе, ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Яне царствовал над ними... Итак, послушай голоса их, только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними (1Цар. 8:7,9)*. Саул получил через пророка Самуила Божие благословение на царство, но это благословение дано было под условием исполнения воли Божией. Когда же Саул преступил заповеди Господни, Бог отверг его, велел Самуилу помазать на царство другого избранника – Давида, сына простолюдина Иессея (см.: 16:1); от царя Давида по плоти произошел Спаситель.

Антропологическая причина двойственности такого феномена в том, что государство коренится в падшести человека. Государство благословляется Богом потому, что в испорченном грехом мире человек нуждается в ограждении от разрушительных проявлений греховности и своей собственной, и своих ближних, угрожающих самым основам его существования, властной и принуждающей силой государства, в то же время необходимость существования государства не вытекает непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и господства греха в мире.

Господь Иисус Христос, Царь царствующих и Господь господствующих, в Своей земной жизни подчинил Себя земному порядку вещей и повиновался носителям государственной власти. В ответ на искусительный вопрос фарисея о позволительности давать подать кесарю

Спаситель сказал: *отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу (Мф. 22:21).*

Развивая учение Христа о правильном отношении к государственной власти, апостол Павел писал: *Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее; ибо [начальник] есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из [страха] наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии слугители, сим самым постоянно заняты. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь (Рим. 13:1–7).*

Ту же мысль выразил и апостол Петр: *Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, – ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, – как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии (1Пет. 2:13–16).* Апостолы учили христиан повиноваться властям независимо от их отношения к Церкви. В апостольский век Церковь Христова была гонима и местной иудейской властью, и государственной римской. Это не мешало мученикам и другим христианам тех времен молиться за гонителей и признавать их власть. Церковь поэтому не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее, дабы *проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте (1Тим. 2:2).*

Однако Господь поставил и предел повиновению государственной власти. Когда иудейский Синедрион хотел воспретить апостолам проповедь учения Христа Спасителя, святые Петр и Иоанн сказали: *Судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога (Деян. 4:19)?*

59.2. Формы государственного правления с христианской точки зрения

Типология форм государственного правления восходит к классической классификации Аристотеля. Этой типологии форм государственного устройства, аналитически разработав и усложнив ее, Аристотель придал качества научной систематики. Поэтому даже современные теории государственного права опираются на классическую классификацию Аристотеля, всего лишь модифицируя ее. В «Политике» Аристотель различал монархию, когда государственная воля и власть принадлежат одному лицу, аристократию, когда власть принадлежит нескольким лицам, и политию, когда власть принадлежит всем свободным и полноправным гражданам. От этих правильных форм правления, при которых власть служит общему благу, он отличал неправильные, когда каждый из сформулированных им принципов правления действует в извращенном виде, а носители власти преследуют личные цели. Таковыми он считал тиранию, олигархию и демократию. В истории Аристотель наблюдает смену одних форм государственного строя другими, при этом он устанавливает и наиболее типичную последовательность такой эволюции: из монархии вырастает аристократия, та в свою очередь сменяется политией, а затем наступает черед неправильных форм – сначала олигархии, которая сменяется тиранией, когда же свергают тирана, то устанавливается демократическое правление. Характеризуя действительно существовавшие формы государственного устройства в современных ему полисах, а также известные ему из истории, он практически во всех случаях находит сочетание нескольких форм, хотя и при доминировании одной из них.

Современные теоретические построения носят более дифференцированный характер, учитывают большее число факторов, определяющих тип государственного устройства, и они, разумеется, предлагают разные классификации государств в зависимости от разных мировоззренческих и методологических предпосылок той или иной теории. Более или менее общепотребительно деление государств по формам национального или территориального устройства на унитарные, федеративные и конфедеративные, по полноте суверенитета – на суверенные и с ограниченным суверенитетом – составные части конфедераций и федераций, вассальные государства, протектораты, доминионы, колонии, автономии; по формам правления – на монархии и

республики. Монархии могут быть как абсолютными, так и ограниченными, которые обыкновенно называют конституционными, хотя классическое государство этого типа – Соединенное королевство Великобритании и Северной Ирландии – как раз конституции и не имеет. Ограниченные монархии в свою очередь могут быть представительными, какими были Германская и Австро-Венгерская империи, а также, с известными оговорками, Россия в эпоху между 1905 и 1917 гг., и парламентскими. В представительных монархиях парламент обладает лишь законодательной властью, а исполнительная власть принадлежит монарху и осуществляется правительством, им назначаемым и ответственным только перед ним; в парламентских монархиях правительство формируется парламентским большинством, что мы наблюдаем в таких современных монархических государствах, как Япония, Великобритания, Испания. В свою очередь и республики могут быть президентскими (например, США), в которых исполнительная власть принадлежит президенту; парламентскими (в частности, современные Италия, Германия, Индия, Израиль), когда правительство формируется парламентом и опирается на парламентское большинство; или смешанными, когда в формировании правительства участвуют и президент, и парламент (Россия, Франция).

Государства различают также по политическому режиму на демократические, авторитарные (абсолютная монархия, военная или полицейская диктатура) и тоталитарные, для которых характерна монополия не только на власть, но и контроль за всеми сторонами общественной и экономической жизни со стороны правящей партии, обычно единственной легальной, построенной на идеократическом и часто вождистском принципе (фашистская Италия, нацистская Германия, коммунистические государства, в том числе в прошлом Советский Союз, ныне Северная Корея). Тоталитарные государства могут рассматриваться как своего рода квазигосударства, поскольку в них обычно не соблюдается принцип верховного суверенитета государства, которое ставится в подчиненное положение по отношению к правящей партии, власть которой осуществляется помимо юридических форм. Существуют и переходные формы политических режимов, например, так называемые управляемые демократии, которые могут считаться переходными от авторитаризма к демократии (Южная Корея до конца 1980-х годов).

Совершенно особым типом политического устройства является теократия, хотя единственной истинной теократией было ветхозаветное судейство, но теократическими принято также называть и такие

политические режимы, при которых верховная власть принадлежит духовным лицам (церковные государства средневековой Европы, современный Ватикан и, с известными ограничениями, современный Иран).

Русская Церковь выразила свою оценку разных форм государственного устройства в «Основах социальной концепции»: «Формы и методы правления во многом обуславливаются духовным и нравственным состоянием общества. Зная это, Церковь принимает соответствующий выбор людей или, по крайней мере, не противится ему. При судействе – общественном строе, описанном в книге Судей, власть действовала не через принуждение, а силой авторитета, причем авторитет этот сообщался Божественной санкцией. Чтобы такая власть действительно осуществлялась, вера в обществе должна быть весьма сильной. При монархии власть остается богоданной, но для своей реализации использует уже не столько духовный авторитет, сколько принуждение. Переход от судейства к монархии свидетельствовал об ослаблении веры, отчего и возникла потребность заменить Царя Незримого царем видимым. Современные демократии, в том числе монархические по форме, не ищут Божественной санкции власти. Они представляют из себя форму власти в секулярном обществе, предполагающую право каждого дееспособного гражданина на волеизъявление посредством выборов» (3, 7).

Относительно перспектив перемены форм правления Архиерейский Собор 2000 г. сформулировал в «Основах социальной концепции» следующий принципиальный подход: «Изменение властной формы на более религиозно укорененную без одухотворения самого общества неизбежно вырождается в ложь и лицемерие, обессилит эту форму и обесценит ее в глазах людей. Однако нельзя вовсе исключать возможность такого духовного возрождения, когда религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной» (3, 7).

Вместе с тем в «Основах социальной концепции» говорится о том, что «Церковь должна уделять главное внимание не системе внешней организации государства, а состоянию сердец своих членов. Посему Церковь не считает для себя возможным становиться инициатором изменения формы правления, а Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1994 г. подчеркнул правильность позиции о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин»» (3, 7).

60. Модели взаимоотношений церкви и государства

60.1. Церковь вне закона

Христианская Церковь в разные эпохи бывала в нелегальном положении. Даже в 20 в. она подверглась запрещению, а христиане кровавым преследованиям в коммунистической Албании, где карались любые проявления религиозности.

Церковь Христова испытала гонения и на заре своего существования, когда ее преследовала как иудейская община в Палестине, так и Римская империя. Церковь в империи была вне закона, недозволенной коллегией (*collegium illicitum*). Преследования христиан осуществлялись как на основании общих законов империи, так и особых распоряжений, которые издавались применительно к христианам.

Одним из юридических принципов Рима, которые ставили христианскую Церковь в нелегальное положение, было то обстоятельство, что, как пишет церковный историк В. В. Болотов, «Рим был вообще против коллегиальности. В сущности, он признавал только открытые коллегии, где присутствовал бы представитель римской власти, чего христианская Церковь не могла позволить»⁴⁵⁰. Империя преследовала христиан за участие в тайных собраниях – гетериях. Церковные общины могли, правда, существовать легально под прикрытием погребальных коллегий (*collegium funeraticium*), в которые дозволялось принимать даже рабов и куда при этом не назначался официальный представитель власти. Поэтому катакомбы, места погребений, стали прибежищем для древних христиан.

Но самое грозное обвинение против христиан со стороны Римской империи было преступление против религии – *sacrilegium*. Это преступление состояло не в отсутствии религиозных убеждений, предписываемых законом, – с точки зрения римского права личные убеждения не являются юридическим фактом, который может быть законно установлен, а в отказе совершать обряд богочитания, например, воскурение фимиама перед статуей бога. А поскольку в Римской империи в сонм богов стали включать и императоров, то обвинение в преступлении против религии легко перерастало в обвинение в оскорблении величества, которое заключалось в отказе христианина воскурить фимиам перед статуей императора. «В факте отказа со стороны христиан приносить жертвы богам и клясться именем кесаря римлянин видел, таким образом, бесспорное основание для обвинения христиан в политическом преступлении. И чем могли защититься христиане от такого обвинения? Тем, что они никогда не участвовали ни в каком мятеже и заговоре, что

они не раз заявляли себя как самые верные подданные, что они непрестанно молятся за кесаря, что в высокотожественные дни дома христиан украшены венками более, чем дома язычников? Все это на римский взгляд не было достаточным доказательством невинности христиан. Римское право требовало, чтобы христиане молились не за императора, а самому императору, чтобы не испрашивали у Бога счастья ему, а, чтобы признавали «кесарево счастье» за совершившийся факт»⁴⁵¹.

В языческом культе, и в частности культе императоров, не принимали участия и иудеи, но Рим, имея уважение к древним установлениям покоренных народов, извинял им этот отказ древностью их религии, что не могли привести в свое оправдание христиане, с тех пор как в них перестали видеть своеобразную иудейскую секту.

Правовой статус христиан в империи, или лучше сказать, отсутствие такового замечательно характеризует знаменитая переписка на эту тему между императорским легатом в Вифинии Плинием Секундом Младшим и императором Траяном. Плиний пишет императору: «Я никогда не присутствовал на следствиях о христианах: поэтому я не знаю, о чем принято допрашивать и в какой мере наказывать», – и в связи с этим он задает ряд вопросов о том, как ему надлежит поступать с христианами, одновременно докладывая, как он действовал в подобных случаях ранее: «С теми, на кого донесли как на христиан, я действовал так. Я спрашивал их самих, христиане ли они, сознавшихся спрашивал во второй и третий раз, угрожая наказанием, упорствующих отправлял на казнь... Тех, кто отрицал, что они христиане или были ими, я решил отпустить, когда они вслед за мной призвали богов, совершили перед изображением твоим... жертву ладаном и вином, а кроме того, похулили Христа: настоящих христиан, говорят, нельзя принудить ни к одному из этих поступков»⁴⁵². Император Траян в ответ писал: «Ты поступил вполне правильно, мой Секунд, производя следствие о тех, на кого тебе донесли как на христиан. Установить здесь какое-нибудь общее определенное правило невозможно. Выискивать их незачем: если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказывать, но тех, кто отречется, что они христиане, и докажет это на деле, то есть помолится нашим богам, следует за раскаяние помиловать, хотя бы в прошлом они и были под подозрением. Безымянный донос о любом преступлении не должно принимать во внимание. Это было бы дурным примером и не соответствует духу нашего времени»⁴⁵³.

В течение еще более двух столетий положение христиан оставалось таким, каким оно обозначено в письме Траяна Плинию Младшему:

христиан не искали, но подвергшиеся обвинению в христианстве подлежали смертной казни, если не отрекались от Христа. Однако этот рескрипт действовал только в относительно спокойные для христиан времена. При некоторых императорах: Декие, Диоклетиане, – христиан, вопреки рескрипту Траяна, искали, и тогда кровь мучеников лилась особенно обильно.

60.2. Симфония Церкви и государства

Взаимоотношения Церкви и Римской империи радикально изменились после издания в 313 г. эдикта святого императора Константина, даровавшего христианам свободу. В течение одного столетия в империи сложилась своеобразная система церковногосударственных отношений, которая получила наименование симфонии. Суть симфонии составляет обоюдное сотрудничество, взаимная поддержка и взаимная ответственность, без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой.

Именно с симфонией связано укорененное в православной традиции представление об идеальной форме взаимоотношений между Церковью и государством, которая, конечно, как это свойственно всякому идеалу, в земной реальности, в истории, осуществилась лишь отчасти, не в полную меру.

Поскольку церковно-государственные взаимоотношения – явление двустороннее, симфония могла возникнуть лишь в государстве, признающем Православную Церковь, которая одна обладает полнотой истинного ведения, величайшей народной святыней, – иными словами, в государстве православном. Причем, если в государстве, где Православная Церковь имеет официальный статус, связанный с особыми привилегиями, существуют такие религиозные меньшинства, права которых вследствие этой привилегии ущемлены, то трудно говорить о том, что церковно-государственные отношения урегулированы идеальным образом. Поэтому, очевидно, лишь монорелигиозное, моноконфессиональное православное государство может без ущерба для справедливости и общего блага своих граждан строить отношения с Церковью на основании симфонии.

Названным здесь условиям, конечно далеко не полностью (ибо на земле абсолютное совершенство невозможно), соответствовала Ромейская империя – Византия. В Византии были выработаны основные принципы симфонических отношений Церкви и государства, зафиксированные в канонах и государственных законах империи, отраженные в святоотеческих писаниях. Суть симфонии составляет обоюдное сотрудничество, взаимная поддержка и взаимная ответственность без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой. «Епископ подчиняется государственной власти как подданный государству, а не потому, что епископская власть его исходила от представителя государственной власти; точно так же и представитель

государственной власти повинуется епископу как член Церкви, как грешный человек, ищущий спасения от Церкви, а не потому, что власть его происходила от власти епископа»⁴⁵⁴.

Государство при симфонических отношениях с Церковью ищет у нее моральной, духовной поддержки, ищет молитвы за себя и благословения на деятельность, направленную на достижение целей, служащих благополучию граждан, а Церковь получает от государства помощь в создании условий, благоприятных для благовествования и для духовного окормления своих чад, являющихся одновременно гражданами государства.

Отцы Карфагенского Собора в 104-м (93-м) каноне выразили мысль о том, что благочестивые носители государственной власти призваны быть защитниками Кафолической Церкви: «Царскому человеколюбию предлежит попещися, чтобы Кафолическая Церковь, благочестною утробой Христу их родившая и крепостию веры воспитавшая, была ограждена их Промышлением, дабы в благочестивыя их времена дерзновенные человеки не возгосподствовали над бессильным народом посредством некоего страха, когда не могут совратити оный посредством убеждения».

Церкви не возбраняется обращаться с просьбой о защите от чинящих беззаконие и поругание ее членам и ее храмам ко всякой государственной власти, независимо от ее отношения к Церкви, тем более к власти, которая состоит в симфонических отношениях с Церковью. В критические моменты православные византийские императоры неизменно вступались в защиту Церкви. Императоры Феодосий II и Валентиниан III писали епископам Александрийской Церкви, когда те во главе со святым Кириллом боролись за чистоту Православия против несторианской ереси: «Состояние нашего государства зависит от благочестия, так как между ними много общего и родственного. Они поддерживают одно другое и преуспевают одно преуспеянием другого, так что истинная вера светит правдою, а государство процветает, когда соединяет в себе и то и другое. И мы, как государи, поставленные Богом быть защитниками благочестия и счастья наших подданных, всегда стараемся сохранить связь между ними нераздельною, служа Промыслу Божию и людям. Мы служим Промыслу, когда заботимся о преуспеянии государства и, предавшись всецело попечению о подданных, направляем их к благочестивой вере и жизни, достойной верующих, и прилагаем должное старание о том и другом. Ибо невозможно, чтобы тот, кто заботится об одном (государстве), не думал также и о другом (Церкви)»⁴⁵⁵.

В 6-й новелле святого Юстиниана сформулирован принцип, лежащий в основе симфонии Церкви и государства: «Величайшие блага, дарованные людям высшею благодатью Божией, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода. Потому мы прилагаем величайшее старание к охранению истинных догматов Божиих и чести священства, надеясь получить чрез это великие блага от Бога и крепко держать те, которые имеем»⁴⁵⁶. Руководствуясь этой нормой, император Юстиниан в своих новеллах признавал за канонами силу государственных законов.

Классическая византийская формула взаимоотношений между государственной и церковной властью заключена в Эпанагоге (вторая половина 9 в.): «Мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа; необходимы для государственного устройства точно так же, как тело и душа в живом человеке. В связи и согласии их состоит благоденствие государства»⁴⁵⁷. Ту же мысль находим и в актах 7 Вселенского Собора: «Священник есть освящение и укрепление императорской власти, а императорская власть посредством справедливых законов управляет земным»⁴⁵⁸.

При симфонических отношениях между Церковью и государством высшие представители государственной и церковной власти получают двойную санкцию – и от Церкви, и от государства. Отсюда миропомазание византийских императоров и российских царей; отсюда и участие государей в поставлении патриархов.

Церковь, находящаяся в симфонических отношениях с государством, допускала достаточно серьезное влияние православной государственной власти на церковные дела без ущерба для себя. Правило 38-е Трулльского Собора, повторяя заключительное определение 17-го правила Халкидонского Собора, гласит: «Отцами нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящее тако: аще царскою властью вновь устроен или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел». И ныне Церковь

руководствуется этим канонем, когда устанавливает границы епархий в соответствии с административным делением государств.

Классическая византийская симфония в Византии не существовала в абсолютно чистой форме. На практике она подвергалась нарушениям и искажениям. Со стороны государственной власти не один раз Церковь оказывалась объектом цезарепапистских притязаний. Суть их заключалась в том, что глава государства, царь, претендовал на решающее слово в устройении церковных дел. Помимо греховного человеческого властолюбия, у таких посягательств, всегда воспринимавшихся Церковью как незаконная узурпация, была еще и историческая причина. Христианские императоры Византии были прямыми преемниками языческих римских принцепсов, которые среди многих своих титулов имели и такой: «Pontifex maximus» – верховный первосвященник. Эта традиция, в ослабленной форме, время от времени проявлялась и в действиях некоторых христианских императоров. Всего откровенней и опасней для Церкви цезарепапистская тенденция обнаруживалась в политике императоров-еретиков, в особенности в иконоборческую эпоху.

Симфонические отношения между Церковью и государством существовали и в России. Причем, поскольку у русских государей, в отличие от византийских василевсов, не было наследия языческого Рима, симфония церковной и государственной власти у нас в древности осуществлялась в формах, более правильных и церковных. Несколько попыток Московских государей узурпировать власть над Церковью явились лишь посягательством на норму, на право, а нормой оставалась традиционная византийская симфония.

Что же касается синодальной эпохи, то несомненное искажение симфонической нормы в два синодальных столетия церковной истории связано не с пережитками византизма, а с исторически очень ясно прослеживаемым влиянием протестантской доктрины территориализма и государственной церковности на российское правосознание и политическую жизнь.

60.3.Средневековая западноевропейская «теократия»

Между тем на европейском Западе, в лоне Католической церкви, в средневековье не без влияния творения блаженного Августина «О Граде Божием» сложилась доктрина «двух мечей», согласно которой обе власти, церковная и государственная, одна – непосредственно, а другая – опосредованно, восходят к Римскому епископу. Светские государи в средневековом Риме считались вассалами папы; папы усваивали себе тогда право не только короновать императоров и королей, но и лишать их престолов. Развитию католической доктрины о светском принципате пап, об их абсолютной церковной и светской власти способствовало то обстоятельство, что первый средневековый император Запада Карл Великий, в отличие от византийских василевсов, не был прямым преемником римских императоров и императорскую корону получил от папы, который в его лице одному из многих «варварских» королей даровал титул императора Рима.

Притязания пап натолкнулись, естественно, на сопротивление светских государей – императоров, особенно упорное со стороны Генриха IV, вступившего в противоборство с папой Григорием VII, окончившееся поражением, а также королей, мелких феодальных князей, вольных городов. Могучим средством пап в борьбе со светскими государями был интердикт, запрет совершать богослужения в той или иной стране до тех пор, пока подданные не свергнут своего отлученного папой монарха. Но в отстаивании своего приоритета папы и католические епископы прибегали и прямо к материальным средствам, к применению вооруженной силы.

В результате Католическая церковь этатизировалась. Папы стали полновластными монархами значительной части Италии – Папской области, остатком которой является современный Ватикан; многие епископы, в особенности в феодально раздробленной Германии, были также князьями, имевшими государственную юрисдикцию на своей территории, свои правительства, свои войска, которыми они предводительствовали в многочисленных войнах с другими епископами, с герцогами и маркграфами, с вольными городами и королями, с самими императорами. Государственный суверенитет и территориальную юрисдикцию на Западе, в особенности в Германии, имели и некоторые монастыри в лице своих аббатов, например, монастырь в Фульде. И такое положение вещей продолжалось вплоть до эпохи Наполеона, реформы которого разрушили церковные государства Западной Европы, кроме

Папской области, и после падения Наполеона они уже не были восстановлены, поскольку в этом не были заинтересованы победители, европейские монархи, которые решали на Венском конгрессе судьбу послевоенной Европы.

Реформация не оставила почвы для сохранения государственной власти папы и католических епископов на территории реформированных стран. В 17–19 вв. и в католических странах правовые условия изменились настолько, что на практике Католическая церковь была устранена от бремени государственной власти.

Однако, помимо государства Ватикан, остатком средневековой доктрины «двух мечей» остается практика заключения Римской курией договоров в форме конкордатов с государствами, на территории которых находятся католические общины. Вследствие этого правовой статус католических общин регулируется в данных странах уже не одними внутренними законами государства, но и международным правом, к области которого относятся конкордаты.

60.4. Государственная церковность

Возникновение этой модели связано с церковной Реформацией Лютера. Выступив с обличениями папского престола, Лютер и увлеченные его учением протестанты нуждались в защите, и они обрели ее в лице тех немецких князей, которые приняли Реформацию, прежде всего со стороны курфюрста Саксонского Фридриха Мудрого. Лютер сам называл таких государей епископами, и они приняли на себя властные полномочия по отношению к религиозным общинам, которые в Католической церкви принадлежали епископам. В 1526 г., когда нарастала напряженность в отношениях между папой Климентом VII и императором Карлом V, в Шпейере был созван рейхстаг – имперский сейм, в котором участвовали как католики, так и протестанты, и этот рейхстаг постановил временно, до созыва Вселенского Собора, предоставить имперским князьям самим регулировать религиозную жизнь в своих государствах. Воспользовавшись этим решением, протестантские князья и вольные города, в которых возобладали сторонники Реформации, провели последовательное отделение христианских общин от Рима, а реформированные общины поставлены были под контроль покровительствовавшим им князьям.

В 1529 г. император Карл V, который, несмотря на сложные отношения с папским престолом, оставался католиком и опирался на поддержку католических князей Германии, отверг решения имперского сейма в Шпейере, стремясь к восстановлению религиозного единства своей империи. В то же время в самих протестантских общинах стали с некоторым опасением относиться к идее вручения полноты власти над местными церквями князьям. Меланхтон стоял за сохранение епископской власти в реформированной Церкви. Сам Лютер вынужден был скорректировать свою позицию по вопросу о церковном управлении. Он стал подчеркивать, что государь должен нести попечение о внешнем благополучии христианских общин, не вмешиваясь в их внутреннюю жизнь.

В ходе Реформации и контрреформации Германия пережила в 16 столетии бурные потрясения, в конце концов она оказалась конфессионально разделенной на две части – католическую и протестантскую, в которой значительно преобладало лютеранство, но присутствовал также кальвинизм, приверженцами которого были князья одного из самых сильных протестантских государств – Бранденбургские курфюрсты из династии Гогенцоллернов, несмотря на значительное

преобладание в Бранденбурге лютеранского населения. Там, где правили князья, принявшие Реформацию, протестантские общины существовали в виде государственных церквей (Landeskirchen), признавая верховную власть за государями, которым были подчинены коллегиальные органы управления общинами – консистории. Теоретическим обоснованием такой системы управления была идея о закономерном перенесении власти католических епископов, которая, в соответствии с протестантской экклезиологией, считалась не имевшей догматического основания, а сложившейся исторически, на князей.

В Англии Реформацию начал король Георг VIII, по указанию которого в 1533 г. парламент издал закон о независимости Англии от папы в церковных делах. Папские полномочия по отношению к Церкви Англии взял на себя король. Так возникла Англиканская Церковь во главе с королем.

В параллель с идеей перехода к князьям прав епископов в рамках теории государственного права развивалась концепция абсолютных прав монарха, которые распространяются на все сферы жизни подданных, в том числе и на их религиозную жизнь. С особой основательностью она была разработана голландским теоретиком права 17 в. Гуго Гроцием, который выводил идею верховенства государя в Церкви из неограниченности его верховной власти. Его современник английский философ и юрист Томас Гоббс теоретически развивал теорию территориализма, суть которого заключается в полном суверенитете государя на подвластной ему государственной территории, в том числе и по отношению к находящимся на ней религиозным общинам. Гоббс считал, что всевластие монарха ограничивается лишь его благоразумием. Реальное развитие церковно-государственных отношений в эпоху Реформации и последовавшее за нею 17 столетие соответствовали этой теории. В Германии аналогичные идеи развивал теоретик права Томмазий, который, однако, одновременно с апологией прав монарха на произвольное устройство внешней организации церковной жизни, его монополии на власть в Церкви, настаивал на свободе совести. Объяснением такого, казалось бы, парадоксального подхода было то обстоятельство, что лютеранская сотериология не придает значения в деле спасения внешнему устройству христианской общины – необходимо только, чтобы в общине правильно проповедовалось Евангелие, а затем все решает личная вера христианина.

Девизом сложившейся системы церковно-государственных взаимоотношений стали слова «*cujus est regio, illius est religio*» («чья власть, того и религия»). При последовательном своем осуществлении эта

система подразумевает удаление, изгнание из государства приверженцев иного вероисповедания, чем носитель высшей государственной власти (в ходе Реформации и контрреформации изгнания и даже избиения иноверцев предпринимались не раз); но все же прочно утвердилась иная, смягченная форма осуществления этого принципа – так называемая государственная церковность, когда религиозная община, к которой принадлежит государь, официально именуемый главой Церкви, обыкновенно, но не всегда составлявшая большинство населения, пользуется преимуществом государственной, или официальной, Церкви, а права иных религиозных общин оказываются ограниченными, урезанными.

Сложившаяся на изложенных выше принципах система государственной церковности уже в 17 в. стала распространяться и в католических странах, там, где Реформации вовсе не было, например, в Испании, либо где она потерпела поражение – во Франции, Польше, в большинстве германских государств, расположенных к югу от Дуная и к западу от Рейна – в границах древней Римской империи.

Важным рубежом в развитии этого процесса стало заключение Вестфальского мира в 1648 г., положившего конец кровопролитной Тридцатилетней войне, опустошительной для Европы. Вестфальским миром, обеспечившим длительный мир Западной Европе, признавалось в границах конфессионально единой ранее, до Реформации, Западной Европы равноправие трех Церквей – Католической, Лютеранской и Реформатской (Кальвинистской). За европейскими монархами признавалась верховная власть по отношению ко всем исповеданиям, находившимся на их территориях, как к тем к которым принадлежали сами эти монархи, так и к иным, которые обыкновенно составляли на этих территориях меньшинство, а это значит, что вестфальская система предоставила католическим государям верховную власть по отношению к Католической церкви на их территориях, которой они располагали также и по отношению к протестантским общинам и которая ставила их, по существу дела, в положение, одинаковое с юридическим отношением протестантских государей к конфессиям в подвластных им странах, что противоречило ряду норм католического канонического права, по крайней мере как они формулировались и интерпретировались в средние века, в «Лже-Исидоровых декретах», в Декрете Грациана, в *Corpus juris canonici* с их теократической тенденцией. И католические монархи усваивали себе, в иных случаях преодолевая противодействие со стороны Ватикана, в своих государствах права, аналогичные тем, которые приобретены были

протестантскими князьями в государствах, где победила Реформация. Папский престол вынужден был принимать слагавшийся порядок церковно-государственных отношений, рискуя в противном случае подтолкнуть католических государей к проведению Реформации в подвластных им странах.

Религиозные статьи Вестфальского мира выражали тенденцию к признанию религиозного равноправия конфессий. В то же время усвоение монарху верховной власти по отношению к религиозным общинам привело к тому, что фактически полноту прав и привилегий приобретало вероисповедание монарха, а по отношению к конфессии религиозного меньшинства действовал всего лишь принцип веротерпимости.

Действие Вестфальского договора распространялось не на все западноевропейские страны, например, в Испании вплоть до наполеоновской эпохи протестантские общины не могли существовать легально. Конфессиональная ситуация в Англии складывалась тогда в ходе революции, которая носила характер религиозной войны. В Англии, где господствующий статус государственной религии выражен уже в самом ее названии – Англиканская Церковь, система церковно-государственных отношений, сложившаяся постепенно и поэтапно, со времен Георга VIII и до «славной революции», оказалась особенно устойчивой и просуществовала до наших дней. Произшедшие с тех пор изменения коснулись главным образом лишь статуса религиозных меньшинств – дискриминируемые диссидентские сектантские общины, а также Католическая Церковь стали со временем пользоваться более широкой веротерпимостью со стороны государственной власти, а в 20 в. получили полную религиозную свободу, не затронувшую, однако, привилегий государственной Англиканской Церкви. Своеобразие церковно-государственных отношений в Великобритании проявляется в том, что в Шотландии, в отличие от Англии, государственный статус принадлежит Пресвитерианской Церкви, но при этом ее главой является также британский монарх, по вероисповеданию своему принадлежащий Англиканской Церкви.

Суть системы государственной церковности заключается в несимметричной взаимозависимости Церкви и государства: государственная Церковь, с одной стороны, пользуется привилегиями, которые заключаются обычно в обязанности исповедания государственной религии главой государства, в особенности если это монарх, в использовании церковной символики в государственных актах, церемониях, в государственных учреждениях, в преподавании вероучения

государственной Церкви в государственных учебных заведениях, обязательного для детей, принадлежащих к этой Церкви, в частичном финансировании церковных расходов из государственной казны, в признании юридической действительности браков, заключаемых в Церкви, а с другой стороны, обратной стороной этих привилегий является участие государственных инстанций в делах внутрицерковного управления, вплоть до возможного усвоения главе государства с монархическим титулом статуса главы Церкви. Но система государственной церковности не предусматривает, в отличие от симфонической модели церковно-государственных отношений, широкого участия церковной иерархии в делах государственного управления. Это значит, что юридически регламентированное влияние главы государства на церковную жизнь оказывается значительно более широким, чем легальное влияние первого епископа, а также коллегиальных органов церковной власти на государственное законодательство и управление. Такая ситуация создает проблемы канонического характера.

Принципиальное значение в этой связи имеет вопрос о правомерности участия государства в церковном законодательстве. В области внешнего права Церкви, то есть ее правового положения в государстве и гражданском обществе, воля государственной власти является суверенным и единственным законодательным источником при любой системе церковно-государственных отношений. Иначе обстоит дело с правом внутрицерковным. Канонисты и правоведы разных конфессий придерживаются разных воззрений по вопросу о праве государственной власти законодательствовать в области внутрицерковного устройства. Католическая Церковь в принципе отвергает правомерность участия государства в регулировании внутрицерковных отношений и дел, характеризуя подобные акции как попрание религиозной свободы. А с точки зрения протестантских юристов эпохи Реформации и абсолютизма, государственная власть является полномочным органом внутрицерковного законодательства. Для этого нет даже необходимости ее носителям принадлежать к той Церкви, в которой они законодательствуют. Издание регламентирующих актов по делам внутреннего управления в местных лютеранских общинах властью православного российского императора или католического императора Священной Римской империи германской нации (позже Австрийского и затем Австро-Венгерского) не вызывали принципиальных возражений со стороны этих общин не по причине оппортунизма, а в полном соответствии с лютеранским вероучением. Объясняется такая на первый взгляд абсурдная позиция тем, что

протестантское богословие невидимую «церковь святых» решительно отделяет от ее видимой, земной оболочки, устройству которой не придается важного значения в деле спасения верных.

Что касается православного правосознания, то, во-первых, признание за государством права издавать законы по внутрицерковным делам обусловлено православием носителя такой власти; во-вторых, это признание ограничено в том отношении, что, несмотря на громкие фигуральные определения церковного статуса императора, употреблявшиеся в Византии, вроде «внешнего епископа Церкви», глава государства в принципе никогда не признавался более чем мирянином. Самое большее, ему принадлежало право представлять совокупный голос всех мирян. Византийские церковно-законодательные акты, подписанные иерархами и императорами или их представителями, имеют церковный авторитет в силу подписей епископов; государственная же власть, скрепляя подписью эти акты, придавала им статус гражданских законов, обязательных для подданных. Что же касается церковно-законодательных актов, изданных государственной властью самостоятельно, то внутрицерковная правомочность этих актов обусловлена признанием их законности со стороны иерархии и православного народа. При этом всегда предполагалось, что законодатель сам православный и, издавая тот или иной акт, действовал в строгом согласии с основными и неизменными началами собственно церковного права. Пробным камнем соответствия императорского закона церковной пользе служило признание его правомерности со стороны епископата во главе с Первосвященителем. Такой принцип лежал в основании византийской симфонии церковной и светской власти. Это не значит, конечно, что симфония никогда не нарушалась. Разумеется, нарушалась. Императоры издавали и такие законы, которые противоречили основам церковного строя; но подобные законы могли действовать лишь до тех пор, пока общецерковным разумом в лице епископата не осознавалось их несоответствие канонам. В возникавших в связи с изданием таких актов конфликтах Церковь в конце концов всегда одерживала победу.

Этот принцип действовал и в России в эпоху до Петра I в условиях симфонии. Но право издавать законы по внутрицерковным делам сохранили за собой российские монархи и при трансформации симфонии в систему государственной церковности. Аналогичная ситуация имела место и в православных монархических государствах Балкан 19 – первой половины 20 в., пока там сохранялась заимствованная ближайшим образом из России, но сложившаяся первоначально в протестантских странах

Западной Европы система государственной церковности.

В начале 21 в. в большинстве стран церкви и другие религиозные общины от государства отделены, но и ныне сохранилось еще немало государств, где на конституциональной основе существует государственная религия, в частности в христианских странах – государственная Церковь. Это особенно характерно для государств с монархической формой правления, но подобная система церковно-государственных отношений сохранилась и в некоторых республиках. При этом в законодательстве отдельных государств государственная Церковь именуется господствующей, или официальной.

Система государственной церковности существует в настоящее время в таких странах, как Греция, Великобритания, Дания, Ирландия, Норвегия и ряде других. Так, в 3-й статье Конституции Греческой Республики провозглашено: «Господствующей в Греции религией является религия Восточно-Православной Церкви Христовой»⁴⁵⁹. В Конституции Дании также закреплен государственный статус Церкви – «Евангелическая Лютеранская Церковь является официальной Церковью Дании... Король должен быть членом Евангелической Лютеранской Церкви»⁴⁶⁰. Лютеранская Церковь является официальной религией и в Норвегии, в соответствии с ее конституцией.

До недавних пор Лютеранская Церковь имела государственный статус в Шведском королевстве и в Исландской республике. До 1995 г. в Конституции Исландии содержалось следующее положение: «Евангелическо-Лютеранская Церковь является государственной Церковью и как таковая пользуется поддержкой и покровительством государства»⁴⁶¹. В недавнем прошлом государственный статус в Финляндии имела не только Лютеранская, но и Православная Церковь, хотя она является там вероисповеданием незначительного меньшинства.

Конституционные формулировки относительно статуса вероисповедания большинства населения в некоторых государствах не содержат прямого указания на его государственный статус, но предусматривают его привилегированное положение, которое может считаться аналогичным статусу государственной Церкви. Так, во 2-й статье Конституции Аргентины содержится положение о том, что Федеральное правительство поддерживает Римско-Католическую Церковь⁴⁶². В Конституции Ирландии провозглашено: «Государство признает особое положение святой Католической Апостольской Римской Церкви как хранительницы религии, исповедуемой значительным большинством его граждан»⁴⁶³. Такое положение Конституции Ирландии

существенно отличается от других лишь в констатации особого исторического значения одной или нескольких религий для страны, не сопровождаемой предоставлением им особого правового статуса, что имеет место в Конституциях или иных законодательных актах некоторых государств, в частности Болгарии (статья 12, часть 3 Конституции Болгарии 1991 г.) или России (преамбула закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сентября 1997 г.). Указание на особое положение Католической церкви в Конституции Ирландии сообщает ей фактически статус, аналогичный со статусом государственной Церкви в тех странах, где это прямо провозглашено Конституцией, но нет оснований говорить о государственном статусе Православной Церкви в современной России или современной Болгарии.

В ряде государств особый статус Католической церкви закреплен их конкордатами с Ватиканом, несмотря на то, что при этом в Конституции может содержаться положение об отсутствии государственной религии. Так, 16 статья Конституции Испании провозглашает: «Никакая религия не может быть государственной. Органы власти принимают во внимание религиозные верования испанского общества и поддерживают соответствующие отношения сотрудничества с Католической церковью и другими конфессиями»⁴⁶⁴. 7-я статья Конституции Италии содержит следующее положение: «Государство и Католическая церковь независимы и суверенны в принадлежащей каждому сфере»⁴⁶⁵.

В 20 в. в правовых христианских странах существование государственной Церкви, как правило, уже не влечет за собой дискриминацию религиозных меньшинств, а с другой стороны, и вмешательство государственной власти во внутренние дела государственной Церкви тоже обычно минимизировано. Тем не менее при сохранении за Церковью государственного статуса государственная власть может участвовать в решении таких дел, как учреждение новых епархий и приходов и установление границ между ними, открытие монастырей, духовных школ, устройство христианских кладбищ, а также в отдельных странах оказывать легальное влияние на замещение епископских и иных церковно-должностных мест, санкционировать поставление первого епископа.

Создателем системы государственной церковности в России, фактически устранившей прежнюю симфонию Церкви и государства, явился Петр I. В 1721 г. по его указанию была осуществлена кардинальная реформа церковного управления, которая одновременно обозначила глубокий переворот в церковно-государственных отношениях, – было

упразднено патриаршество и учрежден Святейший Синод как высший административный и судебный орган Русской Православной Церкви. Святейший Правительствующий Синод действовал от имени государя и имел право ходатайствовать перед высочайшей властью о нуждах Церкви.

В 1722 г. указом императора Петра I была назначена должность синодального обер-прокурора. Инструкция этой должности была списана с Инструкции генерал-прокурора при Правительствующем Сенате. Обер-прокурор, по мысли Петра I, должен быть «из офицеров добрый человек... оком государя и стряпчим по делам государственным».

Так Петр I отошел от византийской симфонии Церкви и государства и обратился к протестантскому образцу государственной церковности немецких княжеств эпохи абсолютизма. Принципиальное отличие устранившейся симфонии от новой системы церковно-государственных отношений заключалось в нарушении былого равновесия Церкви и государства в сторону решительного доминирования государственной власти. Кроме того, до Петра I, в эпоху симфонии, служение Богу и Церкви сознавалось и носителями государственной власти – великими князьями и потом царями и всем русским народом как высший смысл и высшая цель самого существования государства, как конечное основание для всякого государственного деяния. После Петра правительство России ставило перед собой вполне секулярные цели, автономные от религиозной санкции, а привилегированный статус государственной Православной Церкви, ее «господствующее» в сравнении с другими религиозными общинами положение находило себе оправдание уже только в том, что Православие, согласно «Основным законам» Российской империи, являлось вероисповеданием государя и большинства его подданных.

В России система государственной церковности просуществовала без малого два столетия, с 1721 по 1917 г. (формально до издания Декрета об отделении Церкви от государства в январе 1918 г.). При этом однако законодательным термином, обозначающим государственный статус Православной Церкви в России, был не «государственная», но «господствующая» Церковь. В настоящее время этот термин фигурирует в Конституции Греции и в других актах этого государства применительно к Православной Церкви. 3-я статья Конституции Греческой республики гласит: «Господствующей в Греции религией является религия Восточно-Православной Церкви Христовой»⁴⁶⁶.

Типологически система церковно-государственных отношений, в которой за одной из конфессий признается статус господствующей, не имеет принципиальных отличий от системы государственной

церковности, но употребление именно этого юридического термина, вместо «государственная Церковь», имеет свои основания. Прежде всего таким образом подчеркивается то обстоятельство, что речь идет о Церкви значительного большинства населения страны, что имело место в Российской империи, и в еще большей мере это относится к Греции, где количество иноверцев и инославных статистически ничтожно. Кроме того, термин «государственная Церковь» указывает на подчиненное положение Церкви по отношению к государству, что вызывает вопросы канонического характера, вполне основательные, если исходить из реального правового положения Православной Церкви в Российской империи, в то время как обозначение Церкви господствующей никоим образом не указывает на ее зависимое положение и, в отличие от реального положения дел, само по себе не дает повода для критики с канонической точки зрения, хотя, с другой стороны, может быть, более уязвимо, если давать оценку этому термину с позиций идеологии религиозной свободы и равноправия. Во всяком случае, в современном европейском обществе одним из поводов для применения двойных стандартов в характеристике правового статуса вероисповеданий, с одной стороны в Греции, вызывающего острую критику и обвинения в дискриминации религиозных меньшинств, а с другой – в таких европейских государствах, как Великобритания или Дания, где существуют государственные церкви, что, однако, признается вполне нормальным и не вызывает серьезной критики, является то обстоятельство, что в греческой Конституции Православная Церковь названа не государственной, как в законодательных актах некоторых других государств Западной Европы обозначены вероисповедания большинства населения страны, а «господствующей».

Одним из оснований для употребления именно этого термина в законодательных актах Российской империи по отношению к Православной Церкви было то обстоятельство, что и другие российские конфессии, с одной стороны, находились под государственным контролем, который применительно к лютеранским общинам Остзейского края распространялся и на их внутреннюю жизнь, а с другой – пользовались не только защитой со стороны государства, но и рядом привилегий. В свою очередь, как раз Лютеранская Церковь в Российской империи была, после Православной, самой привилегированной, в особенности там, где она являлась вероисповеданием большинства населения, – в Великом княжестве Финляндском, в Эстляндской, Лифляндской и Курляндской губерниях, так что государственными, с известными ограничениями,

могли считаться и другие привилегированные конфессии Российской империи, а господствующей была действительно одна, которая официально именовалась Греко-Российской и Православной и к которой принадлежало более двух третей населения Российской империи и непременно, в силу Основных законов, российский император.

60.5.Отделение Церкви от государства

Очевидно, что в поликонфессиональных государствах система государственной церковности, по крайней мере в ее традиционных формах, не может быть органичной, поскольку она в разной степени предполагает зависимость прав граждан от их вероисповедания. В Соединенных Штатах Америки, которые с самого начала своей истории представляли собой многоконфессиональное государство, утвердился принцип отделения Церкви от государства, который предполагает обоюдное невмешательство в дела друг друга; свободу и независимость религиозных общин; нейтральный по отношению ко всем конфессиям характер государства. Впрочем, абсолютный нейтралитет едва ли вообще достижим. Всякому государству приходится считаться с реальным религиозным составом своего населения. Ни одна христианская деноминация в отдельности не составляет большинства в Соединенных Штатах; но решительное большинство в них составляют все-таки именно христиане. Отсюда и присяга президента на Библии, отсюда и официальный выходной день в воскресенье.

У принципа отделения Церкви от государства есть, однако, и иная генеалогия. На Европейском континенте он явился результатом антиклерикальной, или прямо антицерковной, борьбы, хорошо известной из истории французских революций. Когда Церковь отделяется от государства не ввиду поликонфессиональности населения страны, а потому что государство связывает себя с той либо иной антихристианской, либо прямо антирелигиозной идеологией, то уже нет возможности говорить о нейтралитете такого государства, о его чисто светском характере. Для Церкви это обыкновенно влечет за собой стеснения, ограничения в правах, дискриминацию или прямые гонения. История 20 в. явила в разных странах мира много роковых примеров антицерковной политики правительств, которая в конечном счете самый сильный удар наносила по самому государству, ибо, несмотря на свой материальный, земной характер, государство все-таки значительно более хрупко, чем Церковь, о которой Господь Иисус Христос неложно обетовал, что *врата ада не одолеют ее* (Мф. 16:18).

Во Франции путь к полному отделению Церкви от государства продолжался более столетия и окончательно был осуществлен только в 1905 г. – сохранявшиеся ранее элементы государственной церковности уживались там с притеснением Католической церкви, к которой

принадлежит большинство французов, со стороны республиканских правительств Франции. Впрочем, сочетание некоторых рудиментов государственной церковности с дискриминацией Церкви имело место в 20 в. и в других странах. Так, в коммунистической Чехословакии Церкви не были совершенно отделены от государства – священнослужители Католической, Православной и Протестантских Церквей получали жалование из государственной казны, и в то же время государство в своей религиозной политике руководствовалось атеистическими идеями правящей партии, поддерживало атеистическую пропаганду, а в начале 1950-х годов прибегало к прямо репрессивным мерам по отношению к духовенству разных исповеданий.

60.6. Церковь как корпорация публичного права

Существует также форма церковно-государственных взаимоотношений, которая носит промежуточный характер между радикальным отделением Церкви от государства, когда Церковь имеет статус частной корпорации, и государственной церковностью. Речь идет о статусе Церкви как корпорации публичного права. В этом случае Церковь может иметь ряд привилегий и обязанностей, делегированных ей государством, не являясь государственной Церковью в собственном смысле слова. Так, в Германии Католическая, Евангелическая и некоторые другие Церкви имеют статус корпораций публичного права, в то время как иные религиозные общины от государства полностью отделены и рассматриваются как частные корпорации.

При признании публично-правового статуса Церкви в государственных школах преподается вероучение такой Церкви за счет государственной казны; наряду с регистрацией актов гражданского состояния, производимой государственными административными органами, признается гражданско-правовая действительность записей в метриках, сделанных при крещении новорожденных, или юридическая действительность брака, заключенного через церковное венчание. Налоги на содержание Церкви взимаются с принадлежащих к ней лиц через государственные акцизные учреждения, при этом, однако, отказ в уплате такого налога не имеет, как правило, никаких правовых последствий для заявившего об этом лица. В свою очередь, Церковь, пользующаяся статусом корпорации публичного права, устраивает на совместные с государством средства больницы, дома для престарелых, детские приюты и другие благотворительные учреждения.

60.7.Обзор современной ситуации

Ряд современных государств – Великобритания, Дания, Греция (это лишь отдельные примеры) – сохраняют государственную церковность. Другие государства, и их со временем становится все больше (Россия, Украина, США, Швейцария, Франция, Польша), свои отношения с религиозными общинами строят на принципе отделения.

На практике, однако, реальное положение религиозных общин в большинстве из этих стран немногим различается в зависимости от того, отделены или не отделены они от государства. А во внутрицерковные дела не вмешиваются на легальной основе ныне большинство правительств и в государствах, сохраняющих связь с Церковью. Но с другой стороны, помимо обязательной принадлежности главы государства при монархическом правлении к конфессии, имеющей государственный статус, в наше время и государственная власть в такой стране часто ничем иным не ограничивается со стороны Церкви. В наше время реальное положение Церквей в ряде случаев определяется не столько конституционными положениями, сколько всем объемом законодательства, имеющего отношение к правовому положению Церквей и религиозных общин и политикой правительства по отношению к религии.

**61. Взаимоотношения церкви и государства в России.
Исторический очерк**

61.1. Церковь и государство в допетровскую эпоху

Взаимоотношения между государственной властью и Православной Церковью составляли стержень политической системы Российского государства. Начиная с конца 15 в. для русского правосознания приобрела чрезвычайно весомый характер идея преемства Руси Византии и Ромейскому царству. Эта идея развивалась в контексте учения о Третьем Риме.

Взаимоотношения Церкви с государством у нас сознательно строились по византийской модели. Но при этом у русских государей, в отличие от византийских василевсов, не было наследия языческого Рима. Поэтому симфония церковной и государственной власти у нас в древности осуществлялась в формах более правильных и церковных. Несколько попыток московских государей узурпировать власть над Церковью явились лишь посягательством на норму, на право, а нормой оставалась традиционная византийская симфония.

Синодальная система церковно-государственных отношений. В 1721 г. по Указу императора Петра I была проведена радикальная реформа Русской Церкви. В 1721 г. был учрежден Святейший Синод, который представлял собой высшую административную и судебную инстанцию Российской Православной Церкви. Все действия Святейшего Синода осуществлялись исключительно с согласия высочайшей власти. Государственные законы, регулировавшие церковную жизнь, издавались с тех пор обычно либо в качестве именных указов высочайшей власти, либо как указы Святейшего Правительствующего Синода, который, как и Сенат, действовал от имени государя, получал от него к исполнению высочайшие указы и повеления по всем церковным делам. Все постановления Святейшего Синода выходили со штемпелем «По указу Его Императорского Величества».

В результате петровской реформы от византийской симфонии сделан был шаг в сторону системы государственной церковности протестантских немецких княжеств эпохи абсолютизма.

Одним из самых значительных событий 18 в. явилась секуляризация церковных земель при Екатерине Великой, осуществленная в соответствии с именованным Указом от 26 февраля 1764 г. Этим указом все населенные церковные имения передавались Коллегии экономии, и церковные учреждения совершенно устранялись от управления ими.

5 апреля 1797 г. императором Павлом в день его коронации был

оглашен «Акт о наследовании Всероссийского Императорского Престола» – важнейший закон Российской империи, составленный Павлом Петровичем в бытность его наследником престола в 1788 г. и положенный для хранения в Успенском соборе Московского Кремля. Целью издания этого акта было внесение твердого и однозначно интерпретируемого наследственного порядка в преемство высшей государственной власти, который должен был заменить прежнюю, введенную Петром I систему, основанную на назначении наследника царствующим государем по его усмотрению, чреватую, ввиду неопределенности относительно лица наследника до самой кончины правящего государя, интригами вокруг престолонаследия и прямыми государственными переворотами, которые и имели место в 1741 и 1762 гг.

В акте, в частности, говорится о невозможности восшествия на российский престол лица, не принадлежащего к Православной Церкви. Соответствующее место включает в себя и усвоение российскому государю статуса главы Церкви: «Когда наследство доидет до такого поколения женского, которое царствует уже на другом престоле, тогда предоставлено наследующему лицу избрать веру и престол и отречься вместе с наследником от другой веры и престола, если таковой престол связан с законом (подразумевается вероисповедание, в данном случае не православное. – В. Ц.), оттого что Государи Российские суть Главы Церкви, а если отрицания от веры не будет, то наследовать тому лицу, которое ближе по порядку»⁴⁶⁷.

Это положение, о невозможности занимать российский престол особе, не принадлежащей к Православной Церкви, повторяет соответствующее место из завещания императрицы Екатерины I, составленного в 1727 г.: «Никто никогда российским престолом владеть не может, который не греческого закона»⁴⁶⁸.

Содержание положения Акта относительно вероисповедания государя отразилось в 42-й статье «Основных законов», помещенных в «Свод законов Российской империи», первое издание которого вышло в 1832 г.: «Император яко христианский осударь есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви Святой благочиния» (положение заимствовано из «Духовного регламента»). А в примечании к этой статье сказано: «В сем смысле император в Акте о наследии престола 1797 г. апр. 5 именуется главою Церкви»⁴⁶⁹. Таким образом, вносится известное ограничение в формулу относительно главенства государя в Церкви. Формула императора Павла лишается силы прямого закона, становясь только

толкованием одной из статей «Основных законов».

Для православного канонического правосознания допустима лишь такая интерпретация положения о главенстве императора в Церкви, которая подразумевает возглавление и представление императором сословия мирян, но не епископата. В таком смысле и интерпретировалось соответствующее положение в канонической и юридической литературе 19 в. большинством авторов. Так, А. Д. Градовский в своем толковании 42-й статьи «Основных законов» писал: «Права самодержавной власти касаются предметов церковного управления, а не самого содержания положительного вероисповедания, догматической и обрядовой стороны... Таким образом, компетенция верховной власти ограничивается теми делами, которые вообще могут быть предметом церковной администрации, то есть не предполагают актов, по существу своему принадлежащих органам Вселенской Церкви, Вселенским Соборам»⁴⁷⁰. Некоторые авторы, однако, настаивали на том, что, хотя император и не может издавать законов о вере, устанавливая догматы, ему, однако, принадлежит в Церкви полнота власти, в том числе и законодательной. Так, Н. С. Суворов писал: «Император законодательствует в Церкви, поскольку она есть юридический порядок, основанный на традиционном Православии, не изменяя этого традиционного Православия и не внося в него новых догматов, но регулируя церковную жизнь в духе этого Православия»⁴⁷¹. По интерпретации П. Е. Казанского, «император – не посторонняя Православной Церкви государственная власть, но именно глава Церкви... По наиболее распространенному воззрению, государь император наследует в этом отношении власть византийских императоров»⁴⁷².

Православная вера как вероисповедание императора занимала в Российской империи господствующее положение, по терминологии российских законов. Каким же статусом располагали в Российской империи неправославные христианские церкви и нехристианские религиозные общины? Свободой веры пользовались у нас все подданные, принадлежавшие к национальным вероисповеданиям; но она не распространялась на носителей экзотических, изуверских или незаконно появившихся у нас религий и конфессий; к тому же пределы этой свободы были для разных вероисповеданий разными.

По объему прав и привилегий, с одной стороны, и всякого рода стеснений и ограничений, с другой, – все признанные в Российской империи религии можно выстроить в иерархический ряд. В таком случае вслед за господствующей Православной Церковью следует поставить

Лютеранскую и Реформатскую Церкви, общину гернгутеров, Армяно-Григорианскую, Армяно-Католическую и Католическую Церкви; вслед за этими христианскими конфессиями по объему привилегий стояли общины евреев-караимов, магометан-суннитов и шиитов; менее привилегированной была община евреев-талмудистов; наконец, последней из привилегированных общин была буддистско-ламаистская калмыков и бурят. Всего лишь терпимыми, но лишенными привилегий были русские старообрядцы, шотландские и базельские сектанты, меннониты и баптисты Закавказья, сибирские шаманисты и самоеды-язычники. Общины молокан, духоборцев, субботников, скопцов, хлыстов и иных крайних сектантов были не признанными и не терпимыми по законам Российской империи, но при этом молоканам и духоборам дозволялось оставаться таковыми, проживая в специально отведенных для этого местах – главным образом в Закавказье. После Полоцкого Собора 1839 г., на котором униаты западных губерний воссоединились с Православной Церковью, в Российской империи, за исключением царства Польского, Греко-униатская Церковь прекратила легальное существование. Юридически для российских подданных, – не для проживавших в России иностранцев, – у нас не существовало также старокатолического или англиканского исповедания.

Эта иерархия вероисповеданий по степени их привилегированности лишь отчасти была основана на мере расхождения вероучения каждого из них с догматами Православия, ибо если бы этот масштаб был единственным, лежащим в основе дарования тому или иному вероисповеданию известных прав и преимуществ, то совершенно необъяснимо было бы более трудное положение старообрядцев, чем мусульман или евреев. Непонятно было бы также и то, что в этом ряду вероисповеданий баптисты Закавказья стоят ниже, чем ламаисты-калмыки.

Было еще одно обстоятельство, помимо меры расхождения вероучения религиозного общества с догматами Православия, которое решительным образом влияло на статус вероисповедания по законам Российской империи. Это – законность или незаконность его происхождения. Более всего этот критерий влиял на положение старообрядческих общин. Исконная веротерпимость русского народа, которую выражало и российское законодательство, не стесняла религиозную жизнь новых народов, входивших в состав империи. Их традиционные исповедания рассматривались как законные, им гарантировалось покровительство со стороны государственной власти,

хотя при этом создавались также правовые гарантии против того, чтобы возможным прозелитизмом они наносили урон Православной Церкви или вызывали трения, осложнения и вражду между подданными разных национальностей. Но старообрядчество имело иное происхождение. Это был раскол, потрясший религиозную жизнь самого русского народа и подрывавший его духовное единство. И потому даже статус терпимого исповедания оно получило только при Петре I, оставаясь в последние десятилетия 17 в. совершенно вне закона.

Имея разные основания, неравноправие религиозных общин было действительной чертой российского вероисповедного законодательства. Но в чем практически проявлялось это неравноправие по российским законам? Разумеется, не в объеме личных прав подданного, принадлежавшего к той или иной конфессии или религии. В эпоху до освободительной реформы 1861 г. православный русский крепостной крестьянин в западных губерниях был несравненно больше стеснен не только, чем его помещик-католик, но даже больше, чем ограниченный чертой оседлости, но не крепостной зависимостью, еврей, проживавший в той же местности. К высшему дворянскому сословию принадлежали не только православные, но и католики, и протестанты, и мусульмане, в исключительно редких случаях иудеи и даже родовая знать языческих племен.

Неравноправие религиозных общин обнаруживалось в разной мере покровительства им со стороны государственной власти, а главное, в том, что переход из одного вероисповедания в другое был затруднен не одинаковым образом для всех; возможность перемены религии для российских подданных была направленно ориентированной, а именно: отпадение от Православной Церкви в любое иное христианское, а тем более нехристианское исповедание законами положительно воспрещалось; нелегальным был и любой переход из всякого христианского исповедания в нехристианское.

Переход из не православной христианской конфессии в другую не православную же христианскую конфессию был затруднен, но не абсолютно исключался законами. Но присоединение к Православной Церкви для всех российских подданных не православных исповеданий было, разумеется, открыто. Что же касается возможности присоединения иноверцев к одной из признанных государством не православных христианских Церквей, то для таких случаев существовала детально разработанная регламентация. Например, к Армяно-Григорианской Церкви могли беспрепятственно присоединяться все смертельно больные

магометане Кавказа; к любому терпимому христианскому исповеданию могли быть «приводимы» опасно больные евреи или еврейско-военнослужащие. В иных обстоятельствах – присоединение язычников, евреев и мусульман к не православной христианской Церкви могло состояться лишь с особого разрешения министра внутренних дел, а на Кавказе – наместника. Присоединение иноверцев к терпимым старообрядческим общинам законами не предусматривалось, но совершаемое на деле полицейских осложнений не вызывало.

17 апреля 1905 г. был издан императорский Указ об укреплении начал веротерпимости, который существенно изменил правовой статус инославных и иноверных исповеданий и тем самым косвенно задел и положение Православной Церкви. Этим Указом значительно были расширены права старообрядческих и сектантских общин, не носивших изуверского характера. Почти во всех отношениях, в частности во владении имуществом от имени религиозных обществ, в праве на сооружение молитвенных домов, на устройство скитов, обителей, в праве печатать богослужебные книги, преподавать своим детям Закон Божий, вести метрические книги, они были уравнены с ранее признанными государством христианскими Церквями. Приверженцы белокрыницкого согласия и беглопоповцы стали после издания Указа официально именоваться не раскольниками, а старообрядцами. Отменялись прежние ограничения для старообрядцев и сектантов на поступление их на государственную службу. Но старообрядческое и сектантское духовенство не получило, однако, права на официально признанное употребление духовных званий и титулов, каким правом пользовалось духовенство армяно-григорианское, армяно-католическое, лютеранское и реформатское.

Расширены были права католической и мусульманской религиозных общин. Расширение прав мусульман мотивировалось в Указе тем, что «мусульманское население внутренних губерний исполняло всегда свой долг пред государством наравне с его коренными подданными и не доставляло правительству каких-либо особых забот в отношении политическом. Будучи, затем, весьма твердым в правилах своего вероучения, население это никогда, однако, не проявляло стремления к прозелитизму среди русского народа. Кроме того, несмотря на сохранившиеся еще некоторые отличия внутреннего и внешнего быта, население это сроднилось с Россией и вполне ей дружественно»⁴⁷³.

Буддистов-ламаистов Указом от 17 апреля было впредь воспрещено официально называть идолопоклонниками и язычниками.

Существенные изменения были внесены в легальный порядок перемены религии. Сняты были прежние запреты и ограничения на переход из одного признанного государством христианского исповедания в другое. В Указе ничего не говорится о возможности присоединения иноверцев к одной из неправославных христианских общин, но на практике после издания Указа от 17 апреля 1905 г. такие переходы не встречали уже никаких препятствий со стороны государственных инстанций. Наконец, при сохранении общего запрета на отпадение от Православия и от христианства сделано было исключение, по которому могло быть легализовано возвращение новообращенного православного или инославного христианина в свое прошлое вероисповедание.

В 1905 г. государственный строй Российской империи подвергся радикальным преобразованиям. Высшими законодательными органами, помимо императора, стали Государственный Совет и Государственная Дума. В их состав входили, естественно, не только православные лица. Тем не менее законы, касающиеся Православной Церкви, например, о финансовых сметах Синода, рассматривались Государственным Советом и Думой. Сложившаяся в результате реформы государственного строя новая юридическая ситуация еще резче обозначила негативные черты системы государственной церковности, которая ранее, при неограниченной власти православного монарха, могла еще восприниматься как своего рода продолжение традиционной византийской симфонии, хотя в действительности она, конечно, таковой не была. Епископатом, духовенством и церковным народом была окончательно осознана тогда необходимость созыва Поместного Собора для самоопределения Православной Церкви в реформируемом государстве, конфессиональный характер которого размывался.

3 марта 1917 г. святой император Николай II отрекся от престола. Было образовано Временное правительство. Летом 1917 г. Временное правительство рядом актов сделало решительный шаг в сторону создания внеконфессионального государства: 20 июня вышло постановление о передаче церковно-приходских школ (их было в России около 37 тыс.) и учительских семинарий в ведение Министерства народного просвещения. Правительство этим своим актом нарушило волю частных благотворителей, жертвовавших в свое время на нужды церковной школы. Святейший Синод протестовал, тем не менее власти в спешном порядке стали осуществлять это постановление, которое вело к подрыву дела духовного просвещения народа. Закон о свободе совести, опубликованный 14 июля, провозглашал свободу религиозного самоопределения для

каждого гражданина по достижении 14-летнего возраста, когда дети еще учатся в школе, что также вызвало протест со стороны Святейшего Синода и потом Поместного Собора, настаивавших на том, чтобы право свободного религиозного самоопределения предоставлялось не ранее достижения совершеннолетия.

5 августа Временное правительство упразднило должность обер-прокурора и учредило Министерство исповеданий, назначив министром А. В. Карташева, незадолго до этого заменившего В. Н. Львова в должности обер-прокурора. В компетенцию нового министерства входили отношения Православной Церкви и других религиозных общин России с государственной властью, какое-либо вмешательство министерства во внутрицерковные дела не предусматривалось. Эта перемена послужила освобождению Церкви от давления со стороны правительственных чиновников, но серьезного значения появление нового министерства для Церкви иметь не могло: Временное правительство уже теряло власть в стране.

Взаимоотношения Церкви и государства в советскую эпоху. После Октябрьского переворота Советское правительство сразу же начало подготовку законодательства об отделении Церкви от государства. Решительная ломка многовекового тесного союза Православной Церкви и государства, начатая Временным правительством, завершилась большевиками.

20 января 1918 г. был опубликован составленный самим председателем Совнаркома «Декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви». Этот Декрет не только обозначал формальный, юридический разрыв многовекового союза между Церковью и государством, – разрыв, предreshенный уже Февральской революцией, он легализовал гонения на Церковь.

Православная Церковь была отделена от государства, но при этом не получила прав частного религиозного общества. Принципиальное отличие советского законодательства «о культурах» от правового режима отделения Церкви в таких государствах, как США или Франция, заключалось в последних параграфах «Декрета», которыми как Православная Церковь, так и другие религиозные общества лишались права владеть собственностью, а также прав юридических лиц. Все имущество существовавших в России церквей и религиозных обществ подвергалось национализации. Декрет запрещал религиозное воспитание и образование детей в школе. «Преподавание религиозных вероучений – говорится в нем – во всех государственных и общественных, а также частных учебных

заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, – не допускается»⁴⁷⁴.

Декретом 1918 г. Русская Православная Церковь была исключена на территории Советского государства из числа субъектов гражданского права. Этот декрет явился юридической подготовкой к изъятию церковных ценностей, к закрытию монастырей и духовных школ, к противоправным судам и расправам над священнослужителями и благочестивыми мирянами. Правовой статус Церкви, по Декрету, изданному в январе 1918 г., приблизился к нелегальному, чего, конечно, не имели в виду деятели февраля, чьи представления о правовом статусе Церкви, которые они не успели реализовать, были, очевидно, близки тем, что зафиксированы в ныне действующем российском законодательстве посткоммунистической эпохи. Но Временное правительство при этом действовало отчасти в направлении, противоположном тому, по которому шли законодатели в наше время. Временное правительство разрушало союз Церкви и государства, стремясь к режиму отделения, а в наше время отменена была советская дискриминационная по отношению ко всем Церквам и религиозным общинам законодательная система.

Русская Православная Церковь на Соборе 1917–1918 гг. не признала законности Декрета, как не признавала она до заявлений патриарха Тихона 1923 г. законности советской власти вообще, что, несомненно, отражало тогда настроения большинства народа.

Свой взгляд на правомерные отношения Церкви и государства Поместный Собор выразил в «Определении о правовом положении Православной Российской Церкви», принятом 2 декабря 1917 г. Своеобразие этого документа заключается в том, что, с одной стороны, он не воспроизводит схему церковногосударственных отношений, существовавшую в Российской империи, а с другой – он вполне игнорирует и складывавшуюся на исходе 1917 г. реальную политическую и законодательную ситуацию. Поместный Собор, таким образом, решал вопрос об отношениях между Церковью и государством, отвлекаясь от сложившейся ситуации, решал его принципиально, иными словами, предлагал идеальную в его представлении норму таких взаимоотношений.

В Декларации, которая предворяла Определение, требование о полном отделении Церкви от государства сравнивается с пожеланием, «чтобы солнце не светило, а огонь не согревал. Церковь, по внутреннему закону своего бытия – говорится в Декларации, – не может отказаться от призвания просветлять, преобразовать всю жизнь человечества, пронизывать ее своими лучами»⁴⁷⁵.

Основные положения Определения, принятого Собором, гласили:

«1. Православная Российская Церковь, составляя часть единой Вселенской Христовой Церкви, занимает в Российском государстве первенствующее среди других исповеданий публично-правовое положение, подобающее ей как величайшей святыне огромного большинства населения и как великой исторической силе, созидавшей Российское государство.

2. Православная Церковь в России в учении веры и нравственности, богослужении, внутренней духовной дисциплине и сношениях с другими автокефальными Церквами независима от государственной власти и, руководствуясь своими догматико-каноническими началами, пользуется в делах церковного законодательства, управления и суда правами самоопределения и самоуправления...

3. Постановления и узаконения, издаваемые для себя Православной Церковью... равно и акты церковного управления и суда, признаются государством имеющими юридическую силу и значение, поскольку ими не нарушаются государственные законы.

4. Государственные законы, касающиеся Православной Церкви, издаются не иначе как по соглашению с церковною властью...

6. Действия органов Православной Церкви подлежат наблюдению государственной власти лишь со стороны соответствия их государственным законам, в судебно-административном и судебном порядке.

7. Глава Российского государства, министр исповеданий и министр народного просвещения и товарищи их должны быть православными...

9. Православный календарь признается государственным календарем.

10. Дванадцатые праздники, воскресные и особо чтимые Православною Церковью дни признаются в государстве неприсутственными днями...

18. Учреждаемые Православной Церковью низшие, средние и высшие школы, как специально богословские, так и общеобразовательные, пользуются в государстве всеми правами правительственных учебных заведений на общем основании.

19. Во всех светских государственных и частных школах воспитание православных детей должно соответствовать духу Православной Церкви; преподавание Закона Божия для православных учащихся обязательно как в низших, так и в высших учебных заведениях, содержание законоучительских должностей в государственных школах принимается за счет казны.

20. Удовлетворение религиозных нужд членов Православной Церкви, состоящих в армии и флоте, должно быть обеспечено заботой государства; каждая воинская часть должна иметь православное духовенство...⁴⁷⁶

Осуществить это Определение Собора в ту пору было совершенно невозможно. В Конституцию РСФСР 1918 г. и последующие советские Конституции неизменно входили фундаментальные положения Декрета 1918 г., устанавливавшие драконовский режим для Православной Церкви и иных религиозных общин в России и Советском Союзе. Впрочем, в одном отношении Конституция 1918 г. отличалась в лучшую сторону от «сталинской» Конституции 1937 г. и позднейших советских Конституций – Конституция 1918 г. разрешала «религиозную пропаганду», наравне, разумеется, с антирелигиозной.

8 апреля 1929 г. президиум ВЦИК принял Постановление «О религиозных объединениях», по которому религиозным общинам дозволялось лишь «отправление культов» в стенах «молитвенных домов», просветительская и благотворительная деятельность категорически воспрещалась. Духовенство устранилось от участия в хозяйственных и финансовых делах так называемых двадцаток. Частное обучение религии, дозволенное Декретом 1918 г. «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви», теперь могло осуществляться лишь как право родителей обучать религии своих детей.

14 Всероссийский Съезд Советов изменил 4-ю статью Конституции: в новой редакции говорилось уже о «свободе религиозного исповедания и антирелигиозной пропаганды». НКВД в инструктивном циркуляре председателям исполкомов всех ступеней строго предписывал уделить серьезное внимание надзору за деятельностью религиозных объединений, «зачастую сращивающихся с контрреволюционными элементами и использующих в этих целях свое влияние на известные прослойки трудящихся»⁴⁷⁷. Для борьбы с религиозными предрассудками в стране вводилась 5-дневная рабочая неделя со скользящим выходным днем.

5 декабря 1936 г. на 8 Чрезвычайном Всесоюзном Съезде Советов было объявлено о принятии новой Конституции СССР. В отличие от прежних советских Конституций, в ней впервые провозглашалось равноправие всех граждан, в том числе и «служителей культа». В статье 124 новой Конституции записано, что «в целях обеспечения за гражданами свободы совести Церковь в СССР отделена от государства и школа от Церкви». Но новая Конституция уже не допускала свободу религиозной пропаганды, а только свободу «отправления религиозных культов»: «Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной

пропаганды признается за всеми гражданами»⁴⁷⁸. Неравноправие верующих и неверующих в этой статье демонстрируется вполне откровенно, хотя в ином месте Конституция провозглашала равноправие всех граждан, независимо от их отношения к религии.

1937 г. стал торжеством революционного террора, залившего страну кровью. Жертвами репрессий пали миллионы людей разных мировоззрений и принадлежавшие ко всем слоям общества. Особенно тяжело пострадало в конце 30-х годов православное духовенство. Почти весь епископат был уничтожен. Священнослужители, оставшиеся в живых, в значительном большинстве оказались в лагерях и тюрьмах.

Частичная нормализация церковно-государственных взаимоотношений произошла только в 1943 г., во время Великой Отечественной войны, после встречи Сталина с митрополитами Сергием, Алексием и Николаем. От правительства было получено согласие на созыв Собора и избрание на нем патриарха. Зловещее постановление 1929 г. в послевоенные годы практически игнорировалось, хотя не было отменено.

О нем вспомнили в разгар хрущевских гонений на Церковь. На политическом уровне решение о возобновлении гонений принято было в 1958 г. 4 октября 1958 г. ЦК КПСС вынес секретное постановление под названием «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды»», которое обязывало партийные, комсомольские и общественные организации развернуть пропагандистское наступление на «религиозные пережитки» советских людей. Государственным учреждениям предписывалось осуществить мероприятия административного характера, направленные на ужесточение условий существования религиозных общин.

Первым актом правительства в наступлении на Церковь было издание двух постановлений Совета Министров СССР от 16 октября 1958 г. «О монастырях в СССР» и «О повышении налогов на доходы епархиальных предприятия и монастырей». В первом из них поручалось Советам министров союзных республик, Совету по делам Русской Православной Церкви и Совету по делам религиозных культов в шестимесячный срок изучить вопрос о сокращении количества монастырей и скитов и внести в Совет Министров СССР предложения по этому вопросу, предписывалось также сократить размеры земельных угодий, находившихся в пользовании монастырей. Постановлением о налогах Церкви запрещалось продавать свечи по ценам более высоким, чем они приобретались в свечных мастерских. Эта мера явилась серьезным ударом по доходам и бюджету

приходов, потому что теперь приобретение свечей в мастерских стало убыточным для храмов, и оно, естественно, сократилось, что, в свою очередь, привело к закрытию свечных мастерских. Из-за снизившихся доходов храмов распускались и платные церковные хоры. Вследствие драконовских постановлений Совмина финансовое положение некоторых епархий пришло в крайне расстроенное состояние.

Совет по делам Русской Православной Церкви потребовал от Патриархии привести порядок приходского управления в строгое соответствие с постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 1929 г. «О религиозных объединениях», по которому священнослужители как лица, лишённые избирательного права, устранялись от участия в хозяйственных делах религиозных общин, хотя это постановление вошло в грубое противоречие с Конституцией СССР 1936 г., предоставившей всем гражданам одинаковые права.

18 июля 1961 г., в день памяти преподобного Сергия Радонежского, в Троице-Сергиевой лавре состоялся Архиерейский Собор, который вынужден был внести радикальные изменения в 4-ю часть «Положения об управлении Русской Православной Церковью», продиктованные Советом и негативно сказавшиеся на приходской жизни.

После отставки Хрущева прямые гонения на Церковь остановились, но ее правовой статус оставался прежним. Закрыт был путь и к пересмотру решений Архиерейского Собора 1961 г. В 70-х годы церковная жизнь оставалась относительно стабильной и протекала без потрясений, подобных тем, какие выпали на долю Церкви десятилетие назад, в годы хрущевских гонений. Государственная политика по отношению к Церкви оставалась в основных своих чертах неизменной, какой она сложилась после отставки Хрущева: жесткий, тотальный контроль за всеми проявлениями церковной жизни, противодействие попыткам расширить сферу дозволенного для Церкви, но без массовых репрессий против духовенства или верующих мирян, без массового закрытия церквей и без шумных пропагандистских атеистических кампаний.

В 1975 г. Президиум Верховного Совета СССР своим указом внес изменения в сохранявшее силу Постановление ВЦИК и СНК РСФСР 1929 г. «О религиозных объединениях». Эти изменения главным образом коснулись имущественных прав Церкви. Указом отменялась формулировка Постановления 1929 г.: «Религиозные объединения и группы верующих не пользуются правом юридического лица». В то же время в нем не декларировалось и усвоение религиозным объединениям такого права. Вместо этого в указе говорилось о том, что «религиозные

общества имеют право приобретения церковной утвари, предметов религиозного культа, транспортных средств, аренды, строительства и покупки строений для своих нужд в установленном законом порядке»⁴⁷⁹. Однако другие дополнения, внесенные указом, еще более сужали круг дозволенной законом церковной деятельности: «Религиозные общества имеют право производить складчины и собирать добровольные пожертвования только на цели, связанные с содержанием молитвенного здания, культового имущества, наймом служителей культа и содержанием исполнительных органов. Религиозные шествия, совершение религиозных обрядов и церемоний под открытым небом, а также в квартирах и домах верующих допускается с особого каждый раз разрешения исполнительного комитета районного, городского Совета депутатов трудящихся»⁴⁸⁰.

Ничего нового в советское законодательство, касавшееся статуса религиозных общин, не вносила и принятая в 1977 г. очередная Конституция СССР, 52-я статья которой гласила: «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Церковь в СССР отделена от государства и школа от Церкви»⁴⁸¹. Неравноправие граждан СССР в зависимости от их отношения к религии очевидным образом вытекало из этой статьи Конституции, несмотря на декларируемый в иных местах этого документа принцип равенства всех граждан СССР независимо от национальности, расы, пола, отношения к религии. Граждане с атеистическими убеждениями, согласно Конституции, могли свободно пропагандировать их, а верующим предоставлялось лишь право «отправлять религиозные культы». Столь откровенное неравноправие граждан разных категорий сообщало Советскому Союзу черты сословного государства.

Значительные перемены в правовом статусе Русской Православной Церкви и других религиозных объединений произошли на исходе существования Советского Союза. 1 октября 1990 г. был принят Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях», утвердивший за отдельными приходами, церковными учреждениями, в том числе и Патриархией, права юридического лица. У Церкви появилось право иметь в собственности недвижимость, защищать свои интересы в судебном порядке, религиозные организации могли теперь участвовать в общественной жизни и пользоваться средствами массовой информации.

Исключительно важное положение нового закона содержалось в

статье 6, которая хотя и подтверждала принцип отделения школы от Церкви, тем не менее открывала юридическую возможность для религиозного обучения детей. «Религиозные организации, имеющие зарегистрированные в установленном порядке уставы (положения), вправе в соответствии со своими установлениями создавать для религиозного образования детей и взрослых учебные заведения и группы, а также проводить обучение в иных формах, используя для этого принадлежащие или предоставляемые им в пользование помещения»⁴⁸². Закон запрещал командованию воинских частей препятствовать участию военнослужащих в богослужениях в свободное время; он позволял совершение «религиозных обрядов» в больницах, госпиталях, домах для престарелых, в тюрьмах и лагерях, причем администрации этих учреждений предписывалось оказывать содействие в приглашении священнослужителей.

Новый закон сохранял прежний Совет по делам религий, но менял его функции, лишал его властных полномочий по отношению к религиозным организациям: «Государственный орган СССР по делам религий является информационным, консультативным и экспертным центром»⁴⁸³.

Новый закон был более благоприятным для Церкви, чем действовавшее до тех пор Постановление ВЦИК 1929 г., но действовал он недолго – всего 15 месяцев – ровно столько, сколько оставалось существовать СССР.

Спустя месяц после издания союзного закона был принят российский закон «О свободе вероисповеданий». Он не предусматривал уже правительственного учреждения, подобного Совету по делам религий; вместо него в Верховном Совете была образована Комиссия по свободе совести и вероисповеданиям. Положение об отделении школы от Церкви формулировалось в российском законе в более деликатной форме: «Государственная система образования и воспитания носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии»⁴⁸⁴. При этом, однако, преподавание вероучения на факультативной основе допускалось в любых дошкольных и учебных заведениях и организациях. Преподавание же «религиозно-познавательных, религиозно-философских дисциплин» могло входить в учебную программу государственных учебных заведений»⁴⁸⁵.

62. Правовой статус русской православной церкви в современном российском государстве

62.1. Конституционный статус Русской Православной Церкви

Правовой статус Православной Церкви в современной России устанавливается в первую очередь рядом положений Основного закона – Конституции Российской Федерации, принятой 12 декабря 1993 г. Косвенным образом роль Православной Церкви, без прямого упоминания о ней, затронута уже в преамбуле Основного закона, в которой выражена мысль о том, что «многонациональный народ Российской Федерации» принимает Конституцию, «чтя память предков» и «возрождая суверенную государственность России», тем самым декларируется преемственность новой России по отношению к той России, в которой Православная Церковь, как известно, пользовалась исключительно высоким статусом.

13-я статья Конституции, согласно которой «в Российской Федерации признается идеологическое многообразие», так что «никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной», предполагает устранение правовых последствий монополии официального атеизма, который в своей марксистской разновидности и составлял мировоззренческую базу государственной идеологии.

Прямое отношение к статусу как Русской Православной Церкви, так и других Церквей, и религиозных общин имеет положение, содержащееся в 14-й статье Конституции: «Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». Отсутствие государственной религии, разумеется, не составляет препятствия для того, чтобы в своей политике органы государственной власти учитывали реальный общественный вес разных религиозных объединений в России, их совсем не одинаковый вклад в духовное наследие российского народа. При этом принципу светскости государства противоречит не только установление государственной религии, но и какая бы то ни была правовая поддержка государством атеизма.

19-я статья провозглашает равенство прав «человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка...» и в том числе от «отношения к религии». Этой же статьей «запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной принадлежности». Подобные положения присутствовали и во всех советских Конституциях, но для

реальной юридической практики советской эпохи была характерна тотальная дискриминация верующих.

28-я статья Конституции гласит: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними». Право не исповедовать религию и свободно распространять соответствующие взгляды не может считаться тождественным праву вести пропаганду воинствующего атеизма в стиле советской эпохи, ибо такая пропаганда запрещена 2-й частью 29-й статьи: «Не допускается пропаганда или агитация, возбуждающая социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, расового, национального, религиозного или языкового превосходства».

В особом комментарии нуждается положение, запрещающее пропаганду религиозного превосходства. Законодатель в данном случае не мог иметь в виду запрета на утверждение абсолютной истины вероучения своей религии, ибо такое убеждение составляет основание почти всякой религиозности, и подобная интерпретация соответствующего положения обозначала бы косвенный запрет на публичное выражение и тем более распространение большинства религиозных вероучений. Подразумеваться в данной статье может, как представляется, лишь пропаганда личного превосходства носителей одного вероисповедания в сравнении с носителями другого исповедания, а также настаивание на правовых привилегиях граждан в зависимости от вероисповедания.

62.2. Статус Русской Православной Церкви в соответствии с Федеральным законом от 26 сентября 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях»

Принятие этого закона сопровождалось острой дискуссией в печати. Его окончательная редакция встретила поддержку со стороны священноначалия Русской Православной Церкви, православного духовенства и церковного народа. Этот документ положительно оценили и представители других традиционных в России конфессий.

В законе 1997 г. в основном повторяются нормы предыдущего закона, но в его преамбуле содержится отсутствовавшее в законе 1990 г. положение, которым признается особая роль Православной Церкви, а также некоторых других вероисповеданий в истории России. Преамбула гласит: «Федеральное Собрание Российской Федерации, подтверждая право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений, основываясь на том, что Российская Федерация является светским государством, признавая особую роль Православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России, считая важным содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания, принимает настоящий Федеральный закон»⁴⁸⁶. В формулировке преамбулы, которая с содержательной стороны заслуживает позитивной оценки, можно обнаружить некоторую редакционную неточность, заключающуюся в том, что этот текст можно так прочитать, будто Православие не принадлежит к числу христианских исповеданий. Получилось это, вероятно, потому, что законодатель не счел целесообразным вместо упоминания христианства дать исчерпывающий перечень других, помимо Православия, христианских конфессий.

2-й п. 4-й ст. закона гласит: «В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства государство не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими

убеждениями и с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания, не возлагает на религиозные объединения выполнения функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления, не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит настоящему Федеральному закону, обеспечивает светский характер образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях»⁴⁸⁷. При этом отделение религиозных объединений от государства не влечет за собой никаких ограничений членов таких объединений в гражданских и политических правах, в том числе и в праве участвовать в управлении делами государства.

Как пишет комментатор закона В. Э. Гефенидер, «Федеральный закон внес существенные изменения в само определение религиозного объединения. В соответствии со ст. 6 закона религиозным признается такое добровольное объединение, которое создано гражданами Российской Федерации, иными лицами, постоянно и на законных основаниях проживающими на территории Российской Федерации, в целях совместного исповедания и распространения веры и обладает тремя соответствующими этой цели признаками: 1) наличие вероисповедания; 2) совершение богослужения; 3) обучение религии и религиозное воспитание своих последователей»⁴⁸⁸.

В соответствии с п. 1 ст. 8. закона полноту гражданской правоспособности может иметь только такая религиозная организация, которая зарегистрирована как юридическое лицо. Государственную регистрацию религиозных организаций осуществляют на основании п. 1 ст. 11 закона Министерство юстиции и органы юстиции субъектов Российской Федерации. Как замечает В. Э. Гефенидер, «если каноническое подразделение Русской Православной Церкви не желает по каким-либо причинам регистрироваться в качестве религиозной организации, отказываясь тем самым от прав юридического лица, оно вправе осуществлять свою деятельность исключительно на основе внутренних документов Русской Православной Церкви»⁴⁸⁹.

В законе содержится запрет на создание религиозных объединений в органах государственной власти, государственных учреждениях, органах местного самоуправления, воинских частях, а также в государственных и муниципальных организациях. Проблематичным с точки зрения основных конституционных прав человека и гражданина представляется включение в этот перечень воинских частей, поскольку, во-первых, значительная

часть военнослужащих находится в воинских частях не на добровольной основе, а по призыву, а во-вторых, режимный характер воинских частей может затруднять военнослужащего в возможности участвовать в богослужении вне своей части. Данное положение закона противоречит 2-й ст. Конституции, согласно которой «человек, его права и свободы являются высшей ценностью», ст. 28 и ст. 17, содержащих положение о том, что «в Российской Федерации признаются и гарантируются права и свободы человека и гражданина согласно общепринятым принципам и нормам международного права», ибо 18-я ст. «Всеобщей декларации прав человека», принятой Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 г., гласит: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии, это включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных порядков». Таким образом, гарантированная 28-й ст. Конституции свобода совести в свете «Всеобщей декларации» включает и запрет ставить человека в такие условия, при которых он окажется ограниченным в праве на участие в религиозных обрядах, предписываемых вероучением, к которому он принадлежит.

В соответствии с законом религиозные организации, в том числе и канонические подразделения Русской Православной Церкви, имеют право сооружать и содержать храмы и иные здания и помещения, предназначенные для богослужения, беспрепятственно совершать богослужения в них, а также в учреждениях и предприятиях, принадлежащих Церкви, на кладбищах, в крематориях, в жилых домах. В п.2 ст. 16 закона содержится следующее положение: «Религиозные организации вправе проводить религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы, по просьбам находящихся в них граждан в помещениях, специально выделяемых администрацией для этих целей»⁴⁹⁰. Закон предоставляет религиозным организациям, в том числе и тем, которые принадлежат Русской Православной Церкви, право производить, приобретать, распространять религиозную литературу и иные предметы религиозного назначения, причем им принадлежит исключительное право учреждать организации, специализирующиеся на издании богослужебной литературы и производстве «предметов культа». Религиозные организации, в соответствии с законом, вправе заниматься

разнообразной благотворительной и культурно-просветительской деятельностью как непосредственно, так и путем учреждения особых благотворительных организаций, причем на государственную власть законом возлагается обязанность оказывать им в этом содействие.

За религиозными организациями признается право учреждать и содержать духовные образовательные заведения для подготовки «служителей и религиозного персонала». Студенты стационара религиозных учебных заведений, имеющих государственную лицензию, пользуются законными льготами, в том числе правом на отсрочку от призыва на воинскую службу. Религиозным организациям закон предоставляет право устанавливать и поддерживать международные связи и контакты, в том числе с образовательными и с паломническими целями.

В п. 4 ст. 5 закона содержится следующее положение: «По просьбе родителей или лиц, их заменяющих, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с соответствующим органом местного самоуправления предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы»⁴⁹¹. Закон предоставляет религиозным объединениям право иметь в собственности здания, земельные участки, объекты производственного и иного назначения, в том числе и те, которые отнесены к памятникам истории и культуры, предметы религиозного назначения, денежные средства, а также пользоваться имуществом, которое предоставлено им государством, муниципальными, общественными организациями и частными лицами.

В 27-й ст. закона, содержащей заключительные положения, говорится, что «религиозные организации, не имеющие документа, подтверждающего их существование на соответствующей территории на протяжении не менее 15 лет, пользуются правами юридического лица при условии их ежегодной перерегистрации до установления, указанного 15-летнего срока»⁴⁹². При этом в период до истечения 15 лет такие религиозные объединения имеют ограничения в некоторых правах, предусмотренных законом для остальных религиозных объединений, в частности в праве на создание образовательных учреждений, в праве иметь при себе представительство иностранной религиозной организации, совершать богослужения в больницах, домах для престарелых и инвалидов, в местах лишения свободы, производить и распространять религиозную литературу и предметы религиозного культа.

Это положение не может распространяться на религиозные

объединения, существующие менее 15 лет, но централизованные организации которых существуют долее этого срока, в частности на новые, не существовавшие ранее приходы Русской Православной Церкви. Иное толкование этого положения было бы неправомерно и абсурдно, потому что приобретение полноты прав после 15 лет существования мотивировано тем, что этот срок требуется для того, чтобы государственные органы юстиции могли основательно ознакомиться не только с вероучением, но и с религиозной практикой нового вероисповедания, что, естественно, не требуется применительно к вновь открывающимся организациям уже известных и длительно существующих вероисповеданий.

62.3. Иные законодательные акты, регламентирующие церковную жизнь

Статус Русской Православной Церкви затрагивает ряд законов Российской Федерации. Так, Гражданский кодекс рассматривает религиозные организации, наравне с общественными, как организации некоммерческие, которые «вправе осуществлять предпринимательскую деятельность лишь для достижения целей, ради которых они созданы, и соответствующую этим целям. Участники (члены) общественных и религиозных организаций не сохраняют прав на переданное ими этим организациям имущество, в том числе на членские взносы. Они не отвечают по обязательствам общественных и религиозных организаций, в которых участвуют в качестве их членов, а указанные организации не отвечают по обязательствам своих членов»⁴⁹³.

«В соответствии со ст. 10 закона РФ «Об образовании» от 10 июля 1992 г. в редакции Федерального закона от 12 июля 1995 г. православное образование в Российской Федерации можно получить в следующих формах: обучение в образовательной, в том числе православной, организации, семейное образование, самообразование, экстернат»⁴⁹⁴. В свою очередь, православные образовательные учреждения, в соответствии с п. 4 ст. 12 закона «Об образовании» могут быть следующих типов: «дошкольные учреждения (православные ясли и детские сады), общеобразовательные учреждения (церковно-приходские школы, православные гимназии, лицеи и т. п.), учреждения дополнительного образования (воскресные школы, православные учебные центры, православные центры по внешкольной работе с детьми и подростками и т. п.), учреждения для детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, другие образовательные учреждения»⁴⁹⁵. Отдельные положения, затрагивающие правовой статус религиозных объединений, в частности Русской Православной Церкви, а также личные права верующих, содержатся в «Уголовном кодексе» (1996), в Федеральных законах «О некоммерческих организациях» (1996), «О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации» и других законодательных актах.

62.4. Перспективы развития российского законодательства о статусе религиозных общин

Российское законодательство находится в процессе формирования. Эта констатация касается и законов, которые тем или иным образом затрагивают правовой статус религиозных общин и объединений. Что касается правового статуса Русской Православной Церкви, то поскольку особое значение Православной Церкви для России подчеркнуто в преамбуле к ныне действующему закону «О свободе совести и о религиозных объединениях», нужно так усовершенствовать законодательную систему, чтобы соответствующее положение из преамбулы не оставалось только декларацией, чтобы законы влияли на законодательство и отражались как в конкретных правовых нормах, так и в реальной политике государства.

Законодательный опыт Германии в области установления правового статуса религиозных общин, когда Католическая, Евангелическая и некоторые другие Церкви имеют статус корпораций публичного права, в то время как другие религиозные общины от государства полностью отделены и рассматриваются как частные корпорации, может быть поучителен и для российского законодателя.

Восстановление симфонической модели церковно-государственных отношений в ее классической форме: византийской или российской допетровской – в наше время невозможно. Но вполне актуальной задачей ныне является устройство своего рода симфонии в отношениях Православной Церкви и российского общества. А если такая симфония Церкви и общества прочно утвердится, появится необходимость и в ее юридическом, законодательном оформлении. По словам Святейшего Патриарха Кирилла, «в современной светской России, конечно, невозможно возродить то, что существовало в средневековой Византии или Московском царстве. В новых условиях мы сознаем невозможность осуществления этого идеала, который родился в первом тысячелетии. Но, с другой стороны, мы, как Церковь, сознаем необходимость того, чтобы дух симфонии направлял наши мысли и дела в построении модели церковно-государственных отношений»⁴⁹⁶.

63. Основные принципы взаимоотношений церкви и государства

63.1. Канонические нормы взаимоотношений Церкви и государства

Чтобы правильнее представить должные отношения между Церковью и государством, надо ясно сознавать различия их природ. Церковь и государство имеют разную природу и происхождение. Церковь основана непосредственно Самим Богом – Господом Иисусом Христом; богоустановленность же государственной власти опосредована историческим процессом. *Царство Мое не от мира сего* – сказал Господь (Ин. 18:36). «Сей мир» отчасти повинуется Богу, отчасти же автономизирует себя от своего Творца. В той мере, в какой мир не подчиняется Богу, он подчиняется сатане и во зле лежит (см.: Ин. 8:44; 1Ин. 5:19).

Целью Церкви является вечное спасение людей, цель государства заключается в их земном благополучии. Церковь единственна и едина, она не ограничена пространственными границами; а государств много, и каждое из них имеет свою территорию. В отношении территориальных масштабов с государством сопоставима не Вселенская, но Поместная Церковь, которая также имеет свою территорию, но, в отличие от государства, имеющего полный суверенитет и независимого от других государств, представляет собой в известном смысле лишь часть Вселенской Церкви.

Ввиду отличия природы Церкви от природы государства они прибегают к различным средствам в достижении своих целей. Государство опирается на материальную силу, включая и прямое физическое принуждение, Церковь же располагает лишь религиозно-нравственными средствами для духовного руководства своих пасомых и для приобретения новых чад.

Государство, сознающее пределы своей компетенции, не претендует на то, чтобы высказывать авторитетное суждение о вероучительных предметах или о формах богочитания – о богослужении; равным образом, не дело Церкви судить о формах государственного устройства, о мероприятиях правительства с точки зрения их политической целесообразности. Церковь и государство имеют свои отдельные сферы действия, свои особые средства и в принципе независимы друг от друга.

Независимость эта, однако, не носит абсолютного характера. «Церковь не есть царство от мира сего, но она в мире, – писал епископ Никодим, – и члены ее должны быть в то же время членами и государства,

следовательно, подлежать как церковным, так и гражданским законам»⁴⁹⁷. Есть области, которые не могут быть безразличны и для Церкви, и для государства. Это прежде всего общественная нравственность, которая, с одной стороны, имеет отношение к создаемому Церковью делу спасения людей, а с другой – составляет внутреннюю опору прочности государственного правления, и еще – это правовой статус Церкви в государстве.

Позиция Церкви по отношению к коллизиям, могущим возникнуть в этих двух сферах, не может быть одинаковой. Церковь непогрешимо проповедует абсолютно истинное учение и преподает людям нравственные заповеди, исходящие от Самого Бога; поэтому она не властна изменить чего-либо в своем учении, не властна она и умолкнуть, прекратить проповедование истины, какие бы иные учения ни предписывались или ни распространялись государственными инстанциями. Ради беспрепятственного и внутренне свободного проповедования истины Церковь не раз в истории терпела гонения от врагов Христа. При этом гонимая Церковь не прибегала к политическим средствам для своей защиты и не отказывала государству, преследующему ее в лояльности, но в то же время христиане ни при каких обстоятельствах не могут повиноваться таким повелениям государственных властей, которые принуждают их к вероотступничеству или греховным деяниям. В этом отношении Церковь совершенно свободна от государства. И возникающая при этом коллизия разрешается однозначно. Когда иудейский синедрион хотел воспретить апостолам проповедь учения Христа Спасителя, святые Петр и Иоанн сказали: *судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?* (Деян. 4:19).

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится на сей счет такое положение: «Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении. Христианин, следуя велению совести, может не исполнить повеления власти, понуждающего к тяжкому греху. В случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной полноты, церковное священноначалие по должном рассмотрении вопроса может предпринять следующие действия: вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме, призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти, обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению,

обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению» (3, 5).

Эта же мысль содержится и в другом разделе «Основ социальной концепции», посвященном христианской этике и светскому праву: «Во всем, что касается исключительно земного порядка вещей, православный христианин обязан повиноваться законам, независимо от того, насколько они совершенны или неудачны. Когда же исполнение требования закона угрожает вечному спасению, предполагает акт вероотступничества или совершение иного несомненного греха в отношении Бога и ближнего, христианин призывается к подвигу исповедничества ради правды Божией и спасения своей души для вечной жизни. Он должен открыто выступать законным образом против безусловного нарушения обществом или государством установлений и заповедей Божиих, а если такое законное выступление невозможно или неэффективно, занимать позицию гражданского неповиновения» (4, 9).

Там, где государство сознает себя как религиозное установление или стремится быть таковым, оно ищет церковного руководства. Хотя в современном мире государство обычно не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами, оно, однако, как правило, осознает, что земное благоденствие немыслимо без соблюдения определенных нравственных норм, которые проповедаются Церковью. В этом смысле задачи Церкви и государства могут совпадать не только в отношении земной пользы, но и исходя из целей спасительной миссии Церкви.

В свете вышесказанного Церковь, – в соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», – «не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение. В то же время Церковь может обращаться к государственной власти с просьбой или призывом употребить власть в тех или иных случаях, однако право авторитетного решения этого вопроса остается за государством. Государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви, в ее вероучение, литургическую жизнь, духовническую практику и так далее, равно как и вообще в деятельность канонических церковных учреждений, за исключением тех сторон, которые предполагают деятельность в качестве юридического лица, неизбежно вступающего в соответствующие отношения с государством, его законодательством и властными органами. Церковь ожидает от государства уважения к ее каноническим нормам и иным внутренним установлениям» (3, 3).

Что же касается юридического статуса, который имеет та или иная Поместная Церковь, то правовой суверенитет на территории государства принадлежит государственной власти. Следовательно, она и определяет правовой статус Поместной Церкви. Реальные модели взаимоотношений между Церковью и государством формируются, конечно, на основе исторической реальности, тем не менее юридическую ответственность за правовой характер таких отношений несет государственная власть.

Предоставляя Церкви полноту возможностей для нестесненного исполнения ею своей миссии или ограничивая эти возможности, государственная власть тем самым перед лицом Вечной Правды выносит суд о себе самой и в конце концов предрекает свою судьбу, но Церковь не вправе отказывать государству, даже и дискриминирующему ее, в повиновении. Выше требования лояльности стоит только Божественная заповедь, которая дана Церкви, – совершать дело спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах.

«Когда государство станет относительно Церкви в неприязненное, враждебное положение, – отмечает епископ Никодим (Милаш), – то в таком случае Церковь займет положение, обусловливаемое обстоятельствами, сосредоточится в себе самой и будет терпеливо ожидать времени, когда наступит победа правды Божией; но она никогда не перестанет проповедовать свое учение и, если будет вызвана на борьбу, станет бороться своим духовным оружием решительно и до конца, хотя бы были потеряны для нее тысячи ее сынов, твердо веруя, что рано или поздно окончательная победа должна быть на ее стороне. Как сила духовная, самостоятельная, Церковь может существовать и вне государства, может употреблять для осуществления своих целей собственные духовные средства, без нужды в помощи государства с его земными средствами, но государство, как сила земная, не может долго существовать без духовной, нравственной силы, так как обратится тогда в общество людей, которые, не имея нравственной опоры, живут простой физической силой, подобно животным. Нравственная сила содержится в Церкви христианской, и если это так, – а никто в мире не может доказать, что это не так, – то и Церковь, как бы она ни была гонима государством, может с полной надеждой мирно ожидать время, когда само государство в своих интересах присоединится к ней и будет пользоваться той нравственной силой, которой в безусловном смысле обладает только Церковь»⁴⁹⁸.

63.2. Взаимоотношения клириков и государственной власти

Во избежание смешения церковных и государственных дел и для того, чтобы церковная власть не приобретала мирского, светского характера, каноны возбраняют клирикам брать на себя участие в делах государственного управления, 81-е апостольское правило гласит: «Не подобает епископу или пресвитеру вдаваться в народныя управления, но неупустительно быти при делах церковных». О том же говорится и в 6-м апостольском правиле, а также в 10-м правиле 7 Вселенского Собора.

Из истории и из современной политической жизни известно, что в определенные периоды Церковь не возбраняла духовным лицам принимать участие в представительных органах власти, безусловно воспрещая клирикам, в соответствии с канонами, исполнение административных властных полномочий.

Но Определением Священного Синода от 8 октября 1993 г. священнослужителям было предписано воздержаться от участия в российских парламентских выборах в качестве кандидатов в депутаты⁴⁹⁹. Архиерейский Собор 1994 г. подтвердил это Определение и распространил его действие на участие священнослужителей «в выборах любых органов представительной власти стран СНГ и Балтии как на общегосударственном, так и на местном уровне»⁵⁰⁰. Архиерейский Собор 1997 г. заявил о невозможности поддержки полнотой Церкви политических партий, движений, блоков, союзов, а также отдельных политических деятелей и о крайней нежелательности членства священнослужителей в политических организациях⁵⁰¹.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится положение, запрещающее клирикам участвовать в политической борьбе: «Перед лицом политических разногласий, противоречий и борьбы Церковь проповедует мир и соработничество людей, придерживающихся различных политических взглядов. Она также допускает наличие различных политических убеждений среди епископата, клира и мирян, за исключением таких, которые явно ведут к действиям, противоречащим православному вероучению и нравственным нормам церковного Предания. Невозможно участие церковного священноначалия и священнослужителей, а, следовательно, и церковной полноты, в предвыборных процессах, таких как публичная поддержка участвующих в выборах политических организаций или отдельных кандидатов, агитация и

так далее. Не допускается выдвижение кандидатур священнослужителей на выборах любых органов представительной власти. В то же время ничто не должно препятствовать участию иерархов, священнослужителей и мирян, наравне с другими гражданами, в народных волеизъявлениях путем голосования» (5, 2).

В связи с данной темой в документе цитируется послание святого патриарха Тихона от 8 октября 1919 г. к духовенству Русской Церкви, в этом послании он призывал клириков, которые уже «по своему сану должны стоять выше и вне всяких политических интересов... памятовать канонические правила Святой Церкви, коими она возбраняет своим служителям вмешиваться в политическую жизнь страны, принадлежать к каким-либо политическим партиям, а тем более делать богослужебные обряды и священнодействия орудием политических демонстраций» (5, 2).

По поводу имевшей место в прошлом поддержки Церковью тех или иных политических систем или доктрин в «Основах социальной концепции» содержатся следующие комментарии: «В ряде случаев такая поддержка была связана с необходимостью отстаивания насущных интересов Церкви в крайних условиях антирелигиозных гонений, разрушительных и ограниченных действий инославной и иноверной власти. В других случаях подобная поддержка была следствием давления государства или политических структур и обычно вела к разделению и противоречиям внутри Церкви, к отходу от нее части нетвердых в вере людей» (5, 2).

Святые каноны воспрещают священнослужителям обращаться к государственной власти без дозволения церковного начальства. Так, 2-е правило Сардикийского Собора гласит: «Аще который епископ или пресвитер, или вообще кто-либо из клира без соизволения и грамот от епископа области, и наипаче от епископа митрополии, дерзнет пойти к царю: таковой да будет отрешен, и лишен не токмо общения, но и достоинства, какое имел... Аще же необходимая нужда заставит кого идти к царю: таковой да творит сие с рассмотрением и с соизволением епископа митрополии и прочих тоя области епископов, и да напутствуется грамотами от них».

В 9-м правиле Двукратного Собора, в котором осуждаются священники, «дерзающие бити верных согрешивших, или неверных, нанесших обиду», говорится: «Подобает бо священнику Божию вразумляти неблагонаправного наставлениями и увещаниями, иногда же и церковными епитимиями, а не устремлятися на тела человеческия с бичами и ударами». В нем содержится и такое положение: «Аще же некие

будут совершенно непокоривы и вразумлению чрез епитимии не послушны, таковых никто не возбраняет вразумляти преданием суду местных гражданских начальников. Понеже пятым правилом Антиохийскаго Собора постановлено производящих в Церкви возмущение и крамолы обращати к порядку внешнею властью».

При этом обращаться в органы высшей государственной власти от лица Русской Православной Церкви могут Поместный и Архиерейский Соборы, а также патриарх и Священный Синод непосредственно или через представителей, имеющих письменно подтвержденные полномочия. Контакты и взаимодействие с региональными органами власти осуществляются епархиальными преосвященными непосредственно или через представителей, также имеющих письменно подтвержденные полномочия. Контакты и взаимодействие с местными органами власти и самоуправления осуществляются благочиниями и приходами по благословению епархиальных преосвященных. Уполномоченные представители церковного священноначалия для контактов с органами власти могут назначаться как на постоянной, так и на временной, специальной основе.

В случае передачи вопроса, рассматривавшегося ранее на местном или региональном уровне, в высшие органы государственной власти епархиальный преосвященный ставит об этом в известность патриарха и Священный Синод и просит их о поддержании контакта с государством по сути данного вопроса. В случае передачи судебного дела с местного или регионального уровня на высший уровень епархиальный преосвященный письменно информирует патриарха и Священный Синод о ходе судебных разбирательств.

Предстоятели внутренне самоуправляемых Церквей и управляющие епархиями в отдельных государствах имеют специальное благословение патриарха и Священного Синода на осуществление постоянных контактов с высшим руководством государств пребывания.

63.3. Православная Церковь в современном мире

Свое служение Богу и людям Православная Церковь совершает ныне в разных странах; в одних она представляет собой национальное вероисповедание (Греция, Румыния, Молдавия), в других, многонациональных, – религию национального большинства (Россия, Украина, Грузия, Югославия), в-третьих принадлежащие к ней лица составляют религиозное меньшинство, живущее в окружении либо инославных христиан (США, Польша, Чехия, Финляндия), либо иноверцев (Сирия, Турция, Египет, Япония).

В одних немногочисленных странах Православная Церковь имеет статус государственной религии (Греция, Кипр), в других она отделена от государства. Различаются и конкретные правовые и политические условия, в которых пребывают Поместные Православные Церкви. Но все они, опираясь как в своем внутреннем устройстве, так и в своем отношении к государственной власти на заповеди Христа, на учение апостолов, на святыя каноны, на двухтысячелетний исторический опыт христианства, в любых условиях находят возможность для исполнения своих богозаповеданных целей и тем обнаруживают неотмирную природу и небесное, Божественное происхождение Христовой Церкви.

Приложение

1. Источники права католической и протестантских церквей

1.1. Особенности законодательства и источники права Католической церкви

После отделения Римской Церкви от Вселенского Православия (1054) канонический корпус Западной Церкви, в основу которого лег Лже-Исидоров сборник, где подлинные каноны и папские декреталы соединены с фальсификатами, расширялся главным образом за счет папского законодательства и соборных постановлений.

Папа на Западе получает статус верховного полновластного и абсолютного законодателя и правителя как в церковных, так и в светских делах, соприкасающихся с церковными, в некотором смысле он был сюзереном светских государей, в теории даже не только христианских.

Общее название папских законов, или декреталов, то же, что и императорских указов, – «Constitutiones» («Постановления»). Известно две формы папских «конституций»: буллы и бреве. Слово «булла» в собственном смысле означает печать, которую с конца 6 в. оттискивали на золоте, серебре или свинце и привешивали к документу. Такие документы назывались «scripta quae sigillis bullata» («запечатанные писания»). Отсюда и возникло название «булла» для обозначения самих документов.

Обычно для запечатывания папских конституций употреблялась свинцовая печать с изображением апостолов Петра и Павла на одной стороне и именем папы – на другой. Буллы писались на толстом пергаменте темного цвета латинским языком, без знаков препинания и заголовков. Первые слова буллы – имя папы без числового обозначения его места среди соименных пап с добавлением «episcopus servus servorum Dei» (епископ раб рабов Божиих).

Буллы, адресованные всему епископату или всей Католической церкви, называются *bullae enciclicae* (окружные буллы), или просто «энциклики». Акты о назначении на высокие церковные должности тоже облакаются в форму булл. Названия булл, в том числе и энциклик, соответствуют первым словам, следующим за именем и титулом папы.

Бреве (краткие документы) издаются по менее торжественным или менее важным случаям, чем буллы. Они пишутся на тонком белом пергаменте на латинском или итальянском языке. В заголовке бреве помещается имя папы с его числовым обозначением. К бреве привешивается печать, оттиснутая на красном воске, с изображением апостола Петра в рыбацкой лодке и ключом в руке – *anulus piscatoris* (рыбачье кольцо).

Кроме булл и бреве, существует еще такой вид папских законов, как «*regulae cancellariae apostolicae*» (правила апостольской канцелярии). Это инструкции, которые новый папа издает для центральных церковных учреждений – для папской курии. До 15 в. они издавались заново с началом каждого нового понтификата, но с тех пор вошло в обычай при восшествии на престол нового папы публиковать от его имени и прежние правила.

От булл, бреве и правил апостольской канцелярии отличаются *litterae apostolicae simplices* (простые апостолические документы), издаваемые от имени папы учреждениями курии.

С 16 столетия публикация папских законов через прибитие к дверям Ватиканской и Латеранской базилик их текстов считается состоявшейся *urbis et orbis* (городу и миру), если в самих законах нет на этот счет оговорок. В новое время все папские акты, разумеется, стали публиковать в официальных печатных изданиях. В настоящее время новые постановления папского престола и курии помещаются в информационных бюллетенях «*Acta Apostolicae Sedis*» (Акты Апостолического престола), которые выходят в Ватикане каждые 20 дней.

Постановления Вселенских Соборов, как 7 древних, признаваемых Вселенскими Православной Церковью, так и последующих 13 западных Соборов, в Католической церкви тоже рассматриваются как одна из особо торжественных форм папского законодательства. В западных сборниках законодательные акты Соборов помещаются под именами тех пап, при которых эти Соборы состоялись.

Помимо так называемого 8 Вселенского Собора, созванного в Константинополе в 869 г., Римская Церковь насчитывает еще несколько Вселенских Соборов: четыре Латеранских (1122, 1139, 1179, 1215); два Лионских (1245 и 1274) – на втором Лионском Соборе состоялась неудачная уния с Восточной Церковью; она была отвергнута православными; Виенский 1311 г., реформационные Соборы 15 в.: Констанцский (1414–1418), Базельский (1431), который большинство западных канонистов не признает Вселенским, Ферраро-Флорентийский (1439) – для некоторых канонистов Запада – продолжение Базельского; этот Собор вошел в историю в связи с новой неудачной унией; 5 Латеранский (1516–1517), не всеми католиками причисляемый к Вселенским; Тридентский (1545–1563); 1 Ватиканский (1869–1870) и 2 Ватиканский (1959–1965) Соборы.

На реформационных Соборах 15 в., созданных после раскола Западной Церкви, когда объявилось двое, а потом и трое пап, причем все

они признавались в тех или иных европейских государствах, проявилось стремление епископата подчинить пап авторитету Соборов. Согласно сформулированной в ту эпоху епископальной доктрине, папа является главой исполнительной власти Церкви, – главой управления (*caput ministeriale*). Но высшая власть (законодательная власть) в ней принадлежит Соборам вселенского епископата. Особенно решительно против папского всевластия выступил Базельский Собор. Однако папе Евгению IV, низложенному этим Собором, удалось объявить Базельский Собор закрытым и созвать новый Собор в Ферраре. Постановления Базельского Собора были отменены, сам Собор перестал на Западе считаться Вселенским, а что касается Констанцского Собора, то из его постановлений Рим принимает лишь те, которые были утверждены избранным на Соборе папой Мартином V.

Неудача реформационных Соборов 15 в. с их попытками ограничить папскую власть, предотвратить признание папской непогрешимости обернулась в 16 столетии настоящей Реформацией и отделением от Рима Протестантских Церквей.

Реформация на севере Европы вызвала контрреформацию на юге. Тридентский Собор явился вершиной контрреформационного движения. Он отлучил протестантов от Церкви, заново изложил догматические основы церковного строя – римско-католическую экклезиологию и сформулировал дисциплинарные нормы.

Изложение католического учения, сделанное на этом Соборе, получило название «*Doctrina*». На основании этой «Доктрины» в 1566 г. был составлен «Катехизис» – символическая книга Римско-Католической церкви. Краткие формулировки отдельных положений вероучения с угрозой отлучения за ересь, заключающуюся в отступлении от этих положений, были названы «*canones*» (каноны). Постановления Тридентского Собора о церковном порядке, о строе церковного управления получили название «*Decreta de reformatione*» («Декрет о Реформации») – необходимость проведения реформ «во главе и членах» Римской Церкви не отрицалась Собором.

1 Ватиканский Собор возвел в степень католического догмата верховенство папы над Вселенскими Соборами, универсальность папской юрисдикции и папскую непогрешимость *ex cathedra* по вопросам веры и нравственности. Так называемый догмат о непогрешимости папы изложен в соборной конституции «*Pastor aeternus*» («Вечный пастырь»).

2 Ватиканский Собор уточнил отдельные положения католической доктрины и упорядочил церковную жизнь в соответствии с условиями,

сложившимися в 20 в. На Соборе проявилась тенденция к некоторой децентрализации, к возвышению значения епископата, к внедрению в богослужение живых национальных языков, к сближению с Православной, восточными нехалкидонскими и Протестантскими Церквами, хотя на фундаментальном уровне католическая доктрина осталась неизменной; ничего не изменилось и в католическом учении о непогрешимости и абсолютной власти Римского епископа. Постановления (конституции) 2 Ватиканского Собора являются ныне чрезвычайно авторитетными документами Католической церкви.

Помимо так называемых Вселенских Соборов, на Западе созывались и поместные провинциальные Соборы, хотя в средневековье и в новое время происходило это весьма редко. Постановления таких Соборов признавались обязательными в пределах соответствующих регионов после их проверки и одобрения Римской курией.

Согласно римско-католическому праву, законодательная власть в пределах епархий (диоцезов) принадлежит епископам, а в статутарных корпорациях: капитулах, монашеских орденах и конгрегациях – также и стоящим во главе их прелатам, не имеющим епископской степени.

Одним из своих источников римско-католическое церковное право признает и обычай. В декретах папы Григория IX сформулирован принцип, согласно которому претендовать на обязательную юридическую силу может лишь обычай, существующий не менее 40 лет.

Что касается светских государственных законов, то в Католической церкви, вследствие теократических притязаний Рима, проявляется тенденция не признавать обязательной силы даже за теми государственными законами, которыми определяется внешнее положение Церкви в государстве. Исключение делается лишь для законов, признанных, усвоенных и канонизированных самой Церковью, – «leges canonisatae» (канонизированные законы). Все остальные законы в Риме, по меньшей мере до недавнего времени, относили к так называемым «leges derogatae» (отвергнутые законы).

Относительно «отвергнутых законов» Католическая церковь поступает так: она либо игнорирует их, либо открыто отказывается признавать эти законы, объявляя их недействительными, либо подчиняется им «tempore ratione habita» (по причине невозможности неподчинения в данное время) и с надеждой на лучшие времена, когда можно будет объявить их необязательными.

Для улаживания или предотвращения конфликтов с государствами в западноевропейской юридической практике был выработан особый вид

законодательных актов – конкордаты. Конкордат – это соглашение между Римско-Католической церковью в лице папы и государственной властью по вопросам, касающимся правового статуса Католической церкви в той или иной стране. Конкордаты заключаются как с католическими, так и с некатолическими правительствами. Большая часть конкордатов касается отдельных спорных вопросов, но некоторые из них регулируют принципиальные отношения между суверенной государственной властью и Католической церковью в том или ином государстве.

Первый из таких конкордатов – Вормсский 1122 г., положивший конец борьбе за инвеституру – назначение на церковные должности путем принятия компромиссного решения. Но само слово «конкордат» получает совершенно определенное значение термина лишь в 15 в.

Конкордаты издаются в форме папской буллы или бреве, после предварительного соглашения с государственной властью, либо в виде двух отдельных актов: папского и государственного, содержащих признание за другой стороной известных прав и привилегий, либо как документ, подписанный обеими сторонами. В новое время последняя форма соглашения стала наиболее употребительной.

Особой формой конкордатов являются так называемые округораспределительные буллы (Circumscriptionsbullen). Это распоряжения папы об изменениях границ между епархиями (диоцедами), сделанные на основе предварительной договоренности с государственной властью, осуществляющей суверенитет на территории, где проводится перераспределение епархий. Такие буллы стали издаваться с начала 19 в.

Западная юридическая наука выработала три теории о правовой природе конкордатов. Согласно ультрамонтанской теории, конкордат – это привилегия, даруемая папой государственной власти. В любой момент данная привилегия может быть отменена, в то время как светское правительство лишено права отменять конкордат. Иными словами, если оно все-таки отменяет его, – налицо узурпация. Такая теория, естественно, вытекает из средневековой теократической доктрины о верховенстве пап над всеми государствами, из учения «о двух мечях». Согласно другой, легалистической теории, государству принадлежит абсолютный суверенитет, на его территории Католическая церковь – лишь одна из корпораций, контролируемых государством. Конкордаты в таком случае – это законы, исходящие от государства. И наконец, третья теория, наиболее соответствующая реальному положению дел, исходит из договорной природы конкордатов и рассматривает папу и светское правительство как равноправных контрагентов договоров, относящихся к области

международного права.

1.2. Средневековые католические сборники канонического права

В средневековье основу кодификации римско-католического церковного права составил труд болонского монаха Грациана, заверченный в 1140 г. – «Concordantia discordantium canonum» («Согласование несогласованных канонов»). Этот труд впоследствии был назван «Декретом Грациана».

Грациан собрал Правила Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов, Поместных Соборов Западной Церкви, подлинные и подложные папские декреталы, отрывки из творений отцов Церкви, из пенитенциалов, извлечения из Корпуса Юстиниана и из франкских капитуляров.

Само название труда Грациана свидетельствует о стремлении автора доказать при помощи схоластических приемов непротиворечивость противоречащих, на первый взгляд, правовых норм, заключенных в разных источниках. Грациан сам формулирует те или иные церковно-правовые нормы, а каноны, папские декреталы и другие источники привлекает как аргументы для обоснования своих формул – так называемых *dicta Gratiani* (сказанное Грацианом).

Декрет разделен на три части: в первой говорится об источниках церковного права, затем о священниках и должностях; содержание второй части составляет учение о церковном суде, о браке и о покаянии; в третьей части речь идет о церковных Таинствах и о богослужении.

Декрет Грациана был положен в основу школьной программы канонического права. В церковно-правовой практике он стал рассматриваться как общий универсальный источник права Римско-Католической церкви.

Позднейшие законодательные акты – папские декреталы (буллы и бреве) и постановления Соборов, авторизованные папами, собирались в так называемых *collectiones decretalium* (сборниках декреталов). Составлялись они под надзором пап. Во всех этих сборниках материал распределялся по одной схеме, в 5 разделах: *Judex* (Судья), *Judicium* (Суд), *Clerus* (Клир), *Conubia* (Брак), *Crimen* (Преступление). В первом разделе помещались акты, касавшиеся церковных должностей, во втором – судов, в третьем – клириков и монахов, в четвертом – брака, в пятом – церковных преступлений и наказаний.

Недостаток сборников заключался, однако, в том, что отчасти дублировался материал, помещенный в других сборниках, отчасти они

содержали противоречивые нормы. Это затрудняло пользование ими. Поэтому в 1234 г. папа Григорий IX распорядился собрать все папские декреталы в единый свод, распределив материал по все тем же пяти разделам, и приказал пользоваться этим сводом в церковных учреждениях, судах и школах. Сборник получил название «*Decretalium Gregorii IX (Noni)*», или «Декрет Григория IX», составив впоследствии, в 16 столетии, вторую часть *Corpus juris canonici* (Корпуса канонического права), в первую часть которого был включен Декрет Грациана.

В 1298 г. папа Бонифаций VIII распорядился собрать декреталы пап, изданные после Григория IX, и включить их в его «Декрет» в качестве шестой книги, несмотря на то, что компиляция Бонифация сама, в свою очередь, разделена на 5 тематических разделов – книг (*libri*).

В 1313 г. папа Климент V собрал постановления Вьенского Собора 1311 г. и свои собственные декреталы и обнародовал их под названием «Седьмая книга» («*Liber Septimus*»). Но впоследствии этот сборник получил название «*Constitutiones Clementinae* («Постановления Климента», или «Климентины»). Сборник Бонифация и Климентины составили позже третью часть классического римско-католического Корпуса канонического права.

Декрет Грациана вместе с Декретом Григория IX и Климентинами изучали во всех средневековых европейских университетах, особенно основательно в Болонье и Париже. Преподавание канонического права заключалось в чтении текста, к которому профессором делались дополнения, так называемые «*raleaе*», по имени ученика Грациана Палеа, который первым стал их делать к Декрету своего учителя. На текст давались толкования – глоссы. Глоссы вносились и в самые тексты, причем записывались либо на полях – *glossae marginales*, либо между строк – *glossae interlineares*.

Глоссы предшественников удерживались новыми глоссаторами. Таким образом составлялись особые книги, в которых помещался непрерывно расширяющийся комментарий на текст – *apparatus* (аппарат). После просмотра и пересмотра складывался комментарий, принятый школой, так называемая «*glossa ordinaria*» («установленная глосса»), в отличие от частных толкований. Из-за постоянно увеличивающегося массива глосс и невозможности прочесть все книги на занятиях в школе глоссаторы составляли краткие изложения глосс – суммы (*summae*).

Что же касается собственно законодательных актов, после официально изданных компиляций Григория IX, Бонифация VIII и Климента V частными канонистами в 14 в. были составлены два новых

сборника, которые получили название «Экстраваганты» («*Extravagantes*»). Хотя формально Экстраваганты не вошли в Корпус канонического права, обычно они помещались в сборниках вслед за Корпусом. Позднейшие постановления пап и папских канцелярий собирали в так называемые «булларии» и компиляции с другими названиями.

В ходе тридентской реформы классические средневековые канонические сборники были объединены в единый «Корпус канонического права» («*Corpus juris canonici*»). Папа Григорий XIII в булле, изданной 1 июля 1580 г., рекомендовал римское издание Корпуса для употребления в юридической практике и обучении. Наряду со сборниками папских булл, в частности такой обширной компиляцией, как «*Magnum bullarium romanum*», Корпус оставался до 1917 г. важнейшим собранием источников действующего права Католической церкви.

В классический *Corpus juris canonici* вошло много фальсификатов, занесенных в него через Декрет Грациана из Лже-Исидорова сборника. Кроме того, целый ряд законов Корпуса не мог применяться в новое время ввиду того, что светское право в католических и тем более не католических государствах уже исключало правовые принципы, лежащие в основе средневекового Корпуса. Например, давно ушел из европейской правовой жизни принцип неподсудности духовенства светским судам; от современного государства нельзя ожидать, что оно возьмет на себя обязательство предоставлять в распоряжение церковной власти *brachium saeculare* (светскую руку) для наказания еретиков и схизматиков.

Отдельные части Корпуса, с точки зрения канонистов нового времени, имеют неодинаковый авторитет. Из Декрета Грациана сохраняли силу в Католической Церкви соборные и святоотеческие каноны и папские декреталы, подлинность которых очевидна. Напротив, суждения самого Грациана, его «*dicta*», извлеченные из лже-декреталов, а также не принятые католиками каноны Древней Церкви уже не имеют обязательной силы. Сборники папских декреталов, изданные папами Григорием IX, Бонифацием VIII и Климентом V, и в новое время оставались источниками действующего права Католической церкви. Что же касается Экстравагантов, то, будучи частными компиляциями, они сохраняли силу лишь ввиду авторитетности самих документов, помещенных в них. Поэтому распоряжения частного характера, внесенные в Экстраваганты, утратили силу общей нормы в отличие от частных рескриптов, вошедших в официальные сборники: они сохраняют силу общей нормы, выводимой из частного рескрипта как из прецедента.

Законы, вошедшие в сборники Григория IX, Бонифация VIII и

Климентов V, относительно друг друга рассматриваются как *leges priores* и *posteriores* (законы предыдущие и последующие). Что же касается актов, вошедших в один сборник, то, независимо от хронологии их издания, они рассматриваются как одновременные, то есть позднейшие акты не имеют большей силы, чем предыдущие, если те и другие касаются одних и тех же юридических казусов.

1.3. Кодексы Католической церкви

В конце 19 в. в Римско-Католической церкви была осознана необходимость издания кодекса канонического права. Уже на 1 Ватиканском соборе высказывались критические суждения о «Corpus juris canonici»: выступавшие отмечали устарелость многих его положений и трудность в пользовании им ввиду недостаточной систематизации и неравноценности его материалов. Выдвинуто было предложение выработать единый кодекс, соответствующий критериям современной юридической систематизации. Однако папа Пий IX решил действовать в этом направлении постепенно, и дело реформирования католического канонического права было отложено.

Вопрос об осуществлении кодификации канонического права был вновь поднят папой Пием X в 1904 г., и уже при нем началась работа над составлением Кодекса. В этой работе участвовали епископы и кафедры канонического права богословских юридических школ. Руководство осуществлял кардинал П. Гаспари.

В 1914 г. работа над новым сборником под названием «Кодекс канонического права» («Codex juris canonici») была завершена. В 1917 г. папа Бенедикт XV обнародовал его, а с 1918 г. он вступил в силу как кодекс действующего права Римско-Католической церкви.

«Кодекс» 1917 г. состоит из 2414 кратких статей, названных канонами, при этом не делается никаких отсылок к авторитетным инстанциям (папскому престолу или Соборам), впервые сформулировавшим правовые нормы, воспроизводимые в этих статьях. Статьи систематизированы тематически. Кодекс включает в себя 5 книг, разделенных на части. В первую книгу, названную «Общие нормы» («Normae generales»), вошли 86 канонов. Вторая книга «О лицах» («De personis») включает каноны от 87 до 725 и разделена на следующие части: «О священниках» (De clericis), «О монашествующих» («De religiosis»), «О мирянах» (De laicis). В третьей книге, названной в соответствии со средневековой традицией систематизации «О вещах», помещены каноны от 726-го до 1551-го. Книга включает в себя совершенно разные тематические разделы, относящиеся, в частности, к таинствам, церковному учительству, церковному праву наследования. Четвертая книга «О процессах» («De processibus») (каноны 1552–2194) содержит в себе нормы, регулирующие церковное судопроизводство. В приложении к пяти книгам помещены отдельные папские конституции, в том числе та,

которая устанавливает порядок избрания папы. В употреблении этот Кодекс был чрезвычайно удобен, благодаря своей систематизации, а также потому, что он включал в себя основной массив правовых норм, действующих в Католической церкви. Но в этом отношении он не достигал все-таки абсолютной полноты, за его рамки оставались, например, заключенные ранее конкордаты, он не затрагивал права униатских церквей. Критики отмечали устарелость его рубрикации, особенно проявившуюся в 3 разделе. Кроме того, законодательная деятельность в Католической церкви, естественно, не прекратилась с изданием Кодекса. После 1917 г. были изданы многочисленные новые законы.

В связи с этим поднят был вопрос о новой кодификации. Папа Иоанн XXIII, объявив в 1959 г. о предстоящем созыве Вселенского Собора, поставил также вопрос о пересмотре «Кодекса». В 1963 г. во время деяний 2 Ватиканского Собора работа по пересмотру «Кодекса» началась. Велась она в рамках специально учрежденной папской комиссии по пересмотру «Кодекса канонического права» («Pontificia comissio Codici juris canonici recognoscendo») под председательством генерального секретаря 2 Ватиканского собора кардинала П. Феличе. Основными источниками для новой кодификации послужили Кодекс 1917 г., документы 2 Ватиканского Собора и послесоборные акты папского законодательства. Работа комиссии была завершена уже после Собора, в 1983 г., при папе Иоанне-Павле II, изданием нового Кодекса.

Новый Кодекс короче прежнего. Он содержит 1752 канона. Кодекс состоит из 7 книг, которые, в свою очередь в соответствии со своей тематикой делятся на части, разделы, титулы, главы и статьи. Некоторые из канонов разделены на краткие параграфы. Книги, на которые делится «Кодекс», озаглавлены следующим образом: 1-я – «Общие положения» («De normis generalibus») – каноны 1–203; 2-я – «О народе Божиим» («De populi Dei») – каноны 204–746; 3-я – «Об учительском служении» («De Ecclesiae munera docendi») – каноны 747–843; 4-я – «Об освящающем служении Церкви» («De Ecclesiae munera sanctificandi») – каноны 843–1253; 5-я – «О церковном имуществе» («De bonis ecclesiae temporabilis») – каноны 1250–1310; 6-я – «О церковных наказаниях» («De sanctionibus in ecclesiae») – каноны 1311–1399; 7-я – «О процессах» («De processibus») – каноны 1400–1752.

Новый Кодекс отличается от предыдущего с формальной стороны более современной и логически обоснованной систематизацией. В содержательном отношении он отличается тем, что отразил основные

экклезиологические идеи 2 Ватиканского собора. Как пишет современный итальянский канонист Л. Джероза, «в материальном аспекте Кодекс 1983 г. ... представляет, в сравнении с Кодексом 1917 г., два важнейших новшества... Первое новшество заключается в том факте, что новую кодификацию церковных законов направляет в первую очередь уже не стремление к рациональной формулировке и систематизации канонических норм, а скорее стремление развить эти нормы в их связи с содержанием веры. Таким образом, принцип теологической точности превалирует над принципом точности юридической. Второе новшество – изменение идентичности основного субъекта всей церковно-правовой структуры. Отныне уже не духовное лицо, но *Christefidelis*, то есть верующий, становится главной фигурой, стоящей за фигурами мирянина, священника и *монашествующего*»⁵⁰².

Кодекс канонического права 1983 г., равно как и Кодекс 1917 г., не включает в себе право униатских церквей, но уже в 1929 г. папа Пий XI учредил Комиссию кардиналов по подготовке Восточного кодекса канонического права, в 1939 г. ее сменила Папская комиссия по редактированию Восточного кодекса канонического права. В 1943 г. был опубликован проект Кодекса, новая редакция проекта вышла в 1945 г. Затем последовала новая редакционная работа над проектом. С 1948 по 1957 г. публиковались отдельные его разделы. Идеи 2 Ватиканского собора побудили существенно пересмотреть саму концепцию Восточного кодекса. Собор подчеркнул ранее чуждую латинской экклезиологии мысль о равном достоинстве восточных (униатских) церквей с церковью латинского обряда. В 1972 г. Павел VI образовал Папскую комиссию по пересмотру Восточного кодекса канонического права. Работа над Кодексом завершена была в 1991 г., когда был официально издан «Кодекс канонов восточных церквей» («*Codex canonum ecclesiarum orientalium*»).

Право униатских церквей формально признается в Риме имеющим одинаковое достоинство с правом церкви латинского обряда. «Отсюда, – как пишет Л. Джероза, – берет начало образное уподобление двух систем права двум легким, использованное... папой Иоанном Павлом II при обнародовании «*Codex canonum ecclesiarum orientalium*». Но уже то одно обстоятельство, что абсолютная власть в Католической церкви принадлежит епископу Рима, – епископу церкви латинского обряда, устраняет и на юридическом уровне самую возможность равноправия латинского и восточных обрядов в Католической церкви. Особенность «Кодекса канонов восточных церквей» в том, что он содержит только те нормы, которые действуют во всех униатских церквях. Как писал Г.

Недунгатт, «в отличие от Codex juris canonici, представляющего собой кодекс одной – Латинской Церкви, Codex canonum ecclesiarum orientalium не есть кодекс Восточной Церкви (в единственном числе), но кодекс, общий для 21 восточной Католической церкви»⁵⁰³. Эти 21 униатские церкви, из которых 3 (Русская, Белорусская и Албанская) существуют более виртуально, чем реально, принадлежат к пяти традициям: александрийской (Коптский патриархат и Эфиопская митрополия), антиохийской (Сирийский патриархат, Маронитский патриархат и Сиромаланкарская митрополия), армянской (Армянский патриархат), халдейской (Халдейский патриархат и две Сиромалабарских митрополии) и константинопольской, или византийской (Мелькитский патриархат, Украинское великое архиепископство (Украинская католическая церковь), Русинская митрополия, Румынская митрополия, а также Церкви Болгарская, Греческая, Венгерская, Итало-Албанская, Словацкая, Югославская и существующие почти только номинально Русская, Белорусская и Албанская униатские церкви. При этом ко всем церквям восточного обряда вместе принадлежит около 15 миллионов верующих.

Ввиду того что Кодекс канонов восточных церквей является общим для всех униатских церквей, в нем содержатся многочисленные отсылки к правовым нормам отдельных церквей, право которых рассматривается как частное (партикулярное). Кодекс канонов восточных церквей в своих положениях, естественно в большей мере, чем латинский Кодекс, соотносится с древними канонами.

В соответствии с традицией восточных номоканонов он разделен на титулы. «За первыми шестью вводными канонами следуют титулы: 1) Верующие христиане и совокупность их прав и обязанностей (каноны 7–26); 2) Церкви sui juris и обряды (каноны 27–41); 3) Высший авторитет Церкви (каноны 42–54); 4) Церкви – Патриархаты (каноны 55–150); 5) Церкви – великие архиепископства (каноны 151–154); 6) Церкви – митрополии и все прочие Церкви sui juris (каноны 155–176); 7) Епархии и епископы (каноны 177–310); 8) Экзархаты и экзархи (каноны 311–321); 9) Ассамблеи иерархов различных церквей sui juris (канон 322); 10) Духовные лица (каноны 323–398); 11) Миряне (каноны 399–409); 12) Монахи и все прочие монашествующие и члены других институтов посвященной жизни (каноны 410–571); 13) Ассоциации верующих христиан (каноны 572–583); 14) Евангелизация народов (каноны 584–594); 15) Церковное учительство (каноны 595–666); 16) Богослужение и, особо, Таинства (каноны 667–895); 17) Крещенные не католики, вступающие в полное общение с Католической церковью (каноны 896–901); 18)

Экуменизм, или Движение за христианское единство (каноны 902–908); 19) Юридические лица и юридические действия (каноны 909–935); 20) Должности (каноны 936–978); 21) Власть управления (каноны 979–995); 22) Обжалование административных решений (каноны 996–1006); 23) Временное имущество Церкви (каноны 1007–1054); 24) Судебные процессы в общем (каноны 1055–1184); 25) Спорный судебный процесс (каноны 1185–1356); 26) Некоторые особые процессы (каноны 1357–1400); 27) Карающие санкции в Церкви (каноны 1401–1467); 28) Процедура наложения наказаний (каноны 1468–1487); 29) Закон, обычай и административные действия (каноны 1488–1539); 30) Срок давности (prescrizione) и подсчет времени (каноны 1540–1546)»⁵⁰⁴.

1.4. Правовые источники Протестантских Церквей

В протестантском мире с самого начала всячески подчеркивалось, что главным и в некотором смысле единственным источником церковного права является Священное Писание. Средневековый «Корпус канонического права» родоначальниками Реформации отвергался полностью, впоследствии потребности церковной жизни вынудили протестантских юристов признать относительный авторитет за теми положениями «Корпуса», которые не противоречили протестантским доктринам.

Специальным источником права Протестантских Церквей являются символические книги: «Аугсбургское исповедание» (1530), «Шмалькальденские члены» (1537), два «Катехизиса» Мартина Лютера (1528 и 1529) – у лютеран; «Гейдельбергский катехизис» (1562) и «Галликанское исповедание» (1551) – у реформатов-кальвинистов.

Отдельные национальные Протестантские Церкви имеют свои уставы или регламенты (по-немецки–Kirchenordnungen).

2. Высшее управление римско-католической церковью

2.1. Статус Римско-Католической церкви

Католическая церковь, по ее собственному самосознанию, является Церковью Вселенской, тождественной Церкви Символа веры. Но исторически Римско-Католическая церковь – это отделившийся от вселенского Православия в 1054 г. Западный Патриархат, в прошлом одна из Поместных Православных Церквей. Материалом для изложения данной темы естественным образом служит Кодекс канонического права Католической церкви в ныне действующей редакции 1983 г.⁵⁰⁵

2.2. Папа

Раздел Кодекса о высшей церковной власти начинается с преамбулы, в которой говорится, что подобно тому, как по установлению Спасителя святой Петр и другие апостолы составляли единую коллегия, так и Римский первосвященник, преемник Петра, и епископы, преемники апостолов, составляют единое целое.

Епископ Римской Церкви, на котором лежит ответственность, возложенная Господом на первого среди апостолов – Петра, является главой епископской коллегии, викарием Христа и пастырем всей земной Церкви; ему принадлежит в Церкви власть ординарная, верховная, полная, непосредственная и универсальная. Полный титул папы – епископ Римский, Наместник Иисуса Христа, Преемник главы апостолов, Верховный Первосвященник Вселенской Церкви, примас Италии, архиепископ и митрополит Римской провинции, глава государства града Ватикана, раб рабов Божиих⁵⁰⁶. До недавних пор папа носил также титул Патриарха Запада, который с канонической и исторической точки зрения более приемлем, чем Наместник Иисуса Христа, Преемник главы апостолов и Верховный первосвященник Вселенской Церкви. Свою верховную власть в Церкви папа получает через законное избрание, принятое им, и через епископское посвящение. Папой может быть избран любой католик мужского пола. Фактически с 1378 г. папами избирались только кардиналы. Если верховным первосвященником избирается епископ, то он становится таковым после того, как выразит свое согласие, а если не епископ, то он должен быть тотчас посвящен во епископа. В случае отказа Римского первосвященника принять возлагаемую на него ответственность необходимо, чтобы отказ был сделан им по собственной воле, без принуждения, и выражен вполне однозначно.

Избрание папы осуществляется с 1059 г. исключительно кардиналами. При этом от участия в избрании устраняются те кардиналы, которые сами отказались от этого, а также те, чей возраст превысил 80 лет. Согласно Конституции папы Павла VI «*Romano Pontifici elegendo*» («О избрании Римского первосвященника») (1975), избирательное собрание, конклав, открывается на 16-й день после начала вакансии на папском престоле, но не позднее 21-го дня. Избрание совершается посредством тайного голосования – при этом требуется большинство в 2/3 голосов, посредством соглашения (*per compromissum*), либо «по вдохновению» – если все кардиналы назовут одного кандидата.

Римский первосвященник имеет власть не только над всей Церковью, но и над каждой из местных церквей. Исполняя миссию верховного пастыря Церкви, Римский первосвященник всегда действует в сотрудничестве с другими епископами и всей Церковью, но от него одного зависит, будет ли эта миссия исполняться им единолично или коллегиально. Папа является в Католической церкви верховным законодателем, верховным учителем и верховным судьей. Приговоры и декреты Римского первосвященника обжалованию и отмене не подлежат; апелляции на них не подаются.

Епископы оказывают помощь Римскому первосвященнику в исполнении его миссии, и организационные формы такой помощи могут быть разными, например, посредством проведения собора епископов. Ему помогают также кардиналы и другие лица и учреждения: все они действуют по его поручению и от его имени. Когда Римская кафедра вдовствует, никаких преобразований в церковном управлении не проводится, действуют лишь законы, специально изданные на этот случай.

Главой коллегии епископов является верховный первосвященник, без согласия которого она не может выносить ни одного решения. Свою власть над Церковью коллегия епископов наиболее совершенным образом осуществляет в форме Вселенских Соборов. Ее власть осуществляется также посредством единодушных действий епископов, рассеянных по всему миру, когда к этим действиям призывает их Римский первосвященник.

Римский первосвященник выбирает те или иные формы коллегиального осуществления церковной власти возглавляемым им епископатам.

Лишь Римскому первосвященнику принадлежит право созывать Вселенские Соборы, председательствовать на них лично или через своих представителей, а также прерывать их деяния, переносить сроки их созыва и распускать Соборы. Ему принадлежит право утверждать соборные постановления. Все епископы, являющиеся членами коллегии, и только они одни, имеют право и обязанность участвовать во Вселенских Соборах с решающим голосом. Участие других лиц в Соборах допускается по решению высшей церковной власти, если это необходимо для блага Церкви. Если Апостолический престол овдовеет во время деяний Собора, то деяния прерываются, и лишь новому первосвященнику принадлежит право распорядиться о возобновлении и продолжении их или распустить Собор. Постановления Вселенского Собора не имеют силы без утверждения их Римским первосвященником.

Синод епископов. Епископы, являющиеся представителями разных регионов мира, регулярно собираются в установленное время для того, чтобы осуществлять непосредственное единение между первосвященником и епископами, помогать Римскому первосвященнику своими советами в делах укрепления веры и христианской нравственности, сохранения церковной дисциплины, а также для исследования вопросов, связанных с деятельностью Церкви во всем мире. Этот институт был учрежден папой Павлом VI в 1965 г.

Синод епископов обсуждает вопросы и выражает свои пожелания, но он не имеет права выносить решения, обязательные для исполнения, если такое право не будет в каждом отдельном случае дано Синоду первосвященником.

Синод епископов непосредственно подчинен Римскому епископу, который созывает его, определяет место и время проведения, ратифицирует выборы одних членов Синода, назначает других и утверждает круг рассматриваемых вопросов, устанавливает повестку дня и председательствует на заседаниях лично или через своих представителей, закрывает, прерывает или распускает Синод.

Синод епископов созывается на очередную и внеочередные генеральные ассамблеи для обсуждения вопросов, касающихся блага всей Церкви, или на местные ассамблеи, на которых обсуждаются вопросы, относящиеся к жизни Церкви в отдельных регионах мира. В этих ассамблеях участвуют как епископы, избираемые на местных епископских конференциях, так и епископы, назначаемые папой.

Синод епископов имеет свой постоянный секретариат, возглавляемый генеральным секретарем; его назначает первосвященник. В состав секретариата входят епископы: как избранные Синодом, так и назначенные Римским епископом. На каждую ассамблею Синода Римский первосвященник назначает одного или нескольких особых секретарей, полномочия последних сохраняются до завершения конференции.

2.4. Кардиналы

В Римской Церкви кардиналы составляют коллегия, которой принадлежит право избрания Римского первосвященника. Кардиналы также помогают первосвященнику в исполнении его миссии (коллегиально, когда они призываются для обсуждения особо важных вопросов, или индивидуально, исполняя те или иные поручения первосвященника).

Коллегия кардиналов состоит из кардиналов трех степеней: епископской, пресвитерской и диаконской. Кардиналы-епископы носят титулы семи субурбиканских (пригородных) церквей Рима: Остии, Фраскати, Палестрины, Порто ди Санта-Руфина, Сабини и Поджо Митреето, Веллетри); к их числу принадлежат также латинские и униатские патриархи с титулами их патриарших кафедр. Кардиналы-пресвитеры и кардиналы-диаконы получают от папы титул или диаконию в Риме. В настоящее время кардиналы-пресвитеры и кардиналы-диаконы за редкими исключениями являются епископами. Возведение в кардинальское достоинство является исключительным полномочием папы. Кардиналов Римский епископ избирает из числа епископов и пресвитеров: при этом пресвитеры после возведения в степень кардиналов в большинстве случаев посвящаются в епископы.

Кардинал-декан (старейшина кардиналов) носит титул Остийского епископа, его заместитель именуется субдеканом. Старейшина кардиналов председательствует в коллегии кардиналов; в случае его отсутствия председательствует субдекан (заместитель старейшины). Старейшина не имеет власти над другими кардиналами, хотя и является первым среди равных кардиналов. Старейшина и его заместитель имеют резиденцию в Риме.

Кардиналы помогают верховному пастырю в управлении Церковью, собираясь по указу первосвященника на очередные и чрезвычайные консистории, в которых председательствует Римский первосвященник.

Кардиналы, возглавляющие дикастерии и другие постоянные учреждения Римской курии и города Ватикана, по достижении 75-летнего возраста испрашивают у Римского епископа отставку.

Кардинал-старейшина, его заместитель или старейший из кардиналов-епископов совершает рукоположение избранных на Римскую кафедру лиц, не имеющих епископского сана. Кардинал-протодиакон объявляет народу имя новоизбранного первосвященника.

Кардиналы, занимающие какие-либо должности в курии и не имеющие своих епархий, постоянно находятся в Риме; кардиналы, управляющие своими епархиями, обязаны прибывать в Рим по вызову папы.

Кардиналы, имеющие титулы субурбиканских епископов либо титулы или диаконию в римских церквях, помогают своими советами в управлении этими церквями, но не обладают в отношении них административной властью.

2.5. Римская курия

Папе в управлении Церковью постоянно помогает римская курия. Она состоит из государственного секретариата или секретариата папы, который, в свою очередь, включает в себя два отдела: по общим вопросам и по сношениям с государствами, а также из конгрегаций, судов и других учреждений (советов, комиссий, комитетов, папских академий и т.п.).

Во главе обоих отделов государственного секретариата стоит статс-секретарь из числа кардиналов. Отдел по общим вопросам выполняет функции папской канцелярии, отдел сношений с государствами поддерживает дипломатические отношения Ватикана с другими государствами.

В настоящее время в Римской курии состоит 9 конгрегаций: 1) вероучения; 2) по делам Восточных Церквей; 3) богослужения и Таинств; 4) канонизации святых; 5) по делам епископов; 6) евангелизации народов; 7) по делам духовенства; 8) по делам институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни; 9) католического образования (семинарий и учебных заведений). В каждую из конгрегаций входят кардиналы, один из которых является ее префектом, и другие епископы!

Судебные функции в курии исполняют Апостольская пенитенциария, Верховный суд апостольской сигнатуры и суд «Рота Романа».

В состав курии входят также папские советы по делам мирян, по содействию христианскому единству, по вопросам семьи, по духовному попечению о переселенцах и путешествующих, по толкованию законодательных текстов, по вопросам культуры, по средствам массовой информации, комиссия по религиозным отношениям с иудаизмом и ряд других советов, комиссий, комитетов и служб.

2.6. Легаты

Римский первосвященник назначает легатов и направляет их в Церкви разных государств и регионов мира, а также аккредитует их при государственной власти различных стран, соблюдая при этом нормы международного права.

Легаты являются постоянными представителями Римского папы при отдельных Церквях и правительствах. Апостолический престол в международных учреждениях, на конференциях и ассамблеях представляют также специальные делегаты и наблюдатели.

Главная задача папского легата заключается в том, чтобы поддерживать постоянную и надежную связь между Апостолическим престолом и Поместными Церквями. Легат информирует папу о состоянии и жизни Церкви; помогает ее епископам своими советами; оказывает помощь епископским конференциям в назначении епископов, в установлении приемлемых взаимоотношений между Католической церковью и другими Церквями и церковными общинами, а также нехристианскими религиозными общинами, в защите интересов Церкви и Апостолического престола перед главами государств; и в других вопросах. Все эти полномочия он получает от Апостолического престола.

Папский легат, аккредитованный при правительстве той или иной страны, способствует поддержанию взаимоотношений между Апостолическим престолом и государственными властями, решает вопросы, связанные с отношениями между Церковью и государством, особенно в разработке и соблюдении конкордатов и подобных им соглашений.

Кафедра легата изъята из подчинения местной церковной власти (кроме дел, связанных с заключением браков). Легат может совершать богослужения во всех храмах той Церкви, в которую он был направлен, известив об этом местную церковную власть.

Полномочия легата не упраздняются и в случае, когда Апостолический престол становится вдовствующим (если папой не будет сделано особого распоряжения).

Православная каноническая оценка системы управления Католической церковью. Рассматривая вопрос о структуре высшей власти Римско-Католической церкви с характерным для нее безграничным абсолютизмом папской власти, мы сталкиваемся с иной экклезиологией, чем та, которая лежит в основе древнего церковного строя,

сохранившегося в Православной Церкви. Но предыстория папизма начинается еще тогда, когда Римская Церковь оставалась в лоне Православия и была тогда твердой хранительницей и защитницей догматов веры. Уже в древности римские епископы претендовали на первенство не только чести, но и власти во Вселенской Церкви. Эти притязания и привели в конце концов к возникновению монархического папизма, не известного Древней Церкви.

Библиография

Список литературы на русском языке

Аксаков = Аксаков Н. Патриаршество и каноны. СПб., 1906.

Акты = Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994.

Алексий II. Обращение = Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Обращение к клиру и приходским советам города Москвы на Епархиальном собрании 21 декабря 1995. М., 1996.

Алмазов = Алмазов А.И. Законоправильник при русском Требнике. СПб., 1902.

Афанасьев = Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Духа Святого. Рига, 1994.

Бартошек – Бартошек М. Римское право. Понятия, термины, определения. М. 1989.

Бенешевич. Синагога = Бенешевич В.Н. Синагога в 50 титулах и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914.

Бенешевич. Кормчая = Бенешевич В.Н. Древнеславянская Кормчая в 14 титулах без толкования. 4.1. СПб., 1906.

Бенешевич – 883 = Бенешевич В.Н. Канонический сборник 14 титулов со второй четверти 7 в. до 883 г. СПб., 1905.

Бердников = Бердников И.С. Краткий курс церковного права Православной Церкви. Вып. 1. Изд. 2-е. Казань, 1903.

Бердников –1888 = Бердников И.С. Краткий курс церковного права. Казань, 1888.

Благочиние = Инструкция благочинному приходских церквей.

Болотов. Архим. Владимир = Болотов В.В. Из церковной истории Египта. Архимандрит Тавенниотов Владимир при Константинопольском дворе в 431 г. Ч. 1.

Болотов. История = Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т.2. М., 1994.

Болховитинов = Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии. Киев, 1825.

БТ 2, 18, 25 = Богословские труды. Сборник 2. М., 1961; *Сборник 18.* М., 1978; *Сборник 25.* М., 1984.

Булгаков = Булгаков СВ. Настольная книга для священно-церковно-служителей. Ч. 2. М., 1993.

- Вальсамон* = *Вальсамон*. Толкование на «Номоканон» 9. Гл. 29.
- Василий Вел.* = *Василий Великий*. Творения. Т. 3. СПб., 1850.
- Вестник = Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата.
- Властарь*. Синтагма = *Матфей Властарь*. Алфавитная Синтагма. Изд. 2-е. Симферополь, 1901.
- Гидулянов* = *Гидулянов П.В.* Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908.
- ГК РФ = Гражданский кодекс Российской Федерации. М., 1996.
- Глубоковский*. Дидаскалия = *Глубоковский Н.Н.* Дидаскалия и Апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению. София, 1935.
- Гоббс*. Левиафан = *Гоббс*. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936.
- Голубинский*. История = *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Пол. 1. Изд. 2-е. М., 1901.
- Голубинский*. Канонизация = *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 2-е. М., 1903.
- Гордун* = *Гордун С.*, свящ. Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год. ЖМП. 1993. N 1.
- Градовский* = *Градовский А.* Начала русского государственного права. СПб., 1875. Т. 1.
- Гроций*. О праве войны = *Гроций Гуго*. О праве войны. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права. М., 1956.
- Деяния 1666–1667 = Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М., 1881.
- Деяния 500 = Деяния Совецания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. М., 1949. Т. 2.
- Деяния 1917–1918 = Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 4. М.
- Джержоза* = *Либеро Джержоза*. Каноническое право в Католической церкви. М., 1996.
- Дигесты = Дигесты Юстиниана. М., 1984.
- Заозерский* = *Заозерский Н.* О церковной власти. Сергиев Посад, 1894.
- Заозерский*. Приход = *Заозерский Н.* Что есть православный приход и чем он должен быть. Сергиев Посад, 1912.
- Идея Рима = Идея Рима в Москве в 15–16 веках. Источники по

истории русской общественной мысли. Рим, 1989.

Иларион = Иларион (Троицкий), архимандрит. Единство Церкви и всемирная конференция христианства. Сергиев Посад, 1917.

Иоанн (Соколов). Опыт = *Иоанн, архимандрит.* Опыт курса церковного законоведения. Вып. 1. СПб., 1851.

Исповедание = Православное исповедание. Ч. 1. Вопр. 103.

К Церковному Собору = Сборник. СПб., 1906.

Казанский. Монашество = *Казанский НЕ.* История православного монашества на Востоке. Ч. 1. М., 1854.

Казанский. Власть = *Казанский П.Е.* Власть Всероссийского Императора. Одесса, 1913.

Каллист = Каллист, иеромонах. Номоканон св. Фотия, патриарха Константинопольского. М., 1899.

Канонизация–20 = Канонизация святых в 20 веке. М., 1999.

Карамзин = Карамзин Н. М. История Государства Российского. Т. 1. Изд. 1. СПб., 1816.

Карташев. История = *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. В 2 т. Париж, 1959.

Киприан = Киприан, священномученик, епископ Карфагенский. Творения. Т. 1. Киев, 1891.

Конституции = Конституции государств Европейского Союза. М., 1997.

Коркунов. Теория права = *Коркунов Н.М.* Лекции по общей теории права. СПб., 1908.

Красножен = Красножен М. Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев, 1911.

Л'Юилье = Петр (Л'Юилье), архиепископ. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005.

Макарий. История = *Макарий (Булгаков), митрополит.* История Русской Церкви. Кн.2, М., 1995.

Мышцын. = Мышцын В. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909.

Наследование = Наследование Российского Императорского Престола. Изд. 2-е. М., 1999.

Неволин = Неволин В. Полн. собр. соч. Т. 6. М., 1859.

Никодим. Право = *Никодим, епископ Далматинский.* Православное церковное право. СПб., 1897.

Никодим. Толкования = *Никодим (Милаш), епископ Далматинско-Истрийский.* Правила Православной Церкви с толкованиями. Т. 1–2,

Троице-Сергиева лавра, 1996.

Николин = *Николин Алексей*, священник. Церковь и государство. (История правовых отношений). М., 1997.

Номоканон БТ = Номоканон при Большом требнике.

О должностях = Книга о должностях пресвитеров приходских.

Одинцов = *Одинцов М.И.* Государство и Церковь. 1917–1938. М., 1991.

Определения 1917–1918 = Определения и постановления Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917–1918. М., 1994.

Опыты = Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской духовной академии. 1912 г. Киев, 1913.

Остроумов = *Остроумов М.* Очерк православного церковного права. Харьков, 1893.

Павлов. Право = *Павлов А.С.* Курс церковного права. СПб., 2002.

Павлов. Номоканон = *Павлов А.С.* Номоканон при Большом требнике. М., 1897.

Патриарх Сергей = Патриарх Сергей и его духовное наследие. М. 1947.

Писания мужей апостольских = Писания мужей апостольских. М., 1862.

Плиний = *Плиний Младший*. Письма. М., 1983.

Положение – 1945 = Положение об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945.

Понкин = *Понкин И.В.* Религия, образование и право. М., 2002.

Постановления 1917–1918 = Собрание постановлений и определений Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917–1918. М., 1994. Репр. с изд. М., 1918. Вып. 2.

Правила Апостол = Правила святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец с толкованиями. Вып. 2, М., 1912.

Правила ПС = Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. Вып. 1. М., 1912.

Православная мысль = Православная мысль. Париж, 1942.

ПЭ = Православная энциклопедия.

Раннехристианские отцы = Раннехристианские отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1978.

Регламент = Духовный регламент. Изд. 4-е. М., 1897.

Рейснер = *Рейснер М. А.* Государство и верующая личность. Сборник статей. СПб, 1905.

РПЦ в советское время = Русская Православная Церковь в советское время. Кн. 1. М., 1995.

- РПЦ и право = Русская Православная Церковь и право. М., 1999.
- Свод = Свод законов Российской империи. Т. 9. Законы о состояниях. СПб., 1857.
- СГГД = СГГД. Ч. 2. М., 1819. Т. 201.
- Сергий (Страгородский). Агафангелу = Сергий, митрополит. Послание митрополиту Агафангелу (рукопись).
- Сергий (Страгородский). О полномочиях = Сергий (Страгородский), митрополит. О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя. ЖМП. 1931. № 1 и 3.
- Сергий (Страгородский). Отношение = Сергий (Страгородский). Отношение Церкви к отделившимся от нее обществам – Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1954. № 19.
- Сергий (Страгородский). О составе = Сергий (Страгородский), архиепископ. О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора Российской Церкви. СПб., 1905.
- Симеон = Симеон, архиепископ Фессалоникийский. Труды. М., 1916.
- Скурат = Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 2. М., 1994.
- Соколов = Иоанн (Соколов), епископ Смоленский. О монашестве епископов. Почаев, 1904.
- Социальная концепция = «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» здесь и далее цитируются с указанием главы и параграфа в самом тексте.
- Суворов = Суворов Н. Учебник церковного права. 5-е изд. М., 1913.
- Схоластик = Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850.
- Темниковский = Темниковский Е. К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903.
- Требник ПМ = Требник (Петра Могилы). Киев, 1646.
- Троицкий = Троицкий СВ. Церковное право. Машинопись. Библиотека МДА.
- Трубецкой. Энциклопедия = Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1913.
- Тысячелетие Крещения = Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция. Киев. 21–28 июля 1986 года. Материалы. М., 1988.
- Фиалковский = Фиалковский А.Ф. Новый памятник законов истории Российской. Ч. 1. СПб., 1825.
- Филарет. Катехизис = Филарет, митрополит. Пространный христианский катехизис. Варшава, 1931.

Филарет. Мнения. = Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 1–4, СПб., 1885–1886.

Флоровский = Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж, 1988.

Церковные Ведомости = Церковные Ведомости. 1888, N 28.

Чтения Имп. = Чтения в Императорском обществе истории и древностей при Московском Университете. М., 1876. Кн. 3.

Щапов. Канонические... – *Щапов Я.Н.* Канонические уставы и Церковь в Древней Руси 11–14 вв. М., 1972.

Щапов. Наследие = *Щапов Я.Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в 11–13 вв. М., 1978.

Щапов. Уставы = *Щапов Я.Н.* Киевские уставы и Церковь в Древней Руси 11–14 вв. М., 1972.

Устав 1988 = Устав об управлении Русской Православной Церковью. 1989.

Устав 2000 = Устав Русской Православной Церкви, изданный Архиерейским Собором 2000 г., цитируется с указанием главы и параграфа в самом тексте.

Юшков = *Юшков С.В.* Общественно-политический строй и право Киевского государства. М., 1949.

Юркевич = *Юркевич И.* Каноническое право. О народе Божием. М., 1995.

СПИСОК ИНОСТРАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Ballerini = *Ballerini*. Petrus et Hieronimus. De antiquis turn editus, turn eneditis collectionibus et collectoribus canonum. Venetia. 1778.

Белух = *Белух*. Учесше св. Савве и његове школе у стваранью нове редакције српских хирилских споменика – Светосавски Зборник. 1, Београд, 1938.

Beveregius = *Beveregius*. Synodicon sive Pandecta canonum. 1672.

Biener = *Biener F.A.* Das kanonische Recht der griechischen Kirche. Dresden, 1853.

Болгарский = Известия на Болгарский археологически институт Т. К. София, 1935.

Cavallera = *Cavallera F.* Le schisma d'Antioche. Paris, 1905.

Dvornik = *Dvornik F.* Early Christian and Byzantine Political Philosophie. Origins and Background. Washington, 1966.

Heimerl – Pree = *Heimerl H. – Pree H.* Kirchenrecht – allgemeine Normen und Eherecht. Wien – N.-Y., 1983.

Hergenrother = *Hergenrother*. Ph. Photius, Patriarch von Constantinopel. Regensburg, 1861.

Honigman = *Honigman E.* Trois memoires d'histoire et de geographie de l'Orient Chretien. Bruxelles, 1961.

Ioannou = *Ioannou P.-P.* Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique jusqu'au 9 siecle. Roma, 1962.

Јустин = *Јустин Поповић, архимандрит.* Догматика Православие Цркве. Кн. 3, Београд, 1978.

Kaiser = *Kaiser D.H.* The Growth of the Law in Medieval Russia. Princeton, 1980.

Lexicon = *Lexicon fuer Theologie und Kirche.* Freiburg, 1960.

L'Huillier = *L'Huillier Peter*, Archbishop. The Church of the ancient Councils. N-Y, 1996.

Maxime. Patriarchat = *Maxime des Sardes, metropolit.* Le Patriarchat recumenique dans l'Eglise Orthodoxe. Paris. 1975.

PG = *Migne*. Patrologia Graeca. T. 20.

PL = *Migne*. Patrologia Latina. T. 22.

Puchta = *Puchta G.F.* Cursus der Institutionen. Bd. 1. Leipzig, 1856.

Savigny = *Savigny F.C.* System des heutigen roemischen Rechts. Bd. 1. Berlin, 1890.

Slovo (Zagreb). Br. 4–5. 1955.

Примечания

- 1 - Филарет. Катехизис. С. 50.
- 2 - Гроций. О праве войны. С. 68.
- 3 - Гоббс. Левиафан. С. 224.
- 4 - Коркунов. Теория права. С. 76.
- 5 - Трубецкой. Энциклопедия. С. 30.
- 6 - Коркунов. Общая теория права. С. 76.
- 7 - Там же. С. 110.
- 8 - Там же.
- 9 - Трубецкой. Энциклопедия. С. 25.
- 10 - Там же.
- 11 - Афанасьев. С. 288.
- 12 - Там же. С. 291.
- 13 - Там же. С. 284.
- 14 - Афанасьев. С. 284.
- 15 - Там же.
- 16 - Дигесты. С. 23.
- 17 - Там же.
- 18 - Суворов. С. 6.
- 19 - Павлов. Право. С. 16.
- 20 - Там же.
- 21 - Павлов. Право. С. 16.
- 22 - In: Puchta. S. 75.
- 23 - In: Savigny. S. 28.
- 24 - Павлов. Право. С. 33.
- 25 - См.: Павлов. Право. С. 34.
- 26 - Иустин. С. 275.
- 27 - Никодим. Право. С. 52.
- 28 - Там же.
- 29 - Киприан. С. 357.
- 30 - Властарь. Синтагма. С. 183–184.
- 31 - Троицкий. С. 47–48.
- 32 - Там же.

- 33 - Карташев. С. 342, 344.
- 34 - Карташев. С. 342, 344.
- 35 - Сакральная городская черта города Рима. – Примеч. ред.
- 36 - См.: Бартошек. С. 211.
- 37 - Закон суров, но это закон. – Примеч. ред.
- 38 - Николин. С. 32.
- 39 - In: Maxime. Patrirchat.
- 40 - Павлов. Право. С. 11.
- 41 - Суворов. С. 6.
- 42 - Павлов. Право. С. 12.
- 43 - См.: Филарет. Мнения. С. 225.
- 44 - Никодим. Право. С. 225.
- 45 - Флоровский. С. 225.
- 46 - Иоанн (Соколов). Опыт.
- 47 - Павлов. Право. С. 26.
- 48 - Там же. С. 27.
- 49 - Суворов. С. 39.
- 50 - См.: Фиалковский.
- 51 - Щапов. Наследие. С. 19.
- 52 - Бенешевич. Синагога.
- 53 - См.: Бенешевич. Кормчая.
- 54 - Болгарские. С. 143.
- 55 - См.: Щапов. Наследие; его же. Уставы.
- 56 - См.: Вестник. 1955. № 23. С. 193–313; 1959. № 29. С. 57–153; БТ 2. С 5–61.
- 57 - См.: БТ 18. С. 136–179; БТ 25. С. 57–153.
- 58 - Сергий (Страгородский). О полномочиях // ЖМП. 1931. № 1, 3; его же. Отношение. С. 106–126.
- 59 - Джероза. С. 24.
- 60 - In: Lexicon. S. 1280–1302.
- 61 - См.: Ballerini.
- 62 - См.: Л'Юилье.
- 63 - Никодим. Право. С. 16.
- 64 - Павлов. Право. С. 27.

- 65 - In: Heimerl – Pree. S. 20–22.
- 66 - Остроумов. С. 146.
- 67 - Павлов. Право. С. 33.
- 68 - Остроумов. С. 42.
- 69 - См.: Суворов. С. 145.
- 70 - РГ ХХ Р. 10.
- 71 - См.: Глубоковский. С. 111–115.
- 72 - См.: Суворов. С. 146.
- 73 - Там же. С. 147; Павлов. Право. С. 42.
- 74 - Никодим. Право. С. 89.
- 75 - Правила Апостол. С. 5.
- 76 - Никодим. Толкования. С. 173–174.
- 77 - Л'Юилье. С. 187.
- 78 - Никодим. Толкования. С. 259–262.
- 79 - Л'Юилье. С. 210.
- 80 - Его Же. С. 211–212.
- 81 - In: Cavallera. P. 248. № 2.
- 82 - Никодим. Толкования. С. 302–303.
- 83 - Правила Апостол. С. 127.
- 84 - Л'Юилье. С. 330.
- 85 - L'Huillier. P. 207–214.
- 86 - Ibid.
- 87 - Никодим. Толкования. С. 345–347.
- 88 - Никодим. Толкования. С. 361.
- 89 - Там же. С. 376.
- 90 - Никодим. Толкования. С. 363.
- 91 - Там же.
- 92 - In: Maxim. Patriarchat.
- 93 - Никодим. Толкования. С. 367.
- 94 - Hefele. S. 382.
- 95 - Никодим. Толкования. С. 435–436.
- 96 - Подробнее об этом см.: Присоединение к Церкви (18.3).
- 97 - См.: Никодим. Толкования. С. 508.
- 98 - См.: Иоанн (Соколов). С.505–506.

- 99 - Иоанн (Соколов). С. 380.
- 100 - Никодим. Толкования. С. 553.
- 101 - Никодим. Толкования. С. 547.
- 102 - Подробнее об этом см.: Условные препятствия к браку (51.3).
- 103 - Правила Апостол. С. 299.
- 104 - Никодим. Толкования. С. 609.
- 105 - Никодим. Толкования. С. 609.
- 106 - Никодим. Толкования. С. 614.
- 107 - Правила ПС. С. 5.
- 108 - См.: Л'Юилье. С. 337.
- 109 - Правила ПС. С. 58.
- 110 - См.: Никодим. Право. С. 100.
- 111 - См.: Л'Юилье. С. 377.
- 112 - См.: Павлов. Право. С. 44.
- 113 - Правила ПС. С. 84.
- 114 - См.: Л'Юилье. С. 338.
- 115 - Иоанноу. Р. 100–101.
- 116 - Л'Юилье. С. 338–339.
- 117 - См.: БТ 4. С. 12–13.
- 118 - См.: Павлов. Номоканон. С. 39–40.
- 119 - См.: Суворов. С. 141.
- 120 - См.: Павлов. Право. С. 44.
- 121 - См.: Никодим. Право. С. 101.
- 122 - Правила ПС. С. 282.
- 123 - Бердников – 1903. С. 73.
- 124 - In: Nonigman. Р. 56–60.
- 125 - Павлов. Право. С. 55.
- 126 - См.: Павлов. Право. С. 57.
- 127 - См.: Павлов. Право. С. 59.
- 128 - См.: Никодим. Право. С. 196.
- 129 - Там же. С. 196 (Примеч. 9).
- 130 - См.: Каллист. Номоканон.
- 131 - См.: Бенешевич – 883. С. 229–230.
- 132 - См.: Павлов. Право. С. 60; Никодим. Право. С. 197–198; Biener. S.

195–196.

- 133 - In: Honigman. P. 56–60.
- 134 - См.: Щапов. Наследие. С. 51.
- 135 - Павлов. Право. С. 60–61.
- 136 - Павлов. Право. С. 60–61.
- 137 - Бенешевич. Канонический. С. 100 (Примеч. 1).
- 138 - Там же. С. 7.
- 139 - Бенешевич. Канонический. С. 7–9.
- 140 - Павлов. Право. С. 52–53.
- 141 - Суворов. С. 150–151.
- 142 - См.: Бенешевич – 883. С. 100 (Примеч. 1).
- 143 - In: Hergenröther. S. 109.
- 144 - In: Beveregius. P. 15.
- 145 - См.: Иоанн (Соколов). Опыт. С. 102.
- 146 - См.: Красножен. С. 88 (Примеч. 2).
- 147 - См.: Суворов. С. 108; Павлов. Право. С. 90–92.
- 148 - Павлов. Право. С. 71.
- 149 - Красножен. С. 146.
- 150 - Красножен. С. 134–135.
- 151 - Павлов. Право. С. 73.
- 152 - Властарь. Синтагма. С. 4.
- 153 - Павлов. Номоканон. С. 39–40.
- 154 - Алмазов. С. 100.
- 155 - См.: Павлов. Номоканон. С. 53–54.
- 156 - См.: Павлов. Номоканон. С. 62–63.
- 157 - Троицкий. С. 99.
- 158 - Суворов. С. 171.
- 159 - Павлов. С. 84.
- 160 - См.: Щапов. Уставы. С. 90.
- 161 - Вестник. 1959. № 1–3. С. 45.
- 162 - См.: Павлов. Право. С. 85.
- 163 - См.: Щапов. Уставы. С. 121.
- 164 - См.: Белич. С. 251–264.
- 165 - См.: Никодим. Право. С. 210.

- 166 - In: Slovo. S. 111–121.
- 167 - Щапов. Уставы. С. 121 (Примеч. 21).
- 168 - Там же. С. 123.
- 169 - Вестник. 1959. № 23. С. 203.
- 170 - Суворов. С. 172.
- 171 - Никодим. Право. С. 210 (Примеч. 6).
- 172 - См.: Павлов. Право. С. 102.
- 173 - Законодательство – 10–20. С. 149.
- 174 - См.: Карамзин. С. 482–485.
- 175 - См.: Голубинский. История. Т. 1. С. 618–619.
- 176 - См.: Суворов. С. 174.
- 177 - См.: Болховитинов. С. 7 (Примеч.).
- 178 - См.: Макарий. История. С. 90–94.
- 179 - См.: Неволин. С. 294–295.
- 180 - Павлов. С. 134, 149.
- 181 - Законодательство – 10–20. С. 138.
- 182 - Павлов. Право. С. 110.
- 183 - См.: Юшков. С. 211–216.
- 184 - См.: Законодательство – 10–20. С. 164.
- 185 - См.: Щапов. Канонические. С. 257, 301–302.
- 186 - In: Kaiser. P. 54–58.
- 187 - Законодательство – 10–20. С. 191.
- 188 - Там же. С. 224.
- 189 - Летописи. С. 81–82.
- 190 - Павлов. Право. С. 115.
- 191 - Павлов. Право. С. 121.
- 192 - Павлов. Право. С. 122.
- 193 - Законодательство – 10–20. Т.3. 1985.С. 77.
- 194 - Законодательство – 10–20.Т. 3. 1985. С. 77.
- 195 - Там же. С. 158.
- 196 - Суворов. С. 186.
- 197 - Там же. С. 504.
- 198 - Павлов. Право. С. 134.
- 199 - См.: Определения 1917–1918.

- 200 - Акты. С. 413.
- 201 - Акты. С. 413.
- 202 - Церковный вестник. 1927. № 3. С. 3.
- 203 - Филарет. Катехизис. С. 50.
- 204 - Никодим. Право. С. 250.
- 205 - Павлов. Право. С. 139.
- 206 - Павлов. Право. С. 138.
- 207 - См.: Исповедание. Вопр. 103; Номоканон БТ. Ст. 204; О должностях. § 84; Послания восточных патриархов. Гл. 16.
- 208 - Павлов. Номоканон. С. 352–353.
- 209 - Номоканон БТ. Ст. 68.
- 210 - Булгаков. С. 986.
- 211 - См.: Булгаков. С. 209.
- 212 - Булгаков. С. 209.
- 213 - Бердников – 1888. С. 42.
- 214 - См.: Вестник. 1967. № 59. С. 171–175.
- 215 - Павлов. Право. С. 145.
- 216 - См.: Павлов. Право. С. 142–143.
- 217 - Павлов. Право. С. 143.
- 218 - Устав 2000. 13, 6.
- 219 - Суворов. С. 338.
- 220 - Троицкий. С. 169.
- 221 - Патриарх Сергей. С. 54.
- 222 - Maxim. Patriarchat P. 73.
- 223 - Maxim. Patriarchat. P. 76.
- 224 - О наградах. С. 3.
- 225 - Опыты. С. 228.
- 226 - Суворов. С. 16.
- 227 - Там же.
- 228 - Опыты. С. 230.
- 229 - См.: Опыты. С. 231 (Примеч. 3–4).
- 230 - Там же. С. 237 (Примеч. 2).
- 231 - См.: Опыты. С. 236 (Примеч. 1).
- 232 - См. там же.

- 233 - Там же. С. 242.
- 234 - Там же. С. 242–243.
- 235 - Там же. С. 304.
- 236 - Опыты. С. 302.
- 237 - Там же. С. 306.
- 238 - Там же.
- 239 - См.: Мышцын. С. 368.
- 240 - Опыты. С. 271.
- 241 - Там же. С. 272.
- 242 - Опыты. С. 249.
- 243 - См.: Определения 1917–1918. С. 46.
- 244 - См.: Благочиние. С. 260.
- 245 - См.: ПСЗРИ, № 46974.
- 246 - Булгаков. Т. 1. С. 758–759.
- 247 - Там же.
- 248 - Регламент. С. 32.
- 249 - Раннехристианские Отцы. С. 142.
- 250 - Там же. С. 284.
- 251 - Там же. С. 446.
- 252 - См.: Казанский. Монашество. С. 29–38.
- 253 - См.: Суворов. С. 408.
- 254 - Павлов. Право. С. 156.
- 255 - Там же.
- 256 - См.: Свод. Т. К С. 57.
- 257 - ЖМП. 2000. № 10.
- 258 - ЖМП. 2000. № 10.
- 259 - Там же. 1973. № 12. С. 64.
- 260 - РГ. Т. 22. Р. 468.
- 261 - Павлов. Право. С. 160.
- 262 - Никодим. Право. С. 654.
- 263 - Там же.
- 264 - Определения 1917–1918. С. 34.
- 265 - ЖМП. 2000. № 10.
- 266 - На Соборе было вынесено определение о духовниках женских

обитателей. Это должны быть или семейные священнослужители, или пастыри в преклонном возрасте с богатым духовным опытом.

- 267 - ЖМП. 2000. № 10. С. 14.
- 268 - См.: Афанасьев. С. 286.
- 269 - Вестник. 1972. № 80. С. 254–255.
- 270 - Вестник. 1967. № 60. С. 237.
- 271 - См.: К Церковному Собору. С. 9, 23.
- 272 - См. там же.
- 273 - Вестник. 1967. № 60. С. 242.
- 274 - Там же. С. 244.
- 275 - Хомяков. С. 131.
- 276 - Вестник. 1967. № 60. С. 246.
- 277 - Там же. С. 247.
- 278 - Там же. С. 247–248.
- 279 - Голубинский. Т. 2. С. 430.
- 280 - Павлов. Право. С. 205.
- 281 - БТ 4. 1968. С. 12–13.
- 282 - Сергий (Страгородский). Агафангелу.
- 283 - Юркович. С. 59–60.
- 284 - Иоанноу. Р. 41.
- 285 - Иоанноу. Р. 39.
- 286 - Ibid.
- 287 - Tillar. Eglise. Р. 386.
- 288 - Idem. Rome. Р. 195.
- 289 - Суворов. С. 39.
- 290 - Суворов. С. 40.
- 291 - ЖМП. 1947. № П. С. 35.
- 292 - Никодим. Толкования. С. 374.
- 293 - Заозерский. О власти. С. 235.
- 294 - Там же. С. 233.
- 295 - См.: Гидулянов. С. 360; Болотов – 431. С. 216.
- 296 - См.: Заозерский. О власти. С. 241–242.
- 297 - См. там же. С. 246–247.
- 298 - Гидулянов. С. 494.

- 299 - Карташев. Т. 2. С. 371.
- 300 - Идея Рима. С. 187.
- 301 - См.: Аксаков – 1906.
- 302 - Симеон. С. 159–162.
- 303 - Никодим. Право. С. 336–337 (Примем).
- 304 - Там же. С. 336.
- 305 - Тысячелетие Крещения. С. 108.
- 306 - Карташев. Т. 1. С. 371.
- 307 - Флоровский. С. 86.
- 308 - Карташев. Т. 2. С. 366.
- 309 - Там же. С. 353.
- 310 - Флоровский. С. 86.
- 311 - Карташев. Т. 2. С. 373.
- 312 - Карташев. Т. 2. С. 373.
- 313 - См.: Православная мысль. С. 88.
- 314 - Определения 1917–1918. С. 34.
- 315 - Определения 1917–1918. С. 7.
- 316 - Акты. С. 413.
- 317 - Акты. С. 413.
- 318 - Церковный вестник. 1827. № 3. С. 3.
- 319 - Положение – 1945. С. 1.
- 320 - Положение – 1945. С. 2.
- 321 - Там же.
- 322 - Положение – 1945. С. 2.
- 323 - См.: Сергий (Страгородский) С. 5–6.
- 324 - Там же. С. 10.
- 325 - Скурат. История. Т. 2. С. 97.
- 326 - Определения 1917–1918. С. 14.
- 327 - Никодим. Право. С. 359.
- 328 - Определения 1917–1918. С. 42.
- 329 - Положение – 1945. С. 4.
- 330 - Устав 1988. С. 15.
- 331 - Павлов. Право. С. 239.
- 332 - Раннехристианские отцы. С. 69.

- 333 - Регламент. С. 76–77.
- 334 - Деяния –1996. С. 232.
- 335 - Определения 1917–1918. Вып. 1. С. 18.
- 336 - Определения 1917–1918. Вып. 1. С. 18–19.
- 337 - Там же. С. 19.
- 338 - Там же. С. 25.
- 339 - Определения 1917–1918. Вып. 1. С. 20.
- 340 - Положение – 1945. С. 4.
- 341 - Устав об управлении. С. 15.
- 342 - Определения 1917–1918. Вып. 4. С. 14.
- 343 - Там же. С. 29.
- 344 - Определения 1917–1918. Вып. 4. С. 31.
- 345 - Заозерский. Приход. С. 85.
- 346 - Заозерский. Приход. С. 87.
- 347 - Карташев. Т. 2. С. 369–370.
- 348 - Гордун. С. 19.
- 349 - Л'Юилье. С. 265.
- 350 - Определения 1917–1918. Вып. 2. С. 9.
- 351 - Там же. С. 10.
- 352 - Никодим. Право. С. 42.
- 353 - Никодим. Право. С. 438.
- 354 - БТ 7. С. 175–176.
- 355 - Там же.
- 356 - Вестник. 1983. № 113. С. 245.
- 357 - БТ 7. 1971. С. 178.
- 358 - Вестник. 1983. № 113. С. 255.
- 359 - См.: Вестник. 1983. № 113. С. 257.
- 360 - См.: Никодим. Толкования. С. 65–66.
- 361 - См.: Деяния – 500. С. 430.
- 362 - См.: БТ 7. С. 176.
- 363 - Вестник. № 113. С. 261.
- 364 - БТ 7. С. 207.
- 365 - Вестник. № 113. С. 261.
- 366 - ЖМП. 1967. №8. СЛ.

- 367 - Суворов. С. 290.
- 368 - Никодим. Право. С. 664–665.
- 369 - РПЦ и право. С. 428.
- 370 - Темниковский. С. 4.
- 371 - Там же. С. 28–29.
- 372 - Голубинский. Канонизация. С. 13.
- 373 - Голубинский. Канонизация. С. 16.
- 374 - Темниковский. С. 19–20.
- 375 - Темниковский. С. 62–63.
- 376 - Там же. С. 68.
- 377 - Канонизация 10–20. С. 47.
- 378 - Голубинский. Канонизация. С. 292–294.
- 379 - Канонизация 10–20. С. 50–51.
- 380 - Темниковский. С. 56–57.
- 381 - ЖМП. 1978. № 4. С. 2.
- 382 - ЖМП. 2000. № 9. С. 65.
- 383 - Суворов. С. 215, 251–252.
- 384 - Там же. С. 211.
- 385 - Л'Юилье С. 41.
- 386 - Суворов. С. 266.
- 387 - Законодательство 10–20. Т. 1. С. 169.
- 388 - См.: Павлов. Право. С. 410.
- 389 - Там же. С. 412.
- 390 - Законодательство – 10–20. Т. 2. С. 61, 119.
- 391 - Павлов. Право. С. 296.
- 392 - Суворов. С. 284.
- 393 - Регламент. С. 39.
- 394 - Там же.
- 395 - Алексей II. Обращение. С. 17–18.
- 396 - Суворов. С. 290.
- 397 - Павлов. Право. С. 303.
- 398 - Дигесты. С. 370.
- 399 - Писания мужей апостольских. С. 429.
- 400 - См.: Вальсамон. 9. Гл. 29.

- 401 - ЖМП. 1989. № 3. С. 76.
- 402 - Бердников. С. 81–82.
- 403 - Павлов. Право. С. 254.
- 404 - Филарет. Мнения. С. 477–479.
- 405 - Никодим. Право. С. 628.
- 406 - Никодим. С. 632.
- 407 - Павлов. Право. С. 268.
- 408 - Законодательство – 10–20. С. 190.
- 409 - Регламент. С. 115–116.
- 410 - ПСЗ. 16. № 12060.
- 411 - ПСЗ. 16. № 12060.
- 412 - ПСЗ. 16. № 12121.
- 413 - РПЦ в советское время. С. 114.
- 414 - Там же.
- 415 - См. там же. С. 364.
- 416 - РПЦ и право. С. 123.
- 417 - Там же. С. 186.
- 418 - Там же. С. 123.
- 419 - РПЦ и право. С. 123–124.
- 420 - См.: ГК РФ. С. 486.
- 421 - ГК РФ. С. 486.
- 422 - См.: Павлов. Право. С. 317.
- 423 - Павлов. Право. С. 215.
- 424 - Никодим. Толкования. С. 205.
- 425 - Там же. С. 505–506.
- 426 - ЖМП. 2000. № 10. С. 14.
- 427 - ЖМП. 2000. № 10. С. 24.
- 428 - Василий Великий. С. 138.
- 429 - См.: Никодим. Толкования. С. 208.
- 430 - Там же. С. 209.
- 431 - Схоластик. С. 101.
- 432 - См.: Никодим. Толкования. С. 208.
- 433 - См.: Иларион. С. 43.
- 434 - См. там же.

- 435 - ПСЗРИ. Т. 5. № 3225.
- 436 - Никодим. Толкования. С. 589–591.
- 437 - Там же. С. 591.
- 438 - Чтения Имп. С. 37–38.
- 439 - СГГД. С. 421.
- 440 - Деяния – 1666–1667. С. 74.
- 441 - Требник ИМ. С. 164.
- 442 - ПСЗРИ. Т. 6. № 4009.
- 443 - См.: Церковные Ведомости. 1888. № 28.
- 444 - Булгаков. Ч. 2. С. 1017.
- 445 - Сергий (Страгородский). Отношение // ЖМП. 1931. № 2. С. 6.
- 446 - Никодим. Толкования. С. 668.
- 447 - Dvornik. P. 270.
- 448 - Ibid. P. 271.
- 449 - Никодим. Право. С. 668.
- 450 - Болотов. История. Т.2. С. 26.
- 451 - Там же. С. 35–36.
- 452 - Плиний. С. 205.
- 453 - Там же. С. 206.
- 454 - Никодим. Право. С. 680.
- 455 - Там же. С. 681.
- 456 - Там же. С. 681–682.
- 457 - Там же. С. 683.
- 458 - Там же.
- 459 - Конституции. С. 245–246.
- 460 - Там же. С. 303.
- 461 - Понкин. С. 8–9.
- 462 - См. там же. С. 8.
- 463 - См. там же.
- 464 - Конституции. С. 374.
- 465 - Там же. С. 423.
- 466 - Конституции. С. 245–246.
- 467 - Наследование. С. 98–99.
- 468 - ПЭ. Т. 1. С. 418.

- 469 - Там же.
- 470 - Градовский. С. 151.
- 471 - Суворов. Т. 1. С. 364.
- 472 - Казанский. Власть. С. 162, 253.
- 473 - Рейснер. С. 417.
- 474 - РПЦ в советское время. С. 114.
- 475 - Деяния 1917–1918.
- 476 - Постановления 1917–1918. С. 6.
- 477 - Одинцов. С. 33–34.
- 478 - РПЦ в советское время. С. 324.
- 479 - РПЦ в советское время. С. 128.
- 480 - Там же.
- 481 - РПЦ в советское время. С. 141.
- 482 - Там же. С. 280.
- 483 - РПЦ в советское время. С. 285.
- 484 - Там же. С. 288.
- 485 - См. там же.
- 486 - РПЦ и право. С. 110–111.
- 487 - Там же. С. 113.
- 488 - РПЦ и право. С. 102.
- 489 - Там же. С. 103.
- 490 - РПЦ и право. С. 121.
- 491 - РПЦ и право. С. 114.
- 492 - Там же. С. 125.
- 493 - ГК РФ С. 486–487.
- 494 - РПЦ и право. С. 311.
- 495 - Там же. С. 314.
- 496 - Интернет-сайт: <http://remlin.ru/appears> 2009/02/02.
- 497 - Никодим. Право. С. 674.
- 498 - Никодим. Право. С. 676–677.
- 499 - См.: Социальная концепция. 5, 2.
- 500 - Там же. 5, 2.
- 501 - См. там же. 5, 2.
- 502 - Джероза. С. 80.

- 503 - Nedungatt. P. 890.
- 504 - Джероза. С. 84.
- 505 - In.: Codex Juris Canonis. Vatican.
- 506 - См.: Юркович. О народе Божиим. С. 64–65.

Содержание

Каноническое право протоиерей Владислав Цыпин	1
1. Введение	2
1. Церковь и право	3
1.1. Богочеловеческая природа Церкви.	4
1.2. Право.	6
1.3. Применимость правовых норм к жизни Церкви.	14
1.4. Место церковного права в системе права.	20
2. Материальные источники церковного права	25
2.1. Божественное право.	26
2.2. Церковь как источник своего права. Божественное право и церковное законодательство.	28
2.3. Каноны.	29
2.4. Частное церковное законодательство.	31
2.5. Статуарное право.	32
2.6. Обычай.	33
2.7. Мнения авторитетных канонистов.	36
2.8. Иерархия правовых норм.	37
2.9. Государственное законодательство по церковным делам.	38
3. Ветхозаветное и римское право	41
3.1. Связь церковного права с ветхозаветным и римским правом.	42
3.2. Ветхозаветное право.	43
3.3. Римское право.	61
3.4. Римское право христианской эпохи.	77
3.5. «Корпус» святого Юстиниана	78
3.6. Церковная тематика в Новеллах Юстиниана.	80
3.7. Законы византийских императоров 8–9 столетий.	83
4. Церковное право как наука	85
4.1. Название дисциплины: каноническое и церковное право.	86
4.2. Изучение церковного права в древности и в Византии.	89
4.3. Церковное право в Греции.	91
4.4. Изучение церковного права в России.	92
4.5. Каноническое право на Балканах.	98
4.6. Изучение церковного права на Западе.	99
4.7. Задача, метод и система науки церковного права.	103

2. Формальные источники церковного права	106
5. Священное писание как источник церковного права	107
5.1. Канон Священных книг	108
5.2. Церковный авторитет ветхозаветных правовых норм.	110
5.3. Новый Завет как источник церковного права	114
5.4. Священное Писание и каноны	118
6. Источники церковного права доникейской эпохи	120
6.1. Право Древней Церкви.	121
6.2. Древнейшие памятники церковного права.	122
6.3. «Апостольские постановления».	123
6.4. «Правила святых апостолов».	126
6.5. Правила святых отцов доникейской эпохи.	131
7. Греческие источники церковного права эпохи вселенских соборов	133
7.1. Правила 1 Вселенского Собора	134
7.2. Правила 2 Вселенского Собора.	141
7.3. Правила Ефесского Собора.	147
7.4. Правила 4 Вселенского Собора 451 г	149
7.5. Правила Трулльского Собора.	159
7.6. Правила 2 Никейского, или 7 Вселенского, Собора	172
7.7. Правила Поместных Соборов	179
7.8. Правила святых отцов.	183
8. Западные источники церковного права эпохи вселенских соборов	186
8.1. Каноны западного происхождения.	187
8.2. Декреталы	189
9. Кодификация византийских церковно-правовых источников в эпоху вселенских соборов	190
9.1. Классификация законодательных сборников.	191
9.2. Канонические сборники.	192
9.3. Сборники государственных законов по церковным делам.	196
9.4. Номоканоны.	198
9.5. «Номоканон в 14 титулах».	199
10. Западные сборники церковного права эпохи вселенских соборов	203
10.1. Западные канонические сборники 4–6 вв.	204
10.2. Западные канонические сборники 7–9 вв.	207

11. Источники и сборники церковного права Византии 10–15 в.	211
11.1. Постановления Соборов, патриархов и епископов.	212
11.2. Толкования канонов. Аристин. Зонара. Вальсамон.	214
11.3. Византийское церковное право 14 столетия	221
11.4. «Номоканон при Большом требнике»	223
12. Греческие источники и сборники церковного права эпохи турецкого ига и нового времени	227
12.1. Сборники эпохи османского ига	228
12.2. Сборники 19 в.	229
13. Церковно-правовые источники балканских церквей	230
13.1. Первые славянские переводы византийских Номоканонов.	231
13.2. Кормчая книга святого Саввы Сербского.	233
13.3. Рукописная Кормчая книга на Руси.	236
13.4. Печатная Кормчая.	238
13.5. Средневековые источники Румынской Церкви	241
14. Источники права русской православной церкви до учреждения святейшего синода	242
14.1. Источники византийского происхождения.	243
14.2. Русские источники церковного права соборного и иерархического происхождения (до середины 15 в.).	244
14.4. Источники русского церковного права от середины 15 в. до учреждения патриаршества.	251
14.5. Источники русского церковного права эпохи патриаршества.	254
15. Источники церковного права синодальной эпохи	257
15.1. Взаимоотношения Церкви и государства в синодальную эпоху	258
15.2. «Духовный регламент»	260
15.3. Источники церковного права от издания Регламента до начала 20 в	262
15.4. Церковное законодательство начала 20 в.	265
16. Источники церковного права новейшей эпохи	266
16.1. Акты Поместного Собора 1917–1918 гг.	267
16.2. Источники церковного права 1918–1945 гг.	268
16.3. Источники церковного права 1945–1990 гг	270
16.4. Источники церковного права 1990–2008 гг	272
16.5. Расселение Церквей 17 мая 2007 г	276

16.5.Воссоединение церквей 17 мая 2007 г.	276
16.6.Государственные акты, регулирующие деятельность религиозных общин советской и постсоветской эпохи.	277
16.7.Иерархия правовых источников.	278
3. Состав и устройство церкви	280
17. Состав церкви	281
17.1. Глава и члены Церкви.	282
17.2.Клирики и миряне.	283
17.3.Монашествующие	284
18. Вступление в церковь	285
18.1. Таинство крещения	286
18.2.Миропомазание	293
18.3.Присоединение к Церкви.	294
18.4.Утрата церковной правоспособности.	296
19. Иерархия. Поставление клириков	297
19.1. Высшие и низшие клирики.	298
19.2.Избрание на священные степени.	300
19.3.Хиротония. Совершители хиротонии.	301
19.4.Условия действительности акта поставления.	304
20. Требования к кандидату священства препятствия к посвящению	308
20.1. Неспособность к священству.	309
20.2.Виды препятствий, допускающих диспенсацію.	310
20.3.Препятствия физического характера.	311
20.4.Препятствия духовного характера.	313
20.5.Препятствия социального характера	317
20.6.Испытания кандидатов.	320
21. Правительственная иерархия клириков	321
21.1. Правительственная иерархия епископской степени.	322
21.2.Правительственная иерархия пресвитерской степени	328
21.3.Правительственная иерархия диаконской степени	329
21.4.Отличие степеней священства от степеней правительственной иерархии.	331
21.5.Степени правительственной иерархии и церковные должности	332
22. Церковнослужители	334
22.1.Хиротесия церковнослужителей	335
22.2.Степени церковнослужителей	336

22.3. Низшие церковные должности	343
23. Обязанности и права клириков	346
23.1. Обязанности клириков	347
23.2. Права и привилегии клириков	353
24. Монашество. Монастыри	360
24.1. Происхождение и сущность монашества	361
24.2. Пострижение	366
24.3. Три чина монашествующих	371
24.4. Монастыри	372
24.5. Монастыри и монашество в России	379
4. Органы церковного управления	385
25. Высшая власть в церкви	386
25.1. Кафоличность Церкви. Церковь Христова – Божественное учреждение, в котором совершается спасение и обожение человека	387
25.2. Высшая власть во Вселенской Церкви	389
25.3. Вселенские Соборы	390
25.4. Критика католического учения о главенстве в Церкви	396
25.5. Цезарепапизм и его критика	402
26. Церковь и территория. Церковная диаспора. Автокефальные и автономные церкви	404
26.1. Территориальный принцип церковной юрисдикции	405
26.2. Диаспора	408
26.3. Автокефалия	415
26.4. Автономные Церкви	420
27. Образование автокефальных поместных церквей. Исторический очерк	422
27.1. Древние автокефальные митрополии. Каждая автокефальная Поместная Церковь представляет собой совокупность нескольких епископий, поэтому она должна иметь органы своего единства, наделенные административной властью, возвышающейся над властью отдельных епископов. Посредством своих органов высшего управления Поместная Церковь поддерживает постоянные отношения с другими автокефальными Церквами, иными словами, высшая церковная власть представляет собой также орган общения Поместной Церкви со Вселенским	423

Православием, но в первые два столетия Вселенская Церковь не имела еще поместной структуры и состояла из общин, возглавляемых епископами. Образование Поместных Церквей, объединяющих несколько епископий и возглавляемых первыми епископами, относится к эпохе не ранее 3 столетия.	
27.2. Экзархаты	427
27.3. Патриархаты	429
27.4. Католикосаты	431
27.5. Новые автокефальные Церкви	437
28. Диптихи	440
28.1. Исторический очерк	441
28.2. Современный диптих автокефальных Православных Церквей	451
29. Высшее управление в поместных церквях	452
29.1. Канонические принципы устройства высшего управления в Поместных Церквях	453
29.2. Высшее управление в Патриархатах	456
30. Высшее управление в русской церкви. Исторический очерк	458
30.1. Досинодальный период	459
30.2. Синодальная эпоха	466
30.3. Новый патриарший период	475
31. Высшее управление в русской православной церкви по ныне действующему уставу 2000 г.	488
31.1. Поместный Собор	489
31.2. Архиерейский Собор	492
31.3. Соотношение полномочий Поместного и Архиерейского Соборов	495
31.4. Патриарх Московский и всея Руси	498
31.5. Священный Синод	502
31.6. Синодальные учреждения	507
32. Устройство высшего управления автокефальных поместных церквей	509
32.1. Константинопольская Церковь	510
32.2. Александрийская Церковь.	513
32.3. Антиохийская Церковь.	514
32.4. Иерусалимская Церковь	515
32.5. Грузинская Церковь	516

32.6.Сербская Церковь	517
32.7.Румынская Церковь	521
32.8.Болгарская Церковь	524
32.9.Кипрская Церковь	527
32.10.Элладская Церковь	528
32.11.Албанская Православная Церковь	531
32.12.Польская Православная Церковь	532
32.13.Православная Церковь Чешских земель и Словакии	533
32.14.Православная Церковь в Америке	534
32.15.Сравнительная характеристика устройства высшей власти автокефальных Православных Церквей	535
33. Самоуправляемые церкви и экзархаты	537
33.1. Самоуправляемые Церкви	538
33.2. Экзархаты	542
34. Епархиальное управление. Канонические основания. Исторический очерк	543
34.1. Епархия	544
34.2. Канонические основания епархиального управления.	552
34.3. Епархиальное управление в Древней Церкви и в Византии	556
34.4. Епархиальное управление в истории Русской Церкви	559
35. Епархиальное управление по ныне действующему уставу Русской Православной Церкви	567
35.1. Правящий и викарный епископы	568
35.2. Коллегиальные органы епархиального управления	572
36. Благочиннические округа	575
36.1. Исторический очерк	576
36.2. Благочиния в соответствии с ныне действующим Уставом Русской Православной Церкви	582
37. Приходское управление. Канонические основания	584
37.1. Образование приходов	585
37.2. Поставление приходского священника	588
37.3. Канонические обязанности приходских клириков	590
38. Приходское управление в русской православной церкви. Исторический очерк	592
38.1. Приходы в досинодальный и синодальный периоды	593
38.2. Приходское управление в новейший период	596

39. Приходское управление по ныне действующему уставу	600
39.1.Приход	601
39.2.Настоятель прихода и приходской причт	604
39.3.Коллегиальные органы приходского управления	606
5. Церковная власть	610
40. Сущность и виды церковной власти	611
40.1.Природа церковной власти и ее отличие от власти мирской	612
40.2.Виды церковной власти	614
41. Власть учения	616
41.1.Символ веры и другие авторитетные изложения вероучения	617
41.2.Проповедь	620
41.3.Катехизация и школьное обучение религии	623
41.4.Миссионерство	625
41.5.Духовная цензура	627
42. Власть священнодействия	631
42.1.Богослужение	632
42.2.Церковный календарь	635
43. Христианская смерть	640
43.1.Напутствие умирающих	641
43.3.Кладбища	644
44. Канонизация и почитание святых	646
44.1.Канонизация святых в Православной Церкви	647
44.2.Общечтимые и местночтимые святые	650
44.3.Прославление святых в Русской Церкви в досинодальную эпоху	652
44.4.Канонизация святых в синодальную эпоху	654
44.5.Канонизация святых в советскую эпоху	656
44.6.Канонизация святых при патриархе Алексии II	658
44.7.Почитание подвижников благочестия	664
45. Церковное законодательство	665
45.1.Носители законодательной власти в Церкви	666
45.3.Статус и применение канонов	670
45.4.Применение церковных законов и их обязательная сила	674
46. Церковное управление и надзор	676
46.1.Церковное управление	677
46.2.Церковный надзор	679

40.2.Церковный надзор	679
47. Церковный суд	680
47.1.Экклесиологические основания церковного суда	681
47.2.Суд в Древней Церкви	683
47.3.Церковный суд в Византии	684
47.4.Церковный суд в Древней Руси	686
47.5.Церковный суд в синодальную эпоху	689
47.7.Церковно-судебные инстанции	691
48. Церковные наказания	698
48.1.Наказания для мирян	699
48.2.Церковные наказания для духовных лиц	707
6. Брачное право церкви	715
49. Таинство брака	716
49.1.Определение брака	717
49.2.Брак в Ветхом Завете	720
50. Заключение брака в христианской церкви	722
50.1.Заключение брака в Древней Церкви	723
50.2.Заключение брака в Византии	725
50.3.Заключение брака в Русской Церкви	728
50.4.Браковенчание	733
51. Препятствия к заключению брака	734
51.1.Виды препятствий	735
51.2.Абсолютные препятствия к браку	736
51.3.Условные препятствия к браку	744
52. Христианская этика брака	756
52.1.Взаимные обязанности супругов	757
52.2.Взаимные права и обязанности родителей и детей	760
53. Расторжение брака	764
53.1.Канонические основания расторжения брака	765
53.2.Признание брака недействительным	767
53.3.Развод	768
7. Церковное имущество и содержание духовенства	775
54. Имущественные права церкви	776
54.1.Учения о субъекте собственности церковного имущества	777
54.2.Церковное имущество в Византии	781
54.3.Имущество Церкви в России. Исторический очерк	783
54.4.Церковное имущество по ныне действующему законодательству Российской Федерации	787

54.5.Имущество и средства Русской Православной Церкви по ныне действующему Уставу	789
54.6.Церковное имущество на Западе	794
55. Объекты церковного имущества	795
55.1.Священные и церковные предметы	796
55.2.Храм	798
55.3.Иконы	801
56. Содержание духовенства	803
56.1.Канонические принципы, регламентирующие содержание духовенства	804
56.2.Содержание духовенства в России	806
8. Взаимоотношения православной церкви с инославными церквами и нехристианскими религиями	809
57. Православная церковь и инославные церкви	810
57.1.Каноны о ересьях и расколах	811
57.2.Каноны о присоединении еретиков и раскольников	813
57.3.Присоединение инославных в Византии и на православном Востоке в эпоху османского ига	820
57.4.Присоединение инославных в Русской Православной Церкви	822
58. Церковь и нехристианские религии	825
58.1.Религиоведческая статистика	826
9. Церковь и государство	829
59. Православное учение о государстве	830
59.1.Природа государства	831
59.2.Формы государственного правления с христианской точки зрения	841
60. Модели взаимоотношений церкви и государства	844
60.1.Церковь вне закона	845
60.2.Симфония Церкви и государства	848
60.3.Средневековая западноевропейская «теократия»	852
60.4.Государственная церковность	854
60.5.Отделение Церкви от государства	865
60.6.Церковь как корпорация публичного права	867
60.7.Обзор современной ситуации	868
61. Взаимоотношения церкви и государства в России. Исторический очерк	869

61.1.Церковь и государство в допетровскую эпоху	870
62. Правовой статус русской православной церкви в современном российском государстве	885
62.1.Конституционный статус Русской Православной Церкви	886
62.2.Статус Русской Православной Церкви в соответствии с Федеральным законом от 26 сентября 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях»	888
62.3.Иные законодательные акты, регламентирующие церковную жизнь	893
62.4.Перспективы развития российского законодательства о статусе религиозных общин	894
63. Основные принципы взаимоотношений церкви и государства	895
63.1.Канонические нормы взаимоотношений Церкви и государства	896
63.2.Взаимоотношения клириков и государственной власти	900
63.3.Православная Церковь в современном мире	903
Приложение	904
1. Источники права католической и протестантских церквей	905
1.1.Особенности законодательства и источники права Католической церкви	906
1.2.Средневековые католические сборники канонического права	912
1.3.Кодексы Католической церкви	916
1.4.Правовые источники Протестантских Церквей	921
2. Высшее управление римско-католической церковью	922
2.1.Статус Римско-Католической церкви	923
2.2.Папа	924
2.4.Кардиналы	927
2.5.Римская курия	929
2.6.Легаты	930
Библиография	932
Список иностранных источников	938
Примечания	940